

Socio poétiques



Pour citer cet article :

Jean-Marie PRIVAT et Marie SCARPA, « L'ethnocritique de la littérature », *Sociopoétiques* [En ligne], 3 | 2018,

URL : <http://revues-msh.uca.fr/sociopoetiques/index.php?id=181>

DOI : <https://dx.doi.org/10.52497/sociopoetiques.181>



La revue *Sociopoétiques* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

L'Université Clermont Auvergne est l'éditeur de la revue en ligne *Sociopoétiques*.



L'ETHNOCRITIQUE DE LA LITTÉRATURE

Jean-Marie PRIVAT et Marie SCARPA

Centre de recherches sur les médiations, Université de Lorraine

Ce texte de présentation est la synthèse, remaniée et prolongée, de plusieurs documents (voir Marie Scarpa, « L'ethnocritique aujourd'hui », *Actualité de la sociocritique*, Patrick Maurus (dir.), Paris, L'Harmattan, 2013, p. 237-250 et Jean-Marie Privat, « Ethnocritique. Signes de naissance », *Cahiers Figura*, n° 38, 2015, p. 27-42).

Mots-clés : ethnocritique, littérature

L'ethnocritique est une approche critique, pour le dire vite, qui se donne pour objet l'étude de la pluralité culturelle constitutive des œuvres littéraires telle qu'elle peut se manifester dans la configuration d'univers discursifs plus ou moins hétérogènes et hybrides¹. Pensons aux configurations croisées de l'oralité attestée ou inventée et de l'ordre graphique dans la poésie de Rimbaud ou les romans de Joyce, au continuum des modulations entre cultures folkloriques et culture légitime chez Cervantès ou Sand, aux tensions actives entre cosmologies religieuses et profanes dans *La Comédie humaine*, aux interactions dynamiques entre mondes masculins et féminins chez Duras ou Koltès, aux conflits d'affiliation entre pensée sauvage (ou artistique) et logique scientifique chez Zola, ou Carlo Levi, etc. Toute culture vivante est « meslée » (Montaigne), le produit d'incessants *branchements* et de perpétuels réarrangements ou réinventions sémantiques et sémiotiques de ses schèmes, valeurs et imaginaires. L'ethnocritique analyse dans cette perspective la dialogie culturelle à l'œuvre dans les œuvres littéraires.

Cette analyse de l'*intraculture* des œuvres se conçoit selon un travail d'articulation d'une poétique des textes littéraires et d'une ethnologie du symbolique. Elle s'inscrit dans un vaste mouvement épistémologique de relecture des biens symboliques : ethnographie historique du quotidien, micro-histoire et microsociologie des mœurs, anthropologie des cultures orales et des mo(n)des de l'écrit, ethnologie du proche et

1. Le mot, construit sur le modèle de psychocritique, mythocritique ou sociocritique, apparaît sous la plume de Jean-Marie Privat en 1988. On trouvera sur notre site www.ethnocritique.com (en cours de mise à jour) la bibliographie à peu près complète de l'ethnocritique.

du présent voire ethnologie de soi et du semblable. Du côté de la théorie littéraire, la génétique textuelle, les travaux sur la dynamique des genres, la polyphonie et le dialogisme, l'analyse du discours, l'histoire culturelle (et de manière générale, le recours plus assumé aux sciences humaines), permettent de reconsidérer l'hypothétique « clôture » autotélique du texte. Ainsi la voie semble-t-elle ouverte pour une lecture de la littérature attentive à la culture de l'œuvre (et non simplement à la culture dans l'œuvre). Revenons plus précisément sur les « conditions de production » de notre démarche et son « moment ».

Signes de naissance

Une hypothèse heuristique naît de/dans une configuration scientifique et culturelle qui s'inscrit elle-même dans une relative longue durée intellectuelle et politique.

Les signes du temps

Partons du partage épistémologique dans le territoire des sciences de la culture qui a fondé jadis une division du travail de recherche à l'interne des sciences du texte (et de la textualité littéraire). Une partition historique dans nos frontières disciplinaires s'est en effet opérée au XIX^e siècle et la butte-témoin en est observable à vif dans les publications de la *Société de Linguistique de Paris*. L'article premier de ses premiers statuts officiels (1866) ouvre à une forme de science générale de la culture : « La Société de Linguistique a pour but l'étude des langues, celles des légendes, traditions, coutumes, documents, pouvant éclairer la science ethnographique. Tout autre objet d'études est rigoureusement interdit². »

Cette approche est certes datée mais elle impliquait une conception systémique et comparative des faits culturels qui ne sépare pas dans son principe le discursif de l'inter-discursif, ne segmente pas la praxis langagière et son énonciation sociale, n'isole même pas la *pensée sauvage* du monde de l'écrit. Or, dix ans plus tard exactement (1876), paraissent de nouveaux statuts (« approuvée par le Conseil d'État ») qui institueront la linguistique moderne comme discipline à part entière, autonome et inventive : « Art. 1 – La Société de Linguistique a pour objet l'étude des langues et l'histoire du langage. Tout autre sujet d'études est rigoureusement interdit. » Il en sera bien fini alors d'une approche compréhensive des univers symboliques qui vit Gaston Paris faire paraître dans les Mémoires de la dite Société *Le Petit Poucet et la Grande Ourse* (1868) et Michel Bréal publier des *Mélanges de mythologie et de linguistique* (1882). Le paradigme philologico-culturel et son exploration (aventureuse) des richesses anthropologiques de la langue et des discours avaient fait leur temps.

2. L'histoire des idées a surtout retenu l'article 2 (qui glose l'*interdit* de l'article 1) : « La Société n'admet aucune communication concernant, soit l'origine du langage, soit la création d'une langue universelle. »

C'est d'un autre monde épistémologique que vint la réunion des approches ethnographiques et textuelles. Prenons l'exemple de Vladimir Propp, ses études sémio-historiques des systèmes culturels et leurs manifestations fictionnelles. Propp narratologue (*La Morphologie des contes*) se double en fait d'un Propp folkloriste (*Les Racines historiques du conte merveilleux*). Or, on sait combien la variante formaliste a non seulement occulté en France les études culturelles des corpus folkloriques, mais aussi comment elle s'est imposée comme source et ressource de la modernité critique... quitte à *déculter* la littérature. Mais c'est peut-être avec Roman Jakobson (et son immense prestige intellectuel) que les liens sont vraiment sinon définitivement renoués – « entreprendre l'étude de l'art du langage sous tous ses aspects et dans toute son étendue » – au terme d'une très fameuse contribution significativement intitulée « Linguistique et poétique³ » : « Chacun de nous ici [...] a définitivement compris qu'un linguiste sourd à la fonction poétique comme un spécialiste de la littérature indifférent aux problèmes et ignorant des méthodes linguistiques sont d'ores et déjà, l'un et l'autre, de flagrants anachronismes. »

L'ethnocritique naissante s'est volontiers affiliée à cette conclusion programmatique qui renvoie aux hypothèses partagées des linguistes et des anthropologues : « le langage et la culture s'impliquent mutuellement [...], la linguistique est étroitement liée à l'anthropologie culturelle⁴. » Ces perspectives sémio-culturelles ne suffirent pas toutefois à dépasser le primat attaché *de facto* à l'analyse des structures formelles du discours et des énoncés (plus qu'au dialogisme interne et à l'hétérophonie constitutive du discours littéraire), ou encore à l'héritage des traits de civilisation dans la langue (plus qu'à l'imaginaire culturel des fictions⁵). Mais un horizon de travail était dessiné : Propp comme Jakobson et même les mythologues de la culture à l'ancienne mode eurent ainsi la vertu peu commune d'aider à s'extraire de l'académisme mental des problématiques et de l'orthodoxie lettrée des corpus.

Le système des signes

C'est sous l'effet conjugué des théories dynamiques de la culture dans les sciences sociales et des théories du sujet polyphonique dans les sciences humaines que l'ethno-

-
3. Ce chapitre des *Essais de linguistique générale* (Paris, Seuil, 1963) a son origine dans un congrès international sur le style tenu en 1960 à l'Université d'Indiana (où la folkloristique contemporaine rayonne) et qui réunit des linguistes, des anthropologues, des psychologues et des critiques littéraires.
 4. Roman Jakobson, « Le langage commun des linguistes et des anthropologues », in *Essais de linguistique générale, op. cit.*, p. 27. Claude Lévi-Strauss, « Linguistique et anthropologie », *Anthropologie structurale* [1958], Paris, Plon, 1974, p. 83-97: « Le langage est une partie de la culture [...]. Rappelons-nous la définition célèbre de Tylor, pour qui la culture est un ensemble complexe comprenant l'outillage, les institutions, les croyances, les coutumes et aussi bien entendu, la langue. »
 5. S'il ne fallait donner qu'un seul exemple (ou contre-exemple...), ce serait évidemment le trop fameux exercice structuralo-formel d'analyse du poème de Baudelaire *Les Chats* rédigé par Jakobson et Lévi-Strauss, *L'Homme*, 1962, t. 2 no 1, p. 5-21 /web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1962_num_2_1_366446

critique a pu s'éloigner des conceptions documentaires ou pittoresques de la culture du texte et travailler à saisir les ethno-logiques (plus ou moins) inventives du récit.

Au risque d'une perspective trop cavalière, passons en revue quelques-unes de ces théories de référence qui chacune à leur manière ouvre au processus de dialogie culturelle.

— La théorie psychanalytique de Freud participe sur un mode latent ou patent depuis le début de ce dialogisme intégratif qui paraît consubstantiel à l'ethnocritique. Ainsi les notions d'hétérogénéité constitutive du sujet ou de travail inconscient du texte et du lecteur à l'écoute des signes sont proches de notre exploration de l'hybridité culturelle des cosmologies fictionnelles. Et un même décentrement intellectuel — une *exotopie* productrice dirait Bakhtine — s'impose pour exotiser le quotidien sans scotomiser sa familière étrangeté.

— Si l'ethnocritique s'intéresse aux variations culturelles et à leur architecture discursive, c'est aussi parce qu'elle dispose d'une théorie politique de la culture qui considère les altérités culturelles et les folklores indigènes non comme de pures et simples formations idéologiques (erreurs populaires, stupides préjugés, superstitions obscurantistes, croyances de bonnes femmes, etc.), mais comme autant de « conceptions du monde et de la vie », selon la formule de Gramsci. Cette culture folklorique, frontale ou interstitielle, labile et oppositive, pour le meilleur ou pour le pire, à la pensée officielle et dominante, bref cette « philosophie spontanée » incorporée se manifeste dans des configurations symboliques et historiques propres aux classes subalternes et instrumentales. Mais ce « sens commun » qui accompagne les jeux et enjeux de l'histoire ne saurait être monologique : « Le peuple n'est pas une collectivité homogène de culture, mais présente des stratifications culturelles nombreuses combinées de manière variable⁶. » Ainsi « le folklore ne doit pas être conçu comme une bizarrerie, une étrangeté, un élément pittoresque, mais comme une chose très sérieuse et qu'il faut prendre au sérieux. » Le Rimbaud d'*Une saison en enfer* nous y invitait déjà, en sa révolte poétique :

J'aimais les peintures idiotes, dessus de portes, décors, toiles de saltimbanques, enseignes, enluminures populaires ; la littérature démodée, latin d'église, livres érotiques sans orthographe, romans de nos aïeules, contes de fées, petits livres de l'enfance, opéras vieux, refrains niais, rythmes naïfs. (*Alchimie du verbe*, 1873).

— Même si dans son « George Sand folkloriste » (*Mercur de France*, 1er juin 1926, p. 371-384), Arnold Van Gennep s'expose particulièrement à la critique gramscienne en ce qu'il tend à réduire l'événement littéraire à un document d'archéologie de la culture, sa théorie des rites de passage et son ethnographie calendaire et cyclique ont puissamment fécondé les recherches ultérieures en ethnocritique. Et si dans l'œuvre

6. Antonio Gramsci, « Osservazioni sul folclore », in *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino, 1950, p. 215-221. Pour une introduction aux conceptions gramsciennes sur le folklore, voir Alberto M. Cirese, « Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore », *Dialectiques*, no 4-5, 1974, p. 83-100.

immense et multiforme de Pierre Bourdieu, il fallait retenir quelques points décisifs pour les débuts de l'ethnocritique ce serait sans doute l'ethnographie des cultures paysannes et dominées (ici béarnaises, là kabyles) qui ouvrent à la compréhension de systèmes symboliques participant latéralement ou plus substantiellement de la polyphonie du roman en régime réaliste⁷ ; et ce serait aussi sur un plan plus général et plus épistémologique ses réflexions sur le logocentrisme académique qui s'expose à deux erreurs d'analyse : « *l'ethnologisme* qui ignore le fait de la réinterprétation savante, et la neutralisation académique qui, entrant de plain-pied dans la logique lettrée de la réinterprétation, ignore le fonds rituel [...] »⁸. Il convient en effet de veiller à ce qu'une telle lecture *ethnologiste* ne laisse échapper « tout ce que le récit doit à la réinterprétation que son auteur fait subir aux éléments primaires [...] ». Ils reçoivent en effet « un nouveau sens de leur insertion dans le système de relations constitutif de l'œuvre [...]. On ne peut donc, sans opérer une réduction injustifiable, traiter les traits culturels qu'une œuvre mobilise comme de simples éléments d'information ethnographique ».

— Les travaux critiques (critiques d'un possible légitimisme implicite des analyses *distinctives* de Bourdieu) de Claude Grignon et Jean-Claude Passeron constituèrent d'autres garde-fous épistémologiques et surtout d'autres outils extrêmement précieux pour la compréhension sociologique de « l'altérité domestique », familière voire intime. *Le Savant et le populaire*⁹ contribua de façon décisive à penser la subtile approche dialectique des effets de la domination symbolique (« analyse idéologique ») et des modes de cohérence interne des subcultures (« analyse culturelle »), plus encore peut-être à clarifier en théorie les hypothèses sur la circulation dissymétrique des schèmes culturels et des interactions entre configurations imaginaires. Le choix n'est donc pas/plus entre, d'une part, la théorie romantique ou populiste qui place la culture populaire à l'origine (archaïque) de toute création culturelle (la langue par exemple ne serait dans cette perspective qu'une complexification savante du parler natif, dru et naïf, du peuple) et le modèle aristocratique et misérabiliste qui voudrait que toutes les formes de la culture circulent de haut en bas, des hauts-lieux de la légitimité socio-symbolique vers les bas-fonds où ces mêmes formes se déforment irrémédiablement... La littérature n'échappe pas nécessairement aux différentes formes de l'échange inégal et tire même souvent profit(s) de l'asymétrie des échanges symboliques, puisant à la fois dans « l'indignité culturelle des pratiques dominées » la

7. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

8. Pierre Bourdieu, « Lecture, lecteurs, lettrés, littérature », in *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 132-143. Bourdieu tiendra le même raisonnement à propos des mythes : « Le mytho-poète devient mythologue [...]. Le mythe cesse d'être une solution pratique à des problèmes pratiques pour devenir une solution intellectuelle à des problèmes intellectuels. »

9. Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Hautes Études – Gallimard – Le Seuil, 1989.

plus-value de sa propre supériorité et le crédit inestimable du pouvoir de réhabilitation de pratiques autrement indignes¹⁰.

— Le travail de Claude Lévi-Strauss fut enfin une référence constante pour accéder à la texture du symbolique (*vs* l'illusion référentielle) et au pluri-codage des systèmes de signification (*vs* l'encodage positiviste). Cette coalescence d'une science du concret et d'une sagesse de l'intelligible propre aux discours mythico-poétiques (ou magico-religieuses) informe souvent en fait la *pensée sauvage*¹¹ des cosmologies fictionnelles, leurs systèmes de créance ou leurs imaginaires sémantiques, « nonobstant les efforts de la pensée analytique pour les subdiviser » en univers relativement autonomes ou purement métaphoriques¹².

Toutefois, ces savoirs experts qui captent les sources et ressources vives de la culture humaine sont plus en quête d'invariants dans la variation (le prestige des motifs, des structures, des modélisations) et semblent plus captivés par le jeu des altérités culturelles que par les hybridations constitutives de la textualité et leurs architectures littéraires. Aussi peut-on dire que le travail de transferts de paradigmes et d'adéquation des problématiques à la littérature restait à faire...

La signifiante culturelle des œuvres

Un premier ensemble de travaux d'analyses anthropologiques de corpus littéraires considérés pour eux-mêmes fut sans conteste l'apport d'antiquisants et de médiévistes qui n'envisageaient plus les discours comme de précieux témoignages du passé dont il convenait d'établir la lettre ou de rétablir l'esprit, mais comme des univers structurés de signes organisés selon des *imaginaires culturels* que le chercheur en sciences humaines et sociales pouvait cartographier et interpréter.

L'anthropologie historique des discours comme systèmes culturels

Cette anthropologie résolument structuraliste et textualiste se proposait de « cerner précisément les écarts entre types différents de discours, écarts dans le vocabulaire, les modes de composition, les articulations syntaxiques, les procédures narratives, les techniques de mise en relation par le texte des valeurs sémantiques¹³ ». Cette précise et précieuse attention aux moindres « détails du texte » s'oriente selon une épistémologie et une méthodologie qui distinguent des formes, des modalités et des enjeux de discours. Le mythologue peut ainsi choisir de s'attaquer à une œuvre unique, la *Théogonie* d'Hésiode par exemple, « texte pris dans son tout, systématiquement

10. Pour un exemple de ce « droit de cuissage symbolique » à l'œuvre en littérature, voir Jean-Marie Privat, « L'acculture », in *Bovary/Charivari. Essai d'ethno-critique*, Paris, CNRS Édition, 1994, p. 7-16.

11. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 et par exemple les « petites mythologiques ».

12. Id., *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 255.

13. Jean-Pierre Vernant, *Religion grecque, religions antiques*. Leçon inaugurale de la chaire d'études comparées des religions antiques, Collège de France, 5 décembre 1975. Publiée in *Religions, histoires, raisons*, Paris, La Découverte, 10/18, 2006, p. 5-34.

composé et élaboré par son auteur » ; il peut aussi constituer un « vaste corpus thématique englobant toutes les versions des différents mythes [...], en y intégrant leur axiologie dans la représentation courante » ; il peut enfin se situer à un niveau d'abstraction plus élevé, en construisant des « modèles généraux » pour examiner – « à titre d'exercice expérimental » pour reprendre l'expression de Vernant – dans quelle mesure ce cadre peut s'appliquer à des ensembles mythiques à première vue privés de tout lien les uns avec les autres. L'anthropologie historique des systèmes de croyance (les mantiques, le royaume des morts), des pratiques rituelles (l'initiation juvénile, la liminarité), des espaces symboliques (la *domus*, l'*ager* et le *saltus*), etc. nous a ainsi éclairés sur « la belle mort ou le cadavre outragé¹⁴ » (les rites de passage), sur le « tyran boiteux¹⁵ » (la dissymétrie symbolique) ou encore sur le « chasseur noir¹⁶ » (*faire les hommes*). Il faudrait en dire autant sinon plus encore des travaux sur le « long Moyen Âge » qui ouvrit à l'anthropologie historique le champ des héritages culturels occidentaux. « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois » (1974) co-écrit par Pierre Vidal-Naquet et Jacques Le Goff fait figure de contribution exemplaire d'une lecture anthropologique à la croisée de l'histoire sociale, de l'ethnographie des mentalités et de l'étude des formes artistiques¹⁷. L'ethnocritique trouve une grande stimulation intellectuelle dans ce type d'explorations de la pensée mythico-poétique indigène et de quelques-unes de ses figures totémiques (songeons à la mythologie de *Mélusine* en ses avatars littéraires¹⁸) ; et non moins d'interrogations heuristiques dans les reconstructions dissidentes et hétérodoxes d'un Claude Gaignebet à propos du folklore calendaire de Carnaval chez Rabelais (et Brueghel) ou dans la tradition orale des savoirs obscènes des enfants¹⁹, cette altérité du (toujours) proche. Cette anthropologie historique des discours comme systèmes culturels convergeait aussi avec les perspectives et les problématiques des processus de civilisation, aussi bien la « mutation anthropologique » que constitua le passage

14. Jean-Pierre Vernant, « La belle mort et le cadavre outragé » [1982], in *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1996, p. 41-79.

15. Jean-Pierre Vernant, « Le Tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre », in *Le Temps de la réflexion*, II, Paris, Gallimard, 1981, p. 235-255.

16. Pierre Vidal-Naquet, « Retour au chasseur noir » [1989], in *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, Seuil, 1992, p. 179-214.

17. Jacques Le Goff et Pierre Vidal-Naquet, « Lévi-Strauss... », in *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 151-187 (publié d'abord dans *Critique*, no 325, 1974).

18. Jacques Le Goff et Emmanuel Le Roy Ladurie, « Mélusine maternelle et défricheuse », *Annales E.S.C.*, no 3-4, 1971, p. 587-622. Les préfaces de Le Roy Ladurie à tel ou tel roman de Balzac (*Le Médecin de campagne*) et de Zola (*La Terre*) ont joué leur rôle en quelque façon dans la légitimation intellectuelle d'un regard culturologique sur les fictions modernes, d'autant que le traitement latéral des données textuelles et des constructions narratives laissaient libre le champ libre à une analyse de la poétique culturelle des œuvres...

19. Claude Gaignebet, *Le Folklore obscène des enfants*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1980 et *Le carnaval : essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974.

d'une culture commune orale à une culture écrite impériale²⁰ que la civilisation des mœurs et des corps dans l'ordre du bio-symbolique²¹.

L'anthropologie compréhensive des discours comme systèmes symboliques

Mais l'impulsion décisive donnée à notre démarche vint de sa rencontre avec les travaux des ethnologues de la France contemporaine, qui présentaient l'intérêt majeur d'inscrire la parole coutumière²² ou ordinaire²³ au cœur de leurs enquêtes. Les façons d'analyser d'Yvonne Verdier mettaient en relation de co-occurrence l'univers des contes (oraux) et le monde familial des rôles socio-rituels, approche réticulaire plus que classiquement spéculaire où tel motif littéraire folklorique n'apparaît plus comme fantaisiste ou obscur et archaïque, mais comme culturellement motivé sinon régi par telles pratiques artisanales vivantes, par exemple. Cette intelligence ethnologique des constructions symboliques dans les univers praxiques et surtout cette découverte des règles culturelles dans l'économie des textes littéraires trouvera son modèle dans les analyses ethno-littéraires du grand cycle des romans de Thomas Hardy où l'écrivain met en scène les rustiques d'un Wessex imaginaire²⁴. La littérature apparaît dès lors comme un savoir sur la société certes mais aussi comme un savoir de la société, à condition de quêter non le dévoilement d'un sens crypté ou local, mais le déploiement de l'infime et le rayonnement sémantique d'une cosmologie dans l'engendrement du récit. Cette poétique de l'ethnographie et cette ethnographie d'une poétique se retrouvent l'une et l'autre dans les contributions théoriques²⁵ de Daniel Fabre qui s'intéressa très tôt à l'émergence de l'écriture dans les sociétés de l'oralité et dont une partie des travaux concernaient dès cette époque l'anthropologie de la littérature et de l'écrivain²⁶.

20. François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit, 1977.

21. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Voir par exemple Marie Scarpa, *Le Carnaval des Halles. Une ethnocritique du Ventre de Paris de Zola*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Littérature », 2000 et « *Le Ventre de Paris est-il un roman bien civilisé ?* », *Norbert Elias et l'anthropologie*, "Nous sommes tous si étranges...", Sophie Chevalier et Jean-Marie Privat (dir.), CNRS Éditions, coll. « Anthropologie », 2004, p. 196-203. Voir aussi Jean-Marie Privat « Elias, Bakhtine et la littérature », *Norbert Elias et l'anthropologie*, *op. cit.*, p. 185-195.

22. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

23. Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979. Voir aussi Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud, *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH, 1992.

24. Yvonne Verdier, *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, précédé de *Du rite au roman* par Claudine Fabre-Vassas et Daniel Fabre, Paris, Gallimard, 1995.

25. Claudine Fabre-Vassas et Daniel Fabre, « L'ethnologie du symbolique : situation et perspectives », in *Ethnologies en miroir*, Isaac Chiva et Utz Jeggle (dir.), Paris, MSH, 1987, p. 123-138.

26. Daniel Fabre, « Carlo Levi au pays du temps », *L'Homme*, 1990, XXX (2), p. 50-74, parmi tant d'autres contributions. Pour se faire une idée de la recherche en anthropologie de la littérature dans les années 1980, on peut se reporter à *L'Homme*, « Littérature et anthropologie », no 111-112, 1989.

La poétique culturelle des œuvres

S'il est vrai que pendant longtemps « la linguistique et la stylistique ont cherché avant tout *l'unité dans la variété*²⁷ » on peut dire que dès le début l'ethnocritique s'est fixé comme programme descriptif et interprétatif d'être attentive à *la variété dans l'unité*, à l'hétérogénéité culturelle dans l'unité formelle de l'œuvre. La dynamique de ce qu'on appellera bientôt la *poétique culturelle* du texte suppose un intérêt non exclusif évidemment mais marqué toutefois pour trois modes de signification que nous désignons ici par les termes plus ou moins néologiques de plurilogie, micrologie et dialogie. La *plurilogie* c'est en somme l'étoilement du sens et non son étiolement :

Le texte dans sa masse est comparable à un ciel, plat et profond à la fois, lisse, sans bords et sans repères ; tel l'augure y découpant du bout de son bâton un rectangle fictif pour y interroger selon certains principes le vol des oiseaux, le commentateur trace le long du texte des zones de lecture, afin d'y observer la migration du sens, l'affleurement des codes, le passage des citations²⁸.

Ce travail pluriel de la signification se déploie du signifiant graphique et phonique jusqu'aux structures symboliques qui configurent l'intraculture du texte littéraire. L'hypothèse d'un *charbovari* flaubertien n'en serait que le premier exemple²⁹. La *micrologie* se focalise sur des phénomènes scripturaux qui renvoient aussi bien aux variations labiles avant-textuelles qu'aux stratégies narratives qui en littérature s'ancrent dans ce que Carlo Ginzburg a appelé pour les sciences humaines *le paradigme indiciaire*. Il résume son propos dans une sorte de fable épistémique :

Pendant des millénaires l'homme a été un chasseur. Au cours de poursuites innombrables, il a appris à reconstruire les formes et les mouvements de proies invisibles à partir des empreintes inscrites dans la boue [...]. Il a appris à accomplir des opérations mentales complexes avec une rapidité foudroyante dans l'épaisseur d'un fourré ou dans une clairière pleine d'embûches [...]. Peut-être l'idée même de narration est-elle née dans une société de chasseurs de l'expérience du déchiffrement des traces [...]. Le chasseur aurait été ainsi le premier à "raconter une histoire" [...]³⁰.

Cette structuration/scrutation sémiotique du texte écrit et lu nous fait songer à la quête saussurienne³¹ d'un hypotexte culturel que la pensée sauvage de la littérature bricolerait. Ou encore au(x) subtexte(s) que M. Riffaterre cherche à identifier dans l'économie matricielle et figurale d'un récit : *A subtext is always structured on a polar*

27. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 97.

28. Roland Barthes, « Le texte étoilé », *S/Z*, Paris, Seuil, 1970, p. 20-21.

29. Jean-Marie Privat, *Bovary/Charivari*, *op. cit.*

30. Carlo Ginzburg, « Traces », in *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, nouvelle édition, Lagrasse, Verdier/poche, 2010, p. 233 et sqq.

31. Jean Starobinski, *Les Mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Paris, Gallimard, 1971.

*opposition between a relatively unimportant topic and a wide-ranging hermeneutic function*³².

La dialogie enfin et surtout comme ensemble des rapports dialogiques intertextuels et intratextuels constitutifs de l'œuvre. Dans cette perspective typiquement bakhtinienne, les énoncés littéraires sont perçus comme autant de « micromondes³³ » qui stylisent des univers verbaux à la fois hybrides, composites et singuliers. On comprend combien ont pu alors nous paraître intellectuellement et politiquement stimulantes les conséquences programmatiques et méthodologiques que Bakhtine ne manquait pas de tirer de ses propositions et prises de position : « La littérature fait indissociablement partie de la culture [...]. L'action intense qu'exerce la culture (principalement celle des couches profondes, populaires) et qui détermine l'œuvre d'un écrivain est restée inexplorée et, souvent totalement insoupçonnée [...]. »

Les doubles conclusions, négative pour l'une, positive pour l'autre, sont sans appel : « On s'interdit ainsi l'accès à la profondeur des grandes œuvres. La littérature prend l'allure d'une chose insignifiante, frivole³⁴. »

« Une explication des structures symboliques a besoin de s'enfoncer dans l'infinité des sens symboliques³⁵. »

Bien sûr, la facilité aurait été de se laisser porter par l'air idéologique du temps et de réduire l'idiolecte culturel de l'œuvre à ses seules dimensions folklorico-liturgiques. La tentation interprétative était réelle dans la mesure où mettre en évidence la présence structurante de traits folkloriques ou de séquences liturgiques devient presque un jeu d'enfants, un jeu où l'on gagne à tout coup tant les cultures folkloriques et religieuses sont absentes de l'horizon mental de l'*homo academicus* contemporain (français) dans sa variante lettrée et « moderne ». L'autre danger herméneutique serait de réduire de fait la polyphonie culturelle des œuvres à une sorte de simple et séduisante biphonie oxymorique, et ce dans le sillage de la réception dominante des études culturelles de Bakhtine³⁶ ou à l'imitation de travaux fameux d'historiens de la littérature sur les traditions « populaires » (au pluriel) dans la culture savante (au singulier)³⁷. Les réflexions épistémologiques et méthodologiques d'un Greimas ont pu aider l'ethnocritique naissante à cadrer avec quelque pertinence son champ d'investigation et de problématisation. En effet, les contributions du sémioticien des cultures et des littératures

32. Michael Riffaterre, « Symbolic Systems in Narrative », in *Fictional Truth*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 53-83.

33. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit., p. 181.

34. *Id.*, « Les études littéraires aujourd'hui » [1970], op. cit., p. 342-343.

35. *Ibid.*, « Remarques sur l'épistémologie des sciences humaines », op. cit., p. 382.

36. Mikhaïl Bakhtine, *François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1982.

37. À titre d'exemple, Marc Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard, 1968 (rééd. En 1977 en TEL/Gallimard et précédé d'un long débat entre l'auteur et deux célèbres historiens des mentalités, Jacques Le Goff et Emmanuel Le Roy Ladurie, p. II-XXX) et Paul Bénichou, *Nerval et la chanson folklorique*, Paris, Corti, 1970.

(genres, motifs, niveaux d'analyse, codages de l'oralité, etc.)³⁸ présentent l'intérêt de tracer par exemple les différences structurelles entre cultures ethno-sémiotiques (la praxis syncrétique, orale et communautaire) et cultures socio-sémiotiques (le logos plus analytique, écrit et individuel)³⁹ et de viser à poser en termes rationnels (et non plus historiciste ou romantique) et relationnels l'appropriation de l'altérité culturelle relative de l'une par l'autre. Dans le même temps (des débuts...), nous nous sommes risqués à mettre un semblant d'ordre « pédagogique » dans la lecture proprement ethnocritique cette fois en la dépliant en quatre étapes (ethnographie du contexte, ethnologie du texte, ethnocritique de l'opus, auto-ethnologie du lecteur⁴⁰) ; puis, au fil des chantiers, explorant de nouveaux territoires (des romans « réalistes » du XIXe siècle à d'autres genres et d'autres époques⁴¹) et de nouveaux concepts (comme dans tout *work in progress*) à tenter d'approfondir notre sillon méthodologique et théorique.

Horizons ethnocritiques

Peut-être convient-il déjà, pour nous *situer*, de tracer quelques frontières rapides dans le champ complexe des anthropologies/ques de la littérature.

De l'anthropologie du littéraire à l'ethnocritique

La littérature et l'anthropologie sont des disciplines intimement liées et depuis longtemps. Comme l'écrit Alain Viala dans la notice « Anthropologie » du *Dictionnaire du littéraire* :

[...] Le rapport de l'anthropologie à la littérature peut s'entendre de deux façons : pour éclairer une conception de l'homme et de ses comportements exprimés dans les

38. Algirdas Julien Greimas, « La littérature ethnique », in *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, p. 189-216. On aura observé à quel point l'ambiguïté du titre de la contribution a pu en limiter la visibilité et en parasiter la diffusion dans la communauté scientifique. Au terme de ce parcours rétrospectif, comment ne pas rappeler que constante fut/est aussi la nécessité de dialoguer avec la pensée d'un Foucault ou d'un de Certeau ?

39. *Id.*, « Réflexions sur les objets ethno-sémiotiques » (1971), in *Sémiotique...*, *op. cit.*, p. 175-185.

40. Jean-Marie Privat, « Ethno-critique et lecture littéraire », Jean-Louis Dufays, Louis Gemenne et Dominique Ledur, *Pour une lecture littéraire, 2, Bilan et confrontation*, Bruxelles, De Boeck-Duculot, 1996, p. 76-82.

41. Notre collection *EthnocritiqueS-Anthropologie de la littérature et des arts* (Presses universitaires de Nancy-EDULOR) peut donner déjà une idée de la variété de nos corpus, d'une ethnocritique d'*Aline* de Ramuz par Fr. Doumazane Ménand (2013) à celle des *Misérables* par Guillaume Drouet (2012) ou d'*Osnabrück* de Cixous par Alice Delmotte (2018) mais aussi de telle toile peinte de Miro (par Véronique Cnockaert) ou d'Hantaï (Marie-Christine Vinson), études que l'on trouvera dans *A l'œuvre l'œuvrier*, volume collectif paru sous la direction de Jean-Marie Privat et Sophie Ménard en 2017.

textes, et pour analyser le littéraire comme une des composantes de l'anthropologie culturelle⁴².

À ce niveau où l'on tend au fond à considérer « la littérature *comme* anthropologie », on s'intéresse aux « vérités » qu'elle peut délivrer sur le fait humain (pour le dire vite, des *Essais* de Montaigne aux raisons de la fiction par exemple⁴³). Si l'on resserre la focale et qu'on se place au plan des relations entre l'anthropologie (ou l'ethnologie) et la littérature, les études concernent cette dernière en tant qu'elle permet plutôt au spécialiste des sciences sociales (au sens large) d'avancer dans la connaissance qu'il a des sociétés qu'il étudie (la littérature documente ou révèle en somme). Elle lui donne aussi des outils et des concepts pour penser et théoriser sa discipline et son (propre) « discours de la méthode » jusqu'aux enjeux de mise en écriture de la *chose vue* et entendue. En réception, les sciences humaines et sociales ont pu interroger aussi ses rôles et fonctions dans la construction des identités (régionales, nationales, sociales, individuelles), dans les phénomènes de patrimonialisation, à partir du moment surtout où l'on assiste dans les sociétés européennes occidentales au « sacre de l'écrivain » (selon l'expression de Paul Bénichou) et à un « transfert de sacralité » dans le champ des arts et de la culture⁴⁴.

Si l'ethnocritique ne peut qu'être concernée par toutes ces questions, elle se situe plus spécifiquement à un troisième niveau, qui est celui des lectures anthropologiques de la littérature, soit des paradigmes critiques de type herméneutique (qui se proposent d'interpréter la littérature et ses effets de sens, avec tous les risques – assumés – que suppose l'emploi de ce genre de termes) recourant à l'anthropologie sociale ou culturelle. Force est de constater que ces approches sont diverses et qu'elles coexistent de manière relativement autonome. Que l'on pense à la mythocritique dans la foulée des travaux sur « les structures anthropologiques de l'imaginaire » de Gilbert Durand, aux études girardiennes (et l'immense succès d'un essai comme *Le Bouc émissaire*) ; que l'on pense aussi à tout ce pan de la recherche qui tend à dégager l'importance des cultures dites « minoritaires » et des différentes sortes de « métissage » au sein des œuvres – les *folk studies*, les *native studies*, les *cultural studies* etc. Si ces derniers paradigmes ont surtout marqué les études littéraires anglo-saxonnes, en France (et en Europe) on les voit émerger ces dernières années, à côté d'autres travaux de recherche plus spécialisés, en littératures populaires ou en littérature comparée par

42. Paul Aron, Denis Saint-Jacques, Alain Viala (dir.), *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

43. C'est dans ce sens que s'orientent par exemple les travaux de J.-M. Schaeffer, depuis *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Seuil, 1999. On peut penser aussi à J. Bruner, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?*, Paris, Retz, 2002 ou au no de la revue *L'Homme*, « Vérités de la fiction », no 175-176, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005.

44. On trouvera dans certains de nos travaux antérieurs un développement illustré de tous ces aspects de la question. On peut se reporter aussi à *Savoirs romantiques*, sous la direction de Daniel Fabre et Jean-Marie Privat et à *Le Moment réaliste*, sous la direction de Daniel Fabre et Marie Scarpa, parus respectivement en 2010 et 2017 dans notre collection *Ethnocritiques*.

exemple (ainsi à l'ENS Lyon le récent projet de recherches « Littératures et savoirs anthropologiques »). Il nous manque ici une véritable cartographie de ce champ (en France comme à l'étranger), qui inclurait les sociocritiques/poétiques (nous y reviendrons rapidement à la fin de notre présentation). On peut toutefois avancer déjà que notre approche, dont on vient de donner l'archéologie et les affiliations majeures, se situerait entre les deux grandes tendances que nous venons de dessiner : s'intéressant à la culture, toujours locale et particulière, *du* texte (et non *dans* le texte), elle n'est pas à la recherche des universaux de culture (les grandes structures anthropologiques ou les contenus mythiques expressifs), elle ne se définit pas comme interculturelle non plus puisque son objet est l'analyse des variations intraculturelles en tant qu'elles construisent la poétique du texte littéraire. Et elle n'a pas vocation d'étudier ce qu'on pourrait qualifier par commodité d'ethnolittératures (littérature orale, récits de voyages, littératures « exotiques » etc.) mais plutôt la littérature écrite (y compris dans ses formes numériques les plus contemporaines). Ni folkloristique ni mythocritique, l'ethnocritique est-elle alors une branche des *cultural studies* ? On pourrait dire qu'elle est bien une « étude culturelle » de la littérature, mais à considérer les travaux des *cultural studies* les divergences semblent *a priori* clairement marquées. Ces dernières s'inscriraient plutôt dans une politique et une polémique des œuvres alors que l'ethnocritique (qui n'exclut pas ces dimensions) est à la recherche plutôt de leurs ethnopoétiques (et leur retentissement dans la culture du lecteur).

Lectures ethnocritiques

Sans doute ces propos s'éclaireront-ils davantage par quelques exemples. Nous avons cité plus haut l'étude fondatrice de l'ethnocritique et qui était consacrée au *charbovari* flaubertien (Privat, 1994). Prenons aussi celui du *Carnaval des Halles* (Scarpa, 2000) : après la question d'un Zola ethnologue (et sociologue aussi) dans *Le Ventre de Paris* – dans sa construction notamment du quartier des Halles –, ce sont les analyses bakhtiniennes de la carnavalisation littéraire qui ont été discutées et prolongées. C'est en effet l'ensemble du cycle folklorico-liturgique Carnaval/Carême/Pâques qui a semblé pouvoir jouer le rôle de schème structurant, réorchestré dans le roman à des fins propres, tant esthétiques que socio-politiques. Il n'y a pas de carnaval à proprement parler dans le roman mais ce dernier thématise dans sa fiction et problématise jusque dans le grain de sa narration et de sa langue une logique culturelle de type carnavalesque. Au fond, « tout se passe comme si l'écrit [fictionnel ici] jouait dans les sociétés alphabétisées le rôle assumé par les rituels collectifs dans les civilisations orales⁴⁵ ».

45. François Furet, Jacques Ozouf, *op. cit.*, « Trois siècles de métissage culturel », p. 364.

C'est à la même conclusion que nous avons abouti dans notre étude consacrée au *Colonel Chabert* de Balzac⁴⁶. Ce récit actualise, on le sait, le retour de nombreux discours de la culture occidentale. On peut évoquer ainsi :

- une interdiscursivité juridique (tout est question de droit ici et de droit à l'identité : le colonel a été déclaré mort officiellement et sa femme s'est remariée à un comte de la Restauration, Ferraud, en héritant des biens de son premier mari⁴⁷) ;
- une interdiscursivité épique (le héros avec son crâne fendu et sa cicatrice spectaculaire n'est pas sans faire penser à Ulysse rentrant à Ithaque après des années d'errance, vieilli, méconnaissable puis retrouvant une nouvelle prestance et se faisant reconnaître d'Eumée et de Pénélope) ;
- une interdiscursivité populaire et folklorique : le motif du retour du mari/soldat disparu est présent dans un certain nombre de contes de la tradition orale⁴⁸ mais aussi dans des chansons folkloriques qui ont été en vogue longtemps⁴⁹ ;
- une interdiscursivité biblique (pour ne donner qu'un exemple, Balzac avait dans un premier temps intitulé la seconde partie de son récit « La Résurrection »).

La thématique du retour est souvent doublée par une autre : ces disparus sont donnés comme « revenant », symboliquement du moins, du « pays des morts ». Le récit de Balzac n'échappe pas à la règle ; il n'est que de lire le premier portrait du colonel :

Le colonel Chabert était [...] parfaitement immobile. Le vieux soldat était sec et maigre [...]. Le visage, pâle, livide, il semblait mort [...]. L'absence de tout mouvement dans le corps, de toute chaleur dans le regard [...] s'accordait pour faire de cette figure je ne sais quoi de funeste qu'aucune parole humaine ne pourrait exprimer. (60-61)⁵⁰

Mais si le schème culturel du retour du mort est très productif dans l'économie symbolique du roman, il est à noter qu'il est traité sur le mode du retournement parodique. La cicatrice d'Ulysse lui permet d'être reconnu, celle de Chabert finit par le rendre méconnaissable et aucune Pénélope ne l'a attendu ; son ex-épouse, loin de pleurer et de se désoler comme dans la chanson du soldat disparu, tente de le

46. Jean-Marie Privat, Marie Scarpa, « *Le Colonel Chabert* ou le roman de la littérature », in *Horizons ethnocritiques*, postface de Philippe Hamon, coll. « *Ethnocritiques* », PUN-EDULOR, p. 161-206. Nous citons le roman dans l'édition de P. Berthier chez Gallimard, Folio classique, 1999.

47. Sans doute peut-on invoquer également comme intertexte probable l'histoire du retour de Martin Guerre et le procès qui s'ensuivit.

48. Voir par exemple les contes « La Quête de l'époux disparu » (T 425), « La Fille du Diable » (T 313), « L'Homme à la recherche de son épouse disparue » (T 400) et « La Princesse délivrée après trois nuits d'épreuves ».

49. Voir Georges Doncieux, *Romancéro populaire de la France*, XXXVI, p. 407-416.

50. Du reste, Chabert est littéralement sorti de la « fosse des morts » : « J'entendis ou crus entendre [...] des gémissements poussés par le monde de cadavres au milieu duquel je gisais [...]. Il y a des nuits où je crois encore entendre ces soupirs étouffés ! Mais il y a quelque chose de plus horrible que les cris, un silence que je n'ai jamais retrouvé nulle part, le vrai silence du tombeau » (68).

dépouiller une seconde fois ; sa « résurrection » est suivie d'un chemin de croix (et non l'inverse) ; son « sacrifice » ne sauve que les coquins et la « société de mensonge ». À quoi exactement est imputable l'échec du colonel ? On sait que Balzac condamne les désordres d'une société de la Restauration fonctionnant à l'envers et donnant à l'argent corrompue (et aux mécanismes libéraux d'une société bourgeoise en pleine expansion) une trop grande place. Mais on peut aller plus loin. Chabert qui se fait parfaitement reconnaître, en réalité, par tous les protagonistes de l'histoire échoue parce qu'il n'a pas les papiers d'identité, soit les documents officiels *écrits*, qui permettraient de prouver légalement son existence. *A contrario*, tout son drame tient dans le fait que sa mort, elle, a été déclarée dans un acte de décès « authentique », écrit et publié : « [...] quand je m'élève, moi, mort, contre un acte de décès, un acte de mariage et des actes de naissance, ils [les avoués] m'éconduisent [...]. J'ai été enterré sous des morts, mais maintenant je suis enterré sous des vivants, sous des actes, sous des faits, sous la société tout entière [...]. » (74) Ce que met en scène finement le récit balzacien, c'est le basculement dans un monde gouverné de manière dominante par la « raison graphique » (selon l'expression de Jack Goody), au moment de ce que l'anthropologie historique et culturelle a nommé la « mutation graphique ». On connaît la fascination de Balzac pour le monde de la culture écrite, de la « littérature », lui qui établit explicitement une concurrence entre sa *Comédie humaine* et l'État civil. Le début du *Colonel Chabert* dépeint le monde des clercs ; le lieu principal et principiel du récit est l'étude de l'avoué, Maître Derville, qui proposera à Chabert de « transiger » par écrit avec la comtesse Ferraud. Notre hypothèse de lecture est donc que l'enjeu du roman de Balzac se situe essentiellement dans le jeu des tensions et des interactions entre culture de l'oralité traditionnelle et modernité de la culture de l'écrit. Le comportement et l'*ethos* du colonel semblent bien témoigner d'une nostalgie de ce monde ancien caractérisé chez lui par des règles d'hospitalité et de solidarité, de valorisation de l'entre-soi communautaire, par un code d'honneur où la reconnaissance se fait *de visu* et où le corps et la parole suffisent à témoigner d'une identité. Mais le vieux soldat « revient » dans un monde structuré désormais par la raison littéraire où « ce qui garantit les relations inter-individuelles [...] est la double autorité du marché et de l'État, scellée par l'écriture, incarnée par le contrat et la loi⁵¹ ». Et le roman va pousser au bout la logique de dépersonnalisation qui s'ensuit : les écrits même faux triomphent de la parole du héros et ce dernier qui finit à l'hospice de la vieillesse de Bicêtre n'est plus qu'un matricule. « Je ne suis plus un homme, je suis le numéro 164, septième salle » (163).

On comprend du même coup à quel point est significatif le fait que le colonel prend dans le roman la figure du revenant. Les morts reviennent rarement sans raison

51. François Furet, Jacques Ozouf, *Lire et Écrire*, *op. cit.*, p. 360.

hanter le monde des vivants et le « défunt » Chabert a tout du « mauvais » mort, mort précocement et brutalement, jeté dans la fosse commune sans autre forme de rite⁵².

Il est l'un de ces « morts malveillants » qui viennent reprocher à leurs épouses de s'être remariées et de garder pour elles leur fortune. Son retour est une réclamation (du règlement d'une dette) et une dénonciation (d'un désordre social). Tout se passe donc comme si la structure même du récit balzacien était dans une relation d'homologie fonctionnelle avec la logique folklorique d'un processus de type charivarique. De fait, le roman présente un cumul de conditions qui déclenchent habituellement un charivari : une femme de mauvaise vie (Rosine Chapotel est une ancienne prostituée) convole impunément en « justes noces » ;

- cette femme, devenue veuve et riche, se remarie avec un jeune homme, le comte Ferraud ;
- après le retour de son premier mari, Rosine est bigame ;
- Chabert, le héros de la Grande armée, se révèle vite être un homme dominé par son épouse et un « cocu impuissant », etc.

L'avoué Derville a parfaitement compris la situation, lui qui menace un temps de publiciser la situation personnelle et intime de « la comtesse à deux maris » (c'était l'un des premiers titres donnés par Balzac à son récit) et de la faire devenir « la fable de tout Paris ». Mais, au bout du compte, le charivari annoncé, en tant que technique de contrôle social – un contrôle collectif, extériorisé, ritualisé et spectaculaire – échoue face à la logique moderne et bourgeoise du contrôle écrit, personnalisé, secret et confidentiel.

Enjeux et perspectives ethnocritiques

Après l'étude du *Colonel Chabert*, notre hypothèse de travail s'est élargie : l'empire de la « raison graphique » et ses effets, ce que nous appelons la « littératie⁵³ », à l'ère

52. Les morts avant l'heure sont condamnés à être des « errants perpétuels, tantôt agressifs, tantôt seulement envieux. Ils reviennent parce qu'il leur manque l'essentiel : les gestes et les mots qui accomplissent le passage. » (Agnès Fine, « Le Parrain, son filleul et l'au-delà », *Études rurales*, Le Retour des morts, 105-106, 1987, p. 139). Voir aussi, entre autres, sur cette question, Claude Lévi-Strauss, « La visite des âmes », in *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 245-248.

53. Jean-Marie Privat définit la *littératie* comme l'ensemble des praxis et représentations liées à l'écrit, depuis les conditions matérielles de sa réalisation effective (supports et outils techniques d'inscription) jusqu'aux objets intellectuels de sa production et aux habiletés cognitives et culturelles de sa réception, sans oublier les agents et institutions de sa conservation et de sa transmission. La littératie s'oppose ainsi à l'oralité comme la culture écrite à la culture orale. Il va de soi que les interférences entre l'une et l'autre sont incessantes et de fait constitutives des cultures modernes et contemporaines. Voir *Pratiques*, 131-132, La littératie. Autour de Jack Goody, sous la direction de Mohamed Kara et Jean-Marie Privat, décembre 2006. Depuis, nos études se sont multipliées sur la question ; citons seulement celles de Marie-Christine Vinson sur un album de jeunesse « *Tibili* ou l'empire de la littératie », *Cahiers de Littérature Orale*, 62, 2007, p. 57-75 et « C'est calciné et clair. Écrire et s'écrire dans les lignes », *Captures*,

Gutenberg et à celle du numérique aussi, travaillent puissamment *tous* les imaginaires langagiers et artistiques. De plus, on l'a vu dans les deux exemples rapidement exposés, nos analyses rencontrent souvent la question des relations entre rite et littérature ou, en tout cas, celle d'une homologie possible, fonctionnelle et structurelle, entre rite et récit⁵⁴. Ces deux problématiques nous conduisent à la possibilité de reconsidérer les genres littéraires, au moins narratifs. Au fond, le revenant Chabert incarne littéralement la rupture entre des cosmologies différentes et ces « conflits de cosmologies » seraient précisément, selon le philosophe V. Descombes, le propre du roman moderne. Une cosmologie est une théorie collective du monde :

Proust a accentué les aspects provinciaux, villageois de Françoise, de façon à obtenir un contraste plus saisissant entre ses vues et celles de Marcel, pour qui Combray n'est plus qu'un pays de vacances. Les idées de Françoise sont les idées de Combray. Tant que Combray reste égal à lui-même, les idées collectives ne prennent jamais la forme d'un système articulé dans un livre canonique. C'est pourquoi le romancier doit procéder comme un ethnographe et recueillir les principes cosmologiques de Combray à deux sources : la conversation et le « coutumier ». [...] Il y a, on le voit, un contraste extrême entre la cosmologie des braves gens de Combray et la cosmologie de la vie parisienne. [...] La différence entre Paris et Combray est en fin de compte la suivante : Combray est un monde dont les habitants n'ont pas l'occasion ni peut-être l'idée de s'individualiser ; à Paris et dans la partie parisienne de la famille du narrateur, il est non seulement possible, mais il est même tenu pour légitime de se conduire en individu responsable de soi et du monde dans lequel on entend vivre⁵⁵.

Le roman moderne (celui qui émerge peu ou prou dans la seconde moitié du XVIII^e siècle en Occident) articulerait, en partie tout au moins, un « comment vivre ensemble » et les processus d'individuation et de singularisation des personnages. Cette tension (le personnage entre la coutume et son destin, au fond) pourrait permettre de repenser la relation mythe/conte/roman :

Elle [Y. Verdier] remarque d'abord que trois grandes formes narratives – le mythe, le conte, le roman – préservent une relation forte aux rites qui ordonnent le temps collectif et lui rapportent le cours de chaque vie, mais cette relation change de nature d'un genre à l'autre. Si l'on retient, avec elle, que les rituels remplissent « une double fonction qui est, d'une part, de représenter les termes et les conditions de l'existence sociale et, d'autre part, de les maintenir tels », il apparaît que le mythe entretient avec eux un « rapport fondateur », de façon directe ou détournée il les

« L'Imaginaire de la ligne », 2017-2 (<http://revuecaptures.org/node/897/>) ; celle de J.-M. Privat « La lettre et le panier », *Ethnologie française*, 2014-4, p. 651-661 et celle de Véronique Cnockaert et Sophie Dumoulin, « Oralités/Littératies/Littératures », *Cahiers Figura*, 38, 2015, p. 121-130.

54. On trouvera les prémices de cette réflexion dans le chapitre IV de Marie Scarpa, *L'éternelle jeune fille. Une ethnocritique du Rêve de Zola* (Paris, Honoré Champion, 2009), où est évoquée l'idée d'une « grammaire rituelle » des récits, des rites dans le récit aux rites du récit.

55. Vincent Descombes, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987, p. 179-187.

instaure, il les situe dans la lumière d'une origine ou, du moins, d'une mise en ordre première du monde. Avec les contes le lien ne se distend pas, comme on l'a souvent cru, il se transforme : il ne s'agit plus de remonter à la fondation, mais de donner à entendre « tous les bienfaits que l'on retire à suivre ce que les rites édictent ». Le conte est donc toujours, peu ou prou, un récit exemplaire, ses péripéties désignent la bonne voie, semée d'épreuves nécessaires, et qui aboutit toujours à l'achèvement et à l'installation du jeune héros. Et c'est pour cela que les contes finissent bien. Avec le roman, tout change : la coutume et ses rites sont toujours là, mais il nous raconte « ce qui se passe quand on s'en écarte⁵⁶ ».

Certains personnages passeraient donc d'une cosmologie à l'autre ; d'autres, non, qui restent sur les frontières, dans un entre-deux mondes. Nous les appelons des *personnages liminaires*⁵⁷.

Les trajectoires des héros de fiction, on le sait, peuvent être lues en termes d'initiation mais nous proposons de donner à la notion une acception plus stricte, qui correspond au processus de socialisation des individus dans leurs apprentissages des différences de sexe, d'état et de statut. Processus que matérialise leur plus ou moins grand succès dans les épreuves, dans les rites de passage qu'ils traversent tous (rappelons que Van Gennep séquence ces derniers en trois moments – séparation, marge, agrégation). Certains personnages, donc, ne « passent » pas, ne franchissent pas (ou mal) les seuils et les étapes inhérents à la construction individuelle et sociale de l'identité. Non initiés ou mal initiés – hommes ou femmes « inachevés » culturellement –, ils restent bloqués dans un entre-deux constitutif. Leur ambivalence structurelle (ils ne sont plus ce qu'ils étaient et ne seront jamais ce qu'ils auraient dû être) fait trembler les lignes de partage sur lesquelles se fonde la cosmologie d'un groupe social et qui se jouent précisément dans les espaces-temps de la marge où s'explorent les limites entre les vivants et les morts, le masculin et le féminin, le civilisé et le sauvage. Ces catégories paradigmatiques⁵⁸ peuvent se recouper partiellement et produire d'autres relations de symétrie et de dissymétrie (visible/invisible, raison/folie, enfance/état adulte, étranger/autochtone, etc.). Il va de soi, qu'en fonction des cultures, des récits et des genres, ces couples notionnels sont polarisés (un idiot ou un habile, une femme ou un homme, un enfant ou un adulte, etc.), ne sont pas valorisés de la même manière). Dans la mesure où le personnage liminaire fait le détour par l'autre comme tout un chacun mais ne parvient pas à revenir complètement de cette altérité, il est placé souvent, dans le système des normes culturelles, du côté du pôle le moins positif ou

56. Daniel Fabre et Claudine Fabre-Vassas, Préface de *Coutume et destin*, *op. cit.*, p. 30.

57. Marie Scarpa, « Le personnage liminaire », *Romantisme*, Ethnocritique de la littérature, 145, 2009-3, p. 25-35. Voir aussi *Idiots. Figures et personnages liminaires*, Véronique Cnockaert, Bertrand Gervais, Marie Scarpa (dir.), PUN-EDULOR, coll. « EthnocritiqueS – Figura », 2012 (où l'on trouvera des études consacrées à la Esméralda, Bécassine ou encore Bernadette dans *Lourdes* de Zola).

58. Ces catégories, toujours labiles mais toujours aussi culturellement réglées, servent simplement ici à désigner les grandes frontières anthropologiques sur lesquelles se fonde souvent la construction identitaire dans une cosmologie donnée ; elles n'ont pas de prétention à l'universalité.

le plus problématique. Fréquemment, il est un personnage secondaire, qui sert alors aux autres de valeur ou de contre-valeur témoin. Mais plus on avance dans le temps de la modernité, plus il est un personnage principal qui, à défaut de passer lui-même, peut faire office de passeur pour les autres. Parfois, depuis son figement sur les seuils et son rôle dans les médiations, le moins initié peut devenir pour ces raisons mêmes, sur un autre plan, un sur-initié. Dans certains cas même, le *non initié sur-initié* a tout du *trickster* qui, transgressant les règles et les frontières, fonde un ordre nouveau.

Pour finir sans en finir, on peut dire que nos perspectives de travail les plus actuelles tentent de s'ancrer davantage encore dans l'étude des polycultures et des polylogies textuelles. Ce sont bien les structures langagières et symboliques des discours littéraires (textes mais avant-textes également, puisque nous pensons possible une ethnogénétique⁵⁹) qui nous intéressent. Faisant nôtre la réflexion de Wittgenstein : « toute une mythologie est inscrite dans le langage », nous allons jusqu'à parler de logogénèse et de poétique culturelle de la langue⁶⁰.

C'est précisément de ce point que l'on pourrait partir pour ébaucher quelques traits de comparaison avec la sociocritique. Les deux démarches sont, indubitablement, des lectures interprétatives, qui partagent un arrière-plan théorique sans doute assez proche (que l'on pense par exemple à la référence bakhtinienne) et l'idée que la littérature, toujours interdiscursive, est un « fait social total ». Mais si la sociocritique se présente comme une *herméneutique sociale* de la littérature⁶¹, l'ethnocritique viserait plutôt une *herméneutique culturelle* de la littérature : la socialité du texte n'est pas l'équivalent de la culture ou de la polyculture du texte. Comme les représentations et l'imaginaire social ne le sont sans doute pas non plus. Il faudrait penser plus avant, ici, notre voisinage avec la sociopoétique⁶² qui met ces notions au centre de son discours théorique. Enfin, pour penser les logiques culturelles à l'œuvre dans l'œuvre, nos détours théoriques par l'anthropologie (des discours et des pratiques symboliques en particulier) semblent plus importants que ceux des sociocritiques et des sociopoétiques par la sociologie, que cette dernière soit empirique ou littéraire. Quoi qu'il en soit, c'est peut-être surtout ce que la littérature fait aux sciences sociales (et autres sciences) et... aux études littéraires qui nous importe à tous véritablement.

59. Voir par exemple le no 13 (2013) de la revue en ligne *Flaubert* dont le dossier est consacré à une ethnogénétique de la littérature. Si nos débuts ont été marqués par le roman du XIXe siècle, nous travaillons aussi bien maintenant sur Villon, Bernardin de Saint-Pierre que Cendrars, Koltès, Duras, Carrère ou... Hitchcock. On peut lire, par exemple, Sophie Ménard, qui à côté d'études sur Zola ou les Goncourt, *ethnocritique* Baudelaire (« Avec sa jambe de boiteuse. *A une passante* », *Ethnologie française*, 2014-4, p. 643-650), Breton (« Poésie surréaliste, conte et comptine », *Poétique*, 2018-1, p. 109-120) ou la série télévisée *Les revenants* (dans la revue *Otrante*, 2, 2017).

60. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982 (1930-32), p. 22. Voir Jean-Marie Privat, « Parler d'abondance. Logogénèses de la littérature », *Romantisme*, 145, 2009-3, p. 79-95.

61. Nous empruntons la définition à Pierre Popovic, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques*, 151-152, *op. cit.*, p. 7-38.

62. Voir la présentation qu'en propose ici-même Alain Montandon : « Sociopoétique », *Sociopoétiques* n° 1, [En ligne] URL : <http://revues-msh.uca.fr/sociopoetiques/index.php?id=640>