

DIANA MISTREANU

Université de Passau

Empathie narrative, autothéorie et énonctivisme chez Virginia Pesemapeo Bordeleau et Didier Eribon

Résumé

L'objectif de ce travail est double. D'un côté, il s'agit de revisiter, presque deux décennies après sa formulation, l'une des contributions les plus importantes à la compréhension du rapport entre la littérature et l'empathie, à savoir la théorie de l'empathie narrative de Suzanne Keen. D'un autre côté, cette contribution vise à explorer l'articulation entre l'empathie et l'autothéorie. À travers l'analyse de deux textes autothéoriques, l'un appartenant à la littérature française contemporaine et l'autre aux littératures autochtones du Québec, nous mettons en évidence les stratégies déployées dans la construction de plusieurs processus empathiques. Nous montrons aussi que l'autothéorie nous permet d'élargir la catégorisation de l'empathie proposée par Keen, en y ajoutant encore une catégorie, à savoir celle de l'empathie pour soi (*self-empathizing*).

Mots-clés : empathie narrative, autothéorie, énonctivisme, théorie du *care*, Didier Eribon, Virginia Pesemapeo Bordeleau

Abstract

The aim of this contribution is twofold. On the one hand, it revisits, almost two decades after its formulation, one of the most important contributions to the understanding of the relationship between literature and empathy, namely Suzanne Keen's theory of narrative empathy. On the other hand, I aim to explore the link between empathy and autotheory. Through the analysis of two autotheoretical texts, one belonging to contemporary French literature and the other to the Indi-

genous literatures of Quebec, I highlight the strategies deployed in the construction of several empathetic processes. I also show that autotheory allows us to broaden the categorization of empathy proposed by Keen, by adding another category, namely that of “self-empathizing”.

Keywords: narrative empathy, autotheory, enactivism, care theory, Didier Eribon, Virginia Pesemapeo Bordeleau

Introduction : autothéorie, énonctivisme et empathie

Depuis la publication de la première monographie qui lui a été consacrée, à savoir l'ouvrage de Lauren Fournier *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism*, la notion d'autothéorie fait l'objet d'un nombre grandissant de travaux dont les buts sont d'en saisir les particularités narratives et esthétiques, d'en retracer la filiation intellectuelle, et de mieux comprendre le rapport qu'un projet autothéorique entretient avec le monde. Lauren Fournier définit l'autothéorie non pas comme un genre, mais comme un « élan » (2022, 1) consistant à entrelacer dans une œuvre l'expérience intime et la réflexion théorique – en général philosophique, sociologique, politique ou esthétique. Si l'autothéorie n'est pas le propre de la littérature, sa nature étant intermédiale, la recherche a tâché d'en examiner les expressions littéraires, se penchant, par exemple, sur la réflexion ayant pour objet la pratique esthétique chez Gwenaëlle Aubrey (Savard-Corbeil 2023), sur la dimension autothéorique des littératures autochtones du Canada (Papillon 2023), sur les dimensions linguistique et générique de l'autothéorie chez Shumona Sinha (Rice 2025 ; Weissmann 2025) ou sur le caractère autothéorique de l'œuvre d'Annie Ernaux (Volland 2023). Inscrite dans cette lignée de travaux, cette contribution examine deux ouvrages autothéoriques de langue française à travers le prisme de la théorie de l'empathie narrative de Suzanne Keen. Il s'agit d'un texte appartenant aux littératures autochtones du Québec, « Chialage de métisse » de l'écrivaine eeyou Virginia Pesemapeo Bordeleau (1984), d'abord publié dans un numéro spécial de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* consacré aux femmes autochtones, et repris un an plus tard dans le magazine féministe *La Vie en rose*, et du dernier essai du sociologue français Didier Eribon, *Vie, vieillesse et mort d'une femme du peuple* (2023). Nous montrerons, à travers la lecture de ces textes, que l'élan autothéorique exige de repenser et permet de

développer encore davantage la théorie de l'empathie narrative de Keen. La première partie de cette contribution reprend ainsi les fondements de ses travaux, presque deux décennies après leur formulation ; la deuxième partie examine un texte non occidental où l'empathie narrative est mise au service de la reconstruction d'une communauté, alors que la dernière partie suggère, à travers l'essai d'Eribon, qu'il existe une catégorie d'empathie narrative n'ayant pas été prise en compte par Keen, que nous nommerons « l'empathie pour soi » (*self-empathizing*) et dont nous mettrons en évidence les rouages.

Presque vingt ans plus tard : la théorie de l'empathie narrative de Suzanne Keen

La théorie de l'empathie narrative de Suzanne Keen, exposée dans son livre *Empathy and the Novel* (2007), découle du renouveau de l'intérêt pour la réception des textes littéraires à l'âge des études littéraires cognitives. Ces dernières cherchent, entre autres, à approfondir les théories de la réception de la lecture formulées au XX^e siècle par l'école de Constance, notamment par Robert Jauss et Wolfgang Iser. Elles étudient ainsi le fossé entre le lecteur réel et le lecteur abstrait ou idéal postulé par la narratologie classique. Si les travaux de Keen sur l'empathie s'enracinent dans la prise de conscience de l'écart entre les deux, le modèle de l'empathie narrative qu'elle propose reste toutefois purement théorique et constitue, presque deux décennies après sa formulation, un terrain qui mérite non seulement d'être revisité, mais aussi approfondi.

Postulant le fait que l'empathie narrative est stratégique, c'est-à-dire qu'elle relève de l'intention de l'auteur à amener le lectorat proche de l'expérience du monde d'un personnage individuel ou collectif, Keen affirme que l'empathie est obtenue par le maniement de techniques et catégories narratives (l'action, la vitesse et la durée, les personnages, le chronotope, etc.) à l'intention du public qu'une écrivain-e a dans l'esprit lorsqu'il ou elle construit son œuvre. La théoricienne distingue ainsi trois types d'empathie, à savoir l'empathie stratégique limitée (*bounded strategic empathy*), l'empathie stratégique diplomatique (*ambassadorial strategic empathy*) et l'empathie stratégique diffusée (*broadcast strategic empathy*). La première est adressée à un groupe de l'intérieur, par un de ses membres, accentuant le fond expérientiel partagé et la familiarité existante au sein d'une communauté. L'empathie stratégique diplomatique est au contraire

dirigée vers l'altérité, afin de cultiver son empathie pour un groupe et pouvant être liée à un désir de reconnaissance, d'assistance ou de justice. Enfin, l'empathie stratégique diffusée s'adresse à l'audience la plus vaste possible, soulignant l'humanité commune à toute notre espèce (Keen 2007 ; 2008).

Si le triptyque empathique proposé par Keen se veut une grille préliminaire universelle pour l'interprétation du littéraire, à l'aune de la production autothéorique, il s'avère cependant à la fois insuffisant et un point de départ productif pour penser la relation entre autothéorie et empathie. Plus précisément, si Keen affirme qu'un même texte peut s'adresser à plusieurs types de public, ce qui est souvent le cas des textes autothéoriques, la relation que ces derniers entretiennent avec l'empathie de leur lectorat exige de nuancer et de développer les catégories qu'elle propose. Nous montrerons ainsi dans les deux parties suivantes que, d'un côté, l'empathie stratégique limitée déployée dans une œuvre autothéorique peut posséder un caractère éminemment énonciviste, c'est-à-dire façonné par le réel et visant à l'influencer, à le modeler (Hutto et Myin 2024), s'adressant à la communauté d'origine de l'auteur-e non pas pour renforcer les liens, mais pour les (re)créer, afin de, justement, *faire* communauté lorsque cette dernière est dissoute ; d'un autre côté, nous soulignerons le besoin d'ajouter une quatrième catégorie à celles proposées par Keen, l'autothéorie se constituant non seulement comme un projet visant à se faire entendre et comprendre par autrui, mais aussi comme un effort de compréhension de soi – dimension centrale, point déclencheur et même méthode de certains projets autothéoriques.

Refaire (le) monde : l'empathie après l'apocalypse

Comme le précise Joëlle Papillon, même si la notion d'autothéorie n'est pas explicitement utilisée dans les littératures autochtones du Canada, elle y est toutefois souvent présente. En effet, les textes autochtones contemporains, terrain de reconstruction de visions du monde invisibilisées, voire détruites par la colonisation, sont traversés par une veine autothéorique qui s'explique aussi par leur appartenance à des cultures non occidentales où la théorie et l'expérience ne sont pas conceptualisées comme séparables, mais où au contraire, elles constituent un binôme, une dyade dont les éléments s'influencent mutuellement. Dans certaines visions du monde des Autochtones du Québec – province dont les onze nations autochtones comptent ensemble 205 010 habitants et constituent, selon

le recensement de 2021, 2,5 % de la population – le vécu apparaît comme une théorie, et la théorie découle directement du vécu. Qui plus est, la littérature autochtone contemporaine écrite au Québec puise sa source dans les principes mêmes de l’autothéorie, bien avant que cette notion, ou d’autres notions similaires, soient proposées par la critique littéraire occidentale. L’essai fondateur de 1976 de l’Innu An Antane Kapesh, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite Sauvagesse*, est, en effet, un texte dans lequel l’écrivaine dénonce le colonialisme et l’écocisme que sa communauté subit, en s’appuyant sur son vécu pour politiser une pensée décoloniale, qui protège et prend soin à la fois de l’environnement et de l’être humain qui fait partie de ce dernier. An Antane Kapesh, par ailleurs cheffe du conseil de bande de Matimekosk de 1965 à 1967, dénonce avec colère et énergie la violence coloniale perpétrée par « le Blanc ». Il s’agit notamment de la sédentarisation des nations nomades ou semi-nomades, de la constitution des réserves et de la création des écoles résidentielles, fermées à la fin du XX^e siècle et où l’on a commis un « génocide culturel » (Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015, 1) teinté de harcèlement émotionnel, physique et sexuel envers les enfants autochtones, et allant jusqu’au viol et au crime.

Comme dans l’œuvre d’An Antane Kapesh, dans la production autothéorique autochtone du Québec, il s’agit souvent de refaire (le) monde après l’« apocalypse », c’est-à-dire la colonisation et la disparition des mondes autochtones tels que ceux-ci existaient avant la sédentarisation forcée. Recréer une communauté passe en l’occurrence par la création d’un espace de prise de conscience du traumatisme et d’expression de la douleur, la colère et l’injustice affective et épistémique vécue aux mains d’autrui. Cela passe aussi, au niveau rhétorique, par ce que Gayatri Spivak appelle « l’essentialisme stratégique » (cf. Landry et MacLean 1996), à savoir la mise en relief des caractéristiques identitaires d’un groupe minoritaire, la réactualisation d’un héritage commun pour renforcer la représentation de soi d’une communauté. Chez l’écrivaine eeyou Virginia Pesemapeo Bordeleau, cette technique est mise au service de la création aussi bien d’une empathie limitée que d’une empathie diplomatique, l’écrivaine s’adressant en même temps aux membres de sa communauté et aux populations allochtones avec lesquelles les nations autochtones coexistent et dont ils partagent le monde. Ainsi, dans son « journal intime et politique », Bordeleau dénonce les effets néfastes du colonialisme en s’adressant aux membres les plus proches de sa communauté, à savoir à sa propre fratrie, dans l’objectif de rendre conscient-e-s ses

nombreux frères et sœurs de la façon dont l'histoire récente a façonné et influencé l'organisation même de leur famille : « Chers frères et sœurs / Vous l'saurez peut-être jamais / À quel point je m'en suis fait pour vous autres / Quand le soir on arrivait de l'école / Avec la maison sale pour nous accueillir / Avec le souper qui était jamais préparé », et d'ajouter « Vous l'saurez peut-être pas que ça vous faisait mal à vous autres aussi » (1984, 30).

Le dialogue avec sa famille, et partant, avec la nation eeyou, se poursuit, l'autrice évoquant la violence physique de son père envers la mère (« Le temps où y battait m'man, par exemple, c'était effrayant ! Je me souviens que vous aviez peur », 1984, 30), à laquelle s'ajoutent l'alcoolisme de la mère qui délègue les tâches et les soins maternels à sa fille aînée, l'autrice du texte (1984, 31), et la négligence et l'absence émotionnelle des deux parents, qui s'avèrent incapables de se montrer présents, empathiques et attentifs aux besoins psychologiques des enfants : « Y étaient occupés, l'un à battre, l'autre à se faire battre. D'ailleurs y vous ont jamais entendus. Jusqu'à temps que j'me fâche » (1984, 30-31). L'écrivaine narre ainsi, par des touches minimalistes, l'histoire de son enfance, qui se superpose à l'histoire de la sédentarisation des Autochtones. L'intime et le politique s'enchevêtrent inextricablement mais subtilement dans le texte, le collectif résonnant constamment en contrepoint au personnel, souvent sous la forme d'allusions et d'une chronologie fracturée entre un « avant » (exprimé à travers l'imparfait de l'indicatif) et un « après » laissant entrevoir un choc violent entre les deux temporalités : « Maman, c'était une femme des bois, une "sauvagesse", comme y l'appelaient. Quand était jeune, avait l'habitude de chasser comme un homme, fille forte parmi les siens. Un jour, a rencontré un beau trappeur blanc passant par là, et j'crois bien qu'y se sont aimés. C'était not' père. Au début, y ont vécu dans le bois, la vie traditionnelle des Indiens » (1984, 32). La décision du père selon laquelle les enfants doivent aller à l'école « des Blancs parce que lui était blanc » (1984, 32) déclenche le renoncement au nomadisme, suivi de la perte des liens avec la communauté et le mode de vie de la mère ; cela entraîne des transformations néfastes, laissant des traces aussi bien sur l'esprit que sur le corps de celle-ci : « M'man arrivait pas à s'habituer à une vie proche de la ville, la culture blanche venait de l'abattre pour de bon, à même sa force de femme comme une chain-saw abat un arbre dans le fin fond des bois, afin d'y bâtir une usine, avec une ville pour aller avec. M'man, avec sa boisson, c'était sa façon à elle de dire "non" » (1984, 32). L'alcoolisme et la dépression de la mère sont des réactions à son déracinement et à la contrainte de vivre d'une façon qui ne corres-

pond pas à sa culture d'origine et à ses besoins, mais qu'elle accepte comme un sacrifice nécessaire pour offrir à ses enfants un avenir dans un contexte colonial. Le déséquilibre de pouvoir entre les populations allochtones et les peuples autochtones du Québec constitue le contexte de cette vie. Cela est rendu explicite dans ce passage faisant allusion non seulement au racisme subi par les Autochtones, mais aussi au cadre légal qui les rend subalternes (Spivak 1988, 271-313), à savoir la Loi sur les Indiens adoptée en 1876 et, après de nombreux amendements, toujours d'actualité en 2024 : « A pouvait pas tellement parler, la loi était pas pour elle, et pas plus pour les autres Indiens qui étaient traités comme des enfants à l'époque. Pis quand t'as pas la langue des plus forts, ben t'es perdant [...] » (1984, 32). Suit la mention des écoles résidentielles, dont les dernières ont fermé leurs portes en 1996 et 1997 ; l'autrice évoque l'obligation, pour les enfants autochtones non métissés, de passer l'année scolaire loin de leur famille, et elle réfléchit au caractère violent et traumatique de cette expérience : « Je voyais mes amis indiens qui étaient obligés d'aller loin dans une école blanche pour tout l'année scolaire ; y r'venaient seulement l'été. Toute l'année scolaire loin de leur famille, ça devait être dur » (1984, 32).

La dimension politique du texte devient encore plus explicite à la fin, quand, faisant écho à la devise du projet éducationnel colonial visant à « tuer l'Indien dans l'enfant », l'autrice révèle la raison de la rédaction de son « journal intime et politique ». Devant la perte des langues autochtones menaçant les communautés du Québec et constituant un véritable « patrimoine en danger » (Drapeau 2011), Bordeleau oppose, dans ce texte de 1983, sa propre résistance et celle des autres Autochtones :

Aujourd'hui, la plupart de nous autres on a perdu la langue de not' mère, faut croire que c'est ce qu'y voulaient. [...] Le cœur m'a fait mal. Pis je m'suis dit : faut faire quequ'chose avant qu'y soit trop tard. Pis j'me rends ben compte que j'suis pas la seule qui s'est dit ça. [...] Vous autres pis moé, on s'occupe chacun à not' manière [...] de rescaper l'Indien en dedans de nous. [...] C'est pour ça qu'avec le rythme, le ton, j'ai envie de vous dire la beauté de not' race, j'ai envie de vous dire en beaux mots ben cordés tout ce qu'elle a dans le cœur de beau pis de grand... (1984, 32)

L'expérience familiale et le vécu donnent donc lieu aussi bien à un engagement en faveur de la justice sociale pour les nations autochtones, qu'à un art poétique expliqué dans les dernières lignes du texte, ou le politique, le poétique et l'intime se rejoignent dans l'intention de la genèse d'une empathie et d'une prise de conscience des Autochtones envers leur propre situation, mais aussi des Allochtones envers les conséquences de projets politiques antihumains. Dans une logique similaire, mais à une autre époque et dans un contexte culturel, social et politique différent, le point de départ et le centre du dernier essai autothéorique de Didier Eribon est lui aussi enraciné dans l'expérience autobiographique familiale de l'auteur, accordant une importance similaire à la figure de la mère.

***Self-empathizing* : écriture autothéorique et compréhension de soi**

L'un des pionniers de l'écriture autothéorique en France, avec son *Retour à Reims* (2009) où il réfléchit sur la notion de classe sociale à la suite de la mort de son père, Didier Eribon revient avec un essai portant cette fois-ci sur sa mère. *Vie, vieillesse et mort d'une femme du peuple* narre l'installation de la mère dans une maison de retraite, l'Ehpad de Fismes, suivie de sa disparition sept semaines plus tard, provoquée par le choc biographique que cette expérience a significé pour elle, et par le « syndrome de glissement » qu'elle a déclenché. Sur ce dernier, l'auteur écrit : « Ce n'est qu'après-coup que je me suis renseigné sur le "syndrome de glissement", puisque c'est bien de cela qu'il s'est agi. Il se caractérise, selon les géiatres français qui ont élaboré cette notion, par un "renoncement à se battre et à déployer toute l'énergie nécessaire pour survivre" » (Eribon 2023, 136). Avant de continuer, Eribon fait référence, en note de bas de page, à un article de Thomas Desmidt de 2019 et à la thèse, datant de 1956, de Jean Carrié, *Les Modes de décès des vieillards à l'hospice*, qui aurait été le premier travail portant sur cette notion : « Dans les articles qui sont consacrés à ce syndrome, je lis qu'il survient après un choc physique ou psychologique lié à une maladie, une opération chirurgicale, un accident, un deuil... Je lis aussi que "l'entrée dans une maison de retraite vécue comme un abandon" figure assez haut dans la liste des "chocs" susceptibles de le déclencher » (2023, 136-137), continue-t-il.

Dès lors, l'ouvrage se constitue comme un réseau de touchantes confessions autobiographiques et de réflexions théoriques agencées de façon à illustrer, mais surtout à comprendre, différentes dimensions de l'expérience que la perte de sa

mère signifie pour son auteur. Plusieurs voix résonnent en harmonie dans le texte, se complétant l'une l'autre dans une polyphonie conférant à l'ouvrage un caractère à la fois profondément personnel et riche du point de vue théorique : la voix du fils devenu orphelin, celle de l'adulte en deuil, et enfin, celle du chercheur et du sociologue conscient non seulement de la dimension intime, mais aussi des couches sociales, culturelles et politiques qui façonnent le vécu. Or, l'un des enjeux de cet appareil autothéorique est la construction d'une empathie pour soi, qui se décline à travers une triple méthodologie, à savoir : l'intersubjectivité entre l'identité et l'altérité, entre la mère et le fils ; l'appel à la théorie devenue méthode d'investigation et de compréhension de l'intime ; et enfin, la création, à travers la pratique de la citation, génératrice par ailleurs d'une dense intertextualité, d'une communauté affective de personnes et de personnages ayant vécu une expérience similaire à celle de l'auteur.

L'ouvrage est ainsi traversé par le fil rouge de l'intersubjectivité reliant la mère au fils. S'il existe des travaux qui mettent un signe d'équivalence entre l'intersubjectivité et l'empathie (Le Run 2014), les deux apparaissent pourtant comme deux processus distincts chez Eribon, où la première reste le cadre de la relation entre deux sujets, alors que la seconde intervient à des moments précis, souvent à travers une intention, un effort affectif et cognitif. La mère et le fils constituent ainsi une dyade où le dernier cherche souvent à se comprendre en comprenant sa mère, l'analyse de l'expérience de celle-ci devenant la clé pour accéder à l'empathie envers soi-même. L'auteur est conscient du caractère sollicitant de ce travail qu'il transforme malgré tout en méthode : « Il me fallait donc m'efforcer de la comprendre, de comprendre ce qu'elle était, pourquoi et comment elle l'était devenue, en mettant de côté mes réactions spontanées de consternation » (2023, 225-226). La compréhension de l'autre exige toutefois chez lui un détour par la théorie, mise au service du développement de l'empathie pour la figure maternelle, comme il le mentionne quand il prend la décision d'installer sa mère dans une maison de retraite : « Je ne savais que penser. J'étais perplexe et triste. Et je me disais qu'il me faudrait relire *La Vieillesse* de Simone de Beauvoir et *La Solitude des mourants* de Norbert Elias pour mieux comprendre la situation et mieux y agir » (2023, 38). La lecture théorique devient ainsi instrument de régulation émotionnelle et cognitive, aide et vecteur d'action. De même, la théorie est évoquée pour expliquer le réel. Par exemple, c'est en faisant appel à la « loi de conservation de la violence sociale » de Bourdieu que l'auteur éclaire le racisme de sa mère :

[...] là où il y a eu violence, il y aura violence ; ceux qui en ont été les victimes la reproduiront sur d'autres. La véhémence de ma mère quand elle regardait la télévision et invectivait ceux qu'elle voyait à l'écran n'avait, je crois, d'autre signification que celle-ci : éternelle inférieure, elle s'accordait à elle-même, par la méditation de ces détestations, le seul sentiment de supériorité qui lui était socialement permis. La dignité tristement distinctive de ne pas appartenir à des catégories à ce point stigmatisées ou stigmatisables que même quelqu'un comme elle pouvait les ostraciser et les insulter. (2023, 226)

En outre, il existe des passages où la mère cherche à créer de l'empathie pour son propre vécu en faisant appel à l'expérience de vie de son fils. Par exemple, même si l'auteur est le seul de ses quatre enfants à être devenu un transfuge de classe, et donc le moins enclin à continuer d'avoir des expériences communes avec la mère, lorsque celle-ci tombe amoureuse alors qu'elle est déjà à la retraite, c'est sur la validation et la compréhension de Didier qu'elle compte. Elle lui révèle ainsi, avant d'en parler à ses frères, l'histoire d'amour qu'elle est en train de vivre : « "Oui, je vais continuer à le voir. Mais je dois être un peu folle quand même, à mon âge [...]" Elle ajouta qu'elle préférerait ne pas en parler à mes frères, car elle était persuadée qu'une telle nouvelle avait tout pour leur déplaire. Elle ne put s'empêcher de leur en parler, néanmoins, un peu plus tard, et de fait, cela leur déplut profondément. » (2023, 140) La raison pour laquelle elle compte sur la compréhension de Didier est sans doute la sexualité de ce dernier, dont le caractère longtemps perçu socialement comme clandestin rapproche non seulement la mère du fils, mais aussi le fils de sa mère, dans un élan empathique réciproque bâti sur un seuil expérientiel commun, comme ce dernier le remarque :

Mais moi qui avais toujours, et dès l'adolescence, expérimenté la stigmatisation et l'ostracisation d'une sexualité – la mienne – qui contrevenait aux cadres normatifs et qui avais construit ma vie en m'organisant de telle sorte que personne ne puisse interférer dans mes choix, je me sentais spontanément solidaire des siens [...]. D'ailleurs, n'était-ce pas parce qu'elle avait deviné ce qu'allait être ma réaction [...] qu'elle m'en avait informé avant d'en informer mes frères ? Elle comptait sur l'approbation immédiate du fils gay, et cela lui avait donné une certaine confiance en elle-même. (2023, 144-145)

Par-delà l'appel à la théorie dans la construction d'un rapport intersubjectif entre la mère et le fils, l'un des traits saillants de l'ouvrage est une intertextualité abondante, les références filmiques et littéraires étant évoquées comme exemples dans le même élan de se rendre empathique envers soi-même. Dans son ouvrage sur l'autothéorie, Lauren Fournier mentionne par ailleurs l'usage de la citation comme méthode de construction d'une filiation, d'une communauté de chercheurs et penseurs dans la lignée de laquelle on s'inscrit (2022, 133-137), ce à quoi les propos de Didier Eribon font effectivement écho : « On se cherche soi-même dans les livres, on cherche à comprendre son propre présent en le reliant au passé, à l'histoire, aux autres nous-mêmes qui nous ont précédés ou qui sont nos contemporains... Toute catégorie dominée, stigmatisée, minoritaire... s'adresse aux livres, aux bibliothèques, aux images et aux représentations disponibles » (2023, 218). La citation relationnelle (Fournier 2022, 133) comme outil de compréhension de soi surprend chez Eribon par sa vaste érudition, par la mobilisation des références cinématographiques et littéraires de l'Europe de l'Ouest et des États-Unis, mais aussi des Caraïbes, de l'Afrique du Sud, de l'Europe centrale et de l'Est, et de l'Asie. En effet, malgré leurs variations culturelles et historiques, la maternité, la filiation, et le rapport entre mère et fils sont des expériences universelles qu'Eribon a en commun avec des écrivains les ayant vécues à des époques et dans des contextes différents. D'Albert Cohen, Annie Ernaux, Édouard Louis, Hélène Cixous et Maryse Condé à James Baldwin, William Faulkner et Samuel Beckett, en passant par l'écrivain hongrois Imre Kertész, le Tchèque Bohumil Hrabal, le Russe Alexandre Soljenitsyne, l'auteur sud-africain J. M. Coetzee ou les Japonais Yasushi Inoué, Shichirō Fukazawa et Shōhei Imamura, des films de Gu Xiaogang, de Ken Loach, de Gilles Perret et François Ruffin et de Keisuke Kinoshita à ceux de Michael Haneke, pour ne mentionner que quelques exemples, les mondes fictionnels évoqués par Eribon deviennent, comme l'écrit Jerome Bruner (2002), des modèles narratifs servant à organiser, à modéliser et à donner sens à l'expérience humaine. La communauté d'élection de l'auteur devient ainsi toute la communauté humaine qui doit passer par la triste et effrayante expérience de se séparer de la mère et d'en faire le deuil, ce qui confère au texte également une empathie narrative diffusée, s'adressant au fond d'humanité commun dans lequel l'auteur puise pour comprendre ce que signifie pour lui cette expérience du deuil.

Conclusions

La production autothéorique des littératures de langue française, en France, au Québec et ailleurs, sert de support pour une meilleure compréhension et théorisation du rapport entre ce que Lauren Fournier appelle l'élan autothéorique et ce que Suzanne Keen désigne par la notion d'empathie narrative. D'une manière générale, les deux textes que nous avons analysés s'inscrivent aussi dans un plus vaste projet de *care* (cf. Laugier 2012), les auteurs mobilisant à des fins mélodramatiques leur expérience intime et la réflexion théorique à laquelle cette dernière donne lieu. Reconstruire une communauté, mieux comprendre l'existence d'une « femme du peuple », dénoncer la violence sociale ou coloniale par ceux l'ayant subie et s'intéresser aux sentiments des orphelins ou à l'expérience du deuil, en rendant ce travail affectif et intellectuel disponible à un lectorat divers, relève en effet d'un acte de réparation d'un monde perçu comme blessé (cf. Pelluchon 2020). Analysant l'expérience de vie de sa mère à travers un vaste et érudit appareil théorique, le texte de Didier Eribon construit une empathie non seulement envers la mère et l'auteur lui-même, mais offre aussi un espace de réflexion et de consolation pour le lectorat, notamment français, transfuge de classe ou non, ayant perdu un être cher et proche.

De même, rédigé en français, le texte de Virginia Pesemapeo Bordeleau s'adresse aussi bien à sa propre communauté, déployant une empathie qui repose sur un fonds expérientiel commun et vise à reconstruire, ne serait-ce qu'au niveau linguistique, un monde et un patrimoine, qu'au lecteur allochtone, à qui il tend un miroir devant les conséquences de ces actions passées. Il repose ainsi également sur la construction de ce que Keen appelle une empathie diplomatique, anticipant la politique de la « vérité et la réconciliation » qui sera mise en place par le gouvernement fédéral bien des années plus tard, par la création d'une commission qui examine les témoignages des survivants des écoles résidentielles évoquées par l'autrice. À travers l'empathie limitée ayant pour objet une communauté, l'empathie pour soi et l'empathie diplomatique, les deux textes analysés tendent donc vers une empathie diffusée, ouvrant ainsi un terrain fertile de réflexion sur la complexité des rapports entre l'enracinement personnel, politique, culturel et sociologique du vécu intime, et l'empathie comme outil mais aussi comme fonction cognitive et processus universel pouvant être mis au service de la cohésion sociale – en l'occurrence à travers l'écriture.

Bibliographie

- Bordeleau Virginia ([1983] 1984) : « Chialage de métisse. Journal intime et politique », *La Vie en rose* mai/1984, 30-32.
- Bruner Jerome (2002) : *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?*, Paris : Retz.
- Drapeau Lynn (dir.) (2011) : *Les Langues autochtones du Québec. Un patrimoine en danger*, Québec : PUQ.
- Eribon Didier (2023) : *Vie, vieillesse et mort d'une femme du peuple*, Paris : Flammarion.
- Fournier Lauren ([2021] 2022) : *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism*, Cambridge (MA) : MIT Press.
- Hutto Daniel et Erik Myin (2024) : *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, Cambridge (MA) : MIT Press.
- Keen Suzanne (2007) : *Empathy and the Novel*, Oxford : Oxford University Press.
- Keen Suzanne (2008) : « Strategic Empathizing : Techniques of Bounded, Ambassadorial, and Broadcast Narrative Empathy », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 82, 477-493.
- Landry Donna et Gerald MacLean (dir.) (1996) : *The Spivak Reader : Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York : Routledge.
- Laugier Sandra (2012) : *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris : Payot.
- Le Run Jean-Louis (2014) : « Intersubjectivité et empathie : les miroirs, la musique et la danse », *Enfances & Psy* 62, 16-28.
- Papillon Joëlle (2023) : « Autothéorie », in Emmanuel Bouju (dir.), *Nouveaux fragments d'un discours théorique. Un lexique littéraire*, <https://doi.org/10.47123/f51e9fed.f5173c0c> [15.09.2024].
- Pelluchon Corine (2020) : *Réparons le monde. Humains, animaux, nature*, Paris : Payot & Rivages.
- Rice Alison (2025) : « Points de repère. Shumona Sinha génère un nouveau genre dans *L'autre nom du bonheur était français* », in Marina Ortrud M. Hertrampf et Diana Mistreanu (dir.), *Postcolonialisme, femmes et migration dans l'œuvre de Shumona Sinha*, Munich : AVM, 183-195.
- Savard-Corbeil Mathilde (2023) : « L'autothéorie comme forme d'engagement de la littérature contemporaine », *Revue critique de*

- fixxion française contemporaine* 27, <http://journals.openedition.org/fixxion/13271> [15.09.2024].
- Spivak Gayatri (1988) : « Can the Subaltern Speak ? », in Cary Nelson et Lawrence Grossberg (dir.) : *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres : Macmillan, 271-313.
- Truth and Reconciliation Commission of Canada (2015) : *Honouring the Truth, Reconciling for the Future : Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, <https://nctr.ca/records/reports/#trc-reports> [15.10.2024].
- Volland Hannah (2023) : « L'écriture de soi comme forme de connaissance », in : *Revue critique de fixxion française contemporaine* 27, <http://journals.openedition.org/fixxion/13456> [15.09.2024].
- Weissmann Dirk (2025) : « Faire corps avec le français, contre l'obsession identitaire et les inégalités raciales, sociales, genrées », in Marina Ortrud M. Hertrampf et Diana Mistreanu (dir.), *Postcolonialisme, femmes et migration dans l'œuvre de Shumona Sinha*, Munich : AVM, 55-65.