La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ?

Roger Chartier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/291>

DOI : 10.4000/ccrh.291

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 avril 2003

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Roger Chartier, « La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ? », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 31 | 2003, mis en ligne le 15 septembre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/291> ; DOI : 10.4000/ccrh.291

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

La nouvelle histoire culturelle existe-t-elle ?

Roger Chartier

- 1 La catégorie de *new cultural history* est entrée dans le lexique commun des historiens il y a une dizaine d'années lorsque Lynn Hunt publia sous ce titre un ouvrage qui réunissait huit essais présentant différents modèles et exemples de cette nouvelle manière de faire de l'histoire¹. Dans son introduction, elle soulignait les trois traits essentiels qui donnaient cohérence à des travaux dont les objets (textes, images, rituels, etc.) étaient fort divers.
- 2 Tout d'abord, en centrant l'attention sur les langages, les représentations et les pratiques, la *new cultural history* propose une manière inédite de comprendre les relations entre les formes symboliques et le monde social. À une approche classique, attachée au repérage objectif des divisions et des différences sociales, elle oppose leur construction mobile, instable, conflictuelle, à partir des pratiques sans discours, des luttes de représentation et des effets performatifs des énoncés. Ensuite, la *new cultural history* trouve des modèles d'intelligibilité chez des voisins que les historiens jusque-là avaient peu fréquentés : d'un côté, les anthropologues ; de l'autre, les critiques littéraires. Aux alliances anciennes nouées entre l'histoire et les disciplines amies ou rivales qu'étaient la géographie, la psychologie ou la sociologie, sont ainsi substituées de nouvelles proximités qui obligent les historiens à lire de manière moins immédiatement documentaire les textes ou les images et à comprendre dans leurs significations symboliques les conduites individuelles ou les rites collectifs. Enfin, cette histoire, qui procède plus par études de cas que par théorisation globale, a conduit les historiens à réfléchir sur leurs propres pratiques et, en particulier, sur les choix conscients ou les déterminations méconnues qui commandent leur façon de construire les récits et les analyses historiques.
- 3 Telles sont les caractéristiques fondamentales qui définissaient, pour Lynn Hunt, une nouvelle pratique historiographique. Elle affirmait ainsi la convergence entre des recherches nées dans des contextes sensiblement différents : ainsi, du côté américain, l'emploi par plusieurs historiens de concepts et de modèles puisés chez les

anthropologues (Victor Turner, Mary Douglas, Clifford Geertz) ou, du côté français, les critiques adressées de l'intérieur de la tradition des *Annales* tant aux définitions classiques de la notion de mentalités qu'aux certitudes statistiques de l'histoire sérielle au troisième niveau – celui de la culture. Il faudrait ajouter (même si la référence est curieusement absente du livre édité par Lynn Hunt) les propositions faites au même moment quant aux effets cognitifs produits par la réduction de l'échelle de l'observation telle que la prônait et pratiquait la *microstoria* italienne. En désignant sous une même notion des approches aux origines fort diverses, le livre de Lynn Hunt donnait visibilité et unité à un ensemble de mutations jusque-là inaperçues – ou mal perçues. C'est ainsi qu'une dizaine d'années auparavant, la catégorie de *new cultural history* n'apparaissait aucunement dans l'examen de conscience historiographique proposé par Dominick LaCapra et Steve Kaplan².

Grandeur et misère de l'histoire des mentalités

- 4 La nouvelle histoire culturelle des années 1980 était clairement définie en opposition avec les postulats qui jusqu'alors avaient gouverné l'histoire des mentalités³. Il faut rappeler, en premier lieu, que l'objet de l'histoire des mentalités est l'inverse de celui de l'histoire intellectuelle classique. Aux idées, qui résultent de l'élaboration consciente d'un esprit singulier, est opposée la mentalité, toujours collective, qui règle automatiquement le contenu impersonnel des pensées communes. De là, la possibilité pour l'histoire des mentalités de se lier à l'histoire quantitative. Ayant pour objet le collectif, l'automatique, le répétitif, l'histoire des mentalités peut et doit se faire sérielle et statistique. En cela, elle s'inscrit dans l'héritage de l'histoire des économies, des populations et des sociétés qui, sur l'horizon de la grande crise des années trente, puis sur celui de l'immédiat après-guerre, a constitué le domaine le plus innovateur de l'historiographie. Lorsque, dans les années soixante, l'histoire des mentalités définit un nouveau champ d'études, prometteur et original, elle le fait souvent en reprenant les méthodes qui ont assuré les conquêtes de l'histoire socio-économique : ainsi, les techniques de la statistique régressive et l'analyse mathématique des séries.
- 5 Du primat accordé aux séries, donc à l'établissement et au traitement de données homogènes, répétées et comparables à des intervalles temporels réguliers, découlent deux conséquences. La première est le privilège donné aux sources massives, largement représentatives et disponibles sur une longue période : par exemple, les inventaires après décès, les testaments, les catalogues de bibliothèques, les archives judiciaires, etc. La seconde consiste dans la tentative pour articuler, selon le modèle braudélien des différentes temporalités (longue durée, conjoncture, événement), le temps long des mentalités, qui le plus souvent résistent au changement, avec le temps court des abandons brutaux ou des transferts rapides de croyance et de sensibilité.
- 6 Une troisième caractéristique de l'histoire des mentalités en son âge d'or tient à sa manière ambiguë de penser son rapport à la société. La notion semble, en effet, vouée à effacer les différences afin de retrouver les catégories partagées par tous les membres d'une même époque. Parmi tous les praticiens de l'histoire des mentalités, Philippe Ariès est sans doute celui qui a marqué le plus fort attachement à une telle identification de la notion avec un sentiment commun. La reconnaissance des archétypes de civilisation partagés par une société entière ne signifie certes pas l'annulation de toute différence entre les groupes sociaux ou entre les clercs et les laïcs. Mais ces écarts sont toujours pensés à l'intérieur d'un processus de longue durée qui produit des représentations et des

comportements finalement communs. Postulant ainsi l'unité fondamentale (au moins tendancielle) de l'inconscient collectif, Philippe Ariès lit les textes et les images, non comme les manifestations de singularités individuelles, mais pour déchiffrer l'expression inconsciente d'une sensibilité collective ou retrouver le fonds banal de représentations communes qui était spontanément et universellement partagé⁴.

- 7 Pour d'autres, plus directement inscrits dans l'héritage de l'histoire sociale, l'essentiel réside dans le lien noué entre les manières de penser et de sentir et les différences sociales. Une telle perspective organise le classement des faits de mentalités à partir des divisions établies par l'analyse de la société. De là, la superposition entre les frontières sociales qui séparent les groupes ou les classes et celles qui différencient les mentalités⁵. Ce primat du découpage social est sans doute la trace la plus nette de la dépendance de l'histoire des mentalités vis-à-vis de l'histoire sociale dans la tradition française.
- 8 Comment expliquer le succès, tant chez les historiens que chez les lecteurs, en France et hors de France, de l'histoire des mentalités dans les années 1960 et 1970 ? Sans doute parce qu'une telle approche permettait, dans sa diversité même, l'instauration d'un nouvel équilibre entre l'histoire et les sciences sociales. Contestée dans sa primauté intellectuelle et institutionnelle par le développement de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie, l'histoire a fait face en annexant les questions des disciplines qui mettaient en cause sa domination. L'attention s'est donc déplacée vers des objets (systèmes de croyance, attitudes collectives, formes rituelles, etc.) qui jusque-là appartenaient à ses voisins mais qui entraient pleinement dans le programme d'une histoire des mentalités collectives. S'appropriant des démarches et des méthodes d'analyse qui étaient celles de l'histoire socio-économique tout en marquant un déplacement du questionnaire historique, l'histoire des mentalités (au sens le plus englobant) a pu occuper le devant de la scène historiographique et constituer une réponse efficace au défi lancé par les sciences sociales.
- 9 Toutefois, contre ses postulats et intérêts, les critiques n'ont pas manqué. Les premières sont venues d'Italie. Dès 1970, Franco Venturi dénonçait l'effacement de la force créatrice des idées neuves au profit de simples structures mentales sans dynamisme ni originalité⁶. Quelques années plus tard, Carlo Ginzburg amplifiait la critique⁷. Il refusait la notion de mentalité pour trois raisons : d'abord, pour son insistance exclusive sur les éléments inertes, obscurs et inconscients des visions du monde, ce qui conduit à minorer l'importance des idées rationnellement et consciemment énoncées ; ensuite, parce qu'elle suppose indûment le partage par tous les milieux sociaux des mêmes catégories et représentations ; enfin, pour son alliance avec la démarche quantitative et sérielle qui, tout ensemble, réifie les contenus de pensée, s'attache aux formulations les plus répétitives et ignore les singularités. Les historiens étaient ainsi invités à privilégier les appropriations individuelles plus que les distributions statistiques, à comprendre comment un individu, ou une communauté, interprétait, en fonction de sa culture propre, les idées et les croyances, les textes et les livres qui circulaient dans la société qui était la sienne.
- 10 En 1990, Geoffrey Lloyd a durci encore le réquisitoire⁸. La critique porte sur les deux postulats essentiels de l'histoire des mentalités : d'une part, assigner à une société entière un ensemble stable et homogène d'idées et de croyances ; d'autre part, considérer que toutes les pensées et toutes les conduites d'un individu sont gouvernées par une structure mentale unique. Les deux opérations sont la condition même pour qu'une mentalité puisse être distinguée d'une autre et pour que soit identifiable, dans chaque individu,

l'outillage mental qu'il partage avec ses contemporains. Mais une telle manière de penser efface dans les récurrences du collectif l'originalité de chaque expression singulière et elle enferme dans une cohérence factice la pluralité des systèmes de croyance et des modes de raisonnement qu'un même groupe ou un même individu peut successivement mobiliser. Lloyd propose donc de substituer à la notion de mentalité celle de styles de rationalité dont l'emploi dépend directement des contextes de discours et des registres d'expériences. Chacun d'eux impose des règles et des conventions propres, définit une forme spécifique de communication, suppose des attentes particulières. C'est pourquoi il est tout à fait impossible de ramener la pluralité des manières de penser, de connaître et d'argumenter à une mentalité homogène et unique.

- 11 Le procès était peut-être injuste dans la mesure où l'histoire des mentalités n'a pas seulement retenu et mis en œuvre une définition globalisante de la notion. Elle a su être attentive aux écarts sociaux qui commandent, dans une même société, différentes manières de penser et de sentir ou diverses visions du monde et elle n'a pas toujours ignoré la possible présence, dans le même individu, de plusieurs mentalités, distinctes ou même contradictoires. Toutefois, même excessive, la critique menée contre la modalité dominante de l'histoire culturelle a ouvert la voie à de nouvelles manières de penser les productions et les pratiques culturelles. De l'extérieur ou de l'intérieur de la tradition des *Annales* ces perspectives neuves ont partagé un certain nombre d'exigences : ainsi, privilégier les usages individuels plus que les distributions statistiques, considérer, contre l'efficacité supposée des modèles et normes culturels, les modalités spécifiques de leur appropriation, tenir les représentations du monde social comme constitutives des différences et des luttes qui caractérisent les sociétés. Ce sont ces déplacements, mis en œuvre dans le découpage et l'analyse des objets historiques, que la catégorie *new cultural history* entendait désigner et réunir en 1989.

L'histoire culturelle : une impossible définition ?

- 12 En ce début de XXI^e siècle, comment apprécier les trajectoires qui ont marqué l'histoire culturelle ? Même si elle est devenue dominante aujourd'hui, il n'est guère aisé de la définir dans sa spécificité. Faut-il le faire à partir des objets et des pratiques dont l'étude constituerait le propre de cette histoire ? Le risque est grand, alors, de ne pouvoir tracer une frontière sûre et nette entre l'histoire culturelle et d'autres histoires : l'histoire des idées, l'histoire de la littérature, l'histoire de l'art, l'histoire de l'éducation, l'histoire des médias, l'histoire des sciences, etc. Doit-on, dès lors, changer de perspective et considérer que toute histoire, quelle qu'elle soit, économique ou sociale, démographique ou politique, est culturelle, et cela dans la mesure où tous les gestes, toutes les conduites, tous les phénomènes objectivement mesurables sont toujours le résultat des significations que les individus attribuent aux choses, aux mots et aux actions ? Dans cette perspective, fondamentalement anthropologique, le risque est celui d'une définition impérialiste de la catégorie qui, en l'identifiant à l'histoire elle-même, conduit à sa dissolution.
- 13 Cet embarras trouve sa raison fondamentale dans une difficulté qui renvoie aux multiples acceptions du terme « culture ». Elles peuvent être schématiquement distribuées entre deux familles de significations : celle qui désigne les œuvres et les gestes qui, dans une société donnée, sont soustraits aux urgences du quotidien et soumis à un jugement esthétique ou intellectuel ; celle qui vise les pratiques ordinaires à travers lesquelles une

communauté, quelle qu'elle soit, vit et réfléchit son rapport au monde, aux autres ou à elle-même.

- 14 Le premier ordre de significations conduit à construire l'histoire des textes, des œuvres et des pratiques culturelles comme une histoire à double dimension. C'est là ce que propose Carl Schorske :

The historian seeks to locate and interpret the artifact temporally in a field where two lines intersect. One line is vertical, or diachronic, by which he establishes the relation of a text or a system of thought to previous expressions in the same branch of cultural activity (painting, politics, etc.). The other is horizontal, or synchronic ; by it he assesses the relation of the content of the intellectual object to what is appearing in other branches or aspects of a culture at the same time⁹.

- 15 Il s'agit donc de penser chaque production culturelle à la fois dans l'histoire du genre, de la discipline ou du champ où elle s'inscrit et dans ses rapports avec les autres créations esthétiques ou intellectuelles et les autres pratiques culturelles qui lui sont contemporaines.

- 16 Ces dernières renvoient à la seconde famille de définitions de la culture. Elle s'appuie fortement sur l'acception que l'anthropologie symbolique donne de la notion – et en particulier Clifford Geertz :

The culture concept to which I adhere [...] denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes towards life¹⁰.

- 17 C'est donc la totalité des langages et des actions symboliques propres à une communauté qui constituent sa culture. De là, chez les historiens inspirés par l'anthropologie, l'attention portée aux manifestations collectives où s'énonce de manière paroxystique un système culturel : rituels de violence, rites de passage, fêtes carnavalesques, etc. :¹¹.

Représentations communes et œuvres singulières

- 18 Selon ses différents héritages et traditions, la *new cultural history* a privilégié des objets, des domaines et des méthodes différents. En dresser l'inventaire est une tâche impossible. Plus pertinent, sans doute, est le repérage de quelques questions communes à ces approches si diverses. Un premier enjeu concerne la nécessaire articulation entre les œuvres singulières et les représentations communes. La question essentielle ici posée est celle du processus par lequel des lecteurs, des spectateurs ou des auditeurs donnent sens aux textes qu'ils s'approprient. L'interrogation a porté, en réaction contre le strict formalisme de la *nouvelle critique* ou du *new criticism*, toutes les approches qui ont voulu penser la production de la signification comme construite dans la relation entre les lecteurs et les textes. Le projet a pris des formes diverses au sein de l'histoire littéraire, centrant l'attention soit sur la relation dialogique entre les propositions des œuvres et les catégories esthétiques et interprétatives de leurs publics¹², soit sur l'interaction dynamique entre le texte et son lecteur entendu dans une perspective phénoménologique¹³, soit sur les transactions passées entre les œuvres elles-mêmes et les discours ou les pratiques ordinaires qui sont à la fois les matrices de la création esthétique et les conditions de son intelligibilité¹⁴.
- 19 De semblables approches ont obligé à s'éloigner de toutes les lectures structuralistes ou sémiotiques qui rapportaient le sens des œuvres au seul fonctionnement automatique et

impersonnel du langage, mais elles sont devenues, à leur tour, la cible des critiques de la *new cultural history*. D'une part, elles considèrent le plus souvent les textes comme s'ils existaient en eux-mêmes, en dehors des objets ou des voix qui les transmettent, tandis qu'une lecture culturelle des œuvres rappelle que les formes qui les donnent à lire, à entendre ou à voir, participent, elles aussi, à la construction de leur signification. De là, l'importance reconquise par les disciplines attachées à la description rigoureuse des objets écrits qui portent les textes : paléographie, codicologie, bibliographie¹⁵. De là, aussi, l'attention portée sur l'historicité première des textes, celle qui leur vient du croisement entre les catégories d'assignation, de désignation et de classement des discours propres à un temps et un lieu et leur matérialité, entendue comme la modalité de leur inscription sur la page – ou de leur distribution dans l'objet écrit¹⁶. D'autre part, les approches critiques qui ont considéré la lecture comme une « réception » ou une « réponse » ont implicitement universalisé le processus de la lecture, le tenant pour un acte toujours semblable dont les circonstances et les modalités concrètes n'importent pas. Contre un tel effacement de l'historicité du lecteur, il est bon de rappeler que la lecture, elle aussi, a une histoire (et une sociologie) et que la signification des textes dépend des capacités, des conventions et des pratiques de lecture propres aux communautés qui constituent, dans la synchronie ou la diachronie, leurs différents publics¹⁷. La « sociologie des textes », entendue à la manière de D. F. McKenzie, a donc pour objet l'étude des modalités de publication, dissémination et appropriation des textes. Elle tient le « monde du texte » comme un monde d'objets et de « performances » et le « monde du lecteur » comme celui de la « communauté d'interprétation »¹⁸ à laquelle il appartient et que définit un même ensemble de compétences, de normes et d'usages.

- 20 Appuyée sur la tradition bibliographique, la « sociologie des textes » met l'accent sur la matérialité du texte et l'historicité du lecteur avec une double intention. Il s'agit, d'une part, d'identifier les effets produits sur le statut, le classement et la perception d'une œuvre par les transformations de sa forme manuscrite ou imprimée. Il s'agit, d'autre part, de montrer que les modalités propres de la publication des textes avant le XVIII^e siècle mettent en question la stabilité et la pertinence des catégories que la critique associe spontanément à la littérature : ainsi celles d'« œuvre », d'« auteur », de « personnage », etc.
- 21 Cette double attention a fondé la définition de domaines d'enquête propres à une approche culturelle des œuvres (ce qui ne veut pas dire spécifiques à telle ou telle discipline constituée) : ainsi les variations historiques des critères qui définissent la « littérature » ; les modalités et les instruments de constitution des répertoires d'œuvres canoniques ; les effets des contraintes exercées sur la création littéraire par le mécénat, le patronage, l'académie ou le marché ; ou encore, l'analyse des divers acteurs (copistes, éditeurs, typographes, correcteurs, etc.) et des différentes opérations impliquées dans le processus de publication des textes. Produites dans un ordre spécifique, les œuvres s'en échappent et prennent existence en étant investies par les significations que leur attribuent, parfois dans la très longue durée, leurs différents publics. Ce qu'il faut donc penser est l'articulation paradoxale entre une différence, celle par laquelle toutes les sociétés, en des modalités variables, ont séparé un domaine particulier de productions, d'expériences et de jouissances – et des dépendances – celles qui rendent l'invention esthétique ou intellectuelle possible et intelligible en l'inscrivant dans le monde social et dans le système symbolique de ses lecteurs ou spectateurs¹⁹. Le croisement inédit d'approches longtemps étrangères les unes aux autres (la critique textuelle, l'histoire du

livre, la sociologie culturelle), mais rassemblées par le projet de l'histoire culturelle, a ainsi un enjeu fondamental : comprendre comment les appropriations particulières et inventives des lecteurs singuliers (ou des spectateurs) dépendent, tout ensemble, des effets de sens visés par les œuvres elles-mêmes, des usages et des significations imposés par les formes de leur publication et circulation, et des compétences, catégories et représentations qui commandent le rapport que chaque communauté entretient avec elles.

Le savant et le populaire

- 22 Une seconde question qui a mobilisé la *new cultural history* est celle des relations entre culture populaire et culture savante. On peut ramener les façons de les concevoir à deux grands modèles de description et d'interprétation. Le premier, désireux d'abolir toute forme d'ethnocentrisme culturel, traite la culture populaire comme un système symbolique cohérent et autonome, qui s'ordonne selon une logique étrangère et irréductible à celle de la culture lettrée. Le second, soucieux de rappeler l'existence des relations de domination et des inégalités du monde social, comprend la culture populaire à partir de ses dépendances et de ses manques par rapport à la culture des dominants. D'un côté, donc, la culture populaire est pensée comme autonome, indépendante, fermée sur elle-même ; de l'autre, elle est entièrement définie par sa distance vis-à-vis de la légitimité culturelle. Les historiens ont longtemps oscillé entre ces deux perspectives comme le montrent à la fois les travaux menés sur la religion ou la littérature tenues pour spécifiquement populaires et la construction d'une opposition, réitérée au cours du temps, entre l'âge d'or d'une culture populaire libre et vigoureuse et les temps des censures et des contraintes qui la condamnent et la démantèlent.
- 23 Les travaux d'histoire culturelle ont conduit à refuser des distinctions aussi tranchées. Tout d'abord, il est clair que le schéma qui oppose splendeur et misère de la culture populaire n'est pas propre à l'âge moderne. Il se retrouve chez les historiens médiévistes qui désignent le XIII^e siècle comme le temps d'une acculturation chrétienne destructrice des traditions de la culture populaire laïque des XI^e-XII^e siècles. Il caractérise également le basculement qui fait passer entre 1870 et 1914 les sociétés occidentales d'une culture traditionnelle, paysanne et populaire, à une culture nationale homogène, unifiée, désenclavée. Et un semblable contraste est supposé distinguer au XX^e siècle la culture de masse imposée par les nouveaux médias et une ancienne culture orale, communautaire et créatrice. Le sort historiographique de la culture populaire est donc d'être toujours étouffée mais aussi toujours renaissante. Le véritable problème n'est donc pas de dater la disparition irrémédiable d'une culture dominée, par exemple en 1600 ou 1650²⁰, mais de comprendre comment, à chaque époque, se nouent les rapports complexes entre des formes imposées, plus ou moins contraignantes, et des identités sauvegardées, plus ou moins altérées.
- 24 La force des modèles culturels dominants n'annule pas l'espace propre de leur réception. Toujours, un écart existe entre la norme et le vécu, le dogme et la croyance, les commandements et les conduites. C'est dans cet écart que s'insinuent reformulations et détournements, appropriations et résistances²¹. À l'inverse, l'imposition de disciplines inédites, l'inculcation de nouvelles soumissions, la définition de nouvelles règles de comportement doivent toujours composer ou négocier avec les représentations enracinées et les traditions partagées. Il est donc vain de vouloir identifier la culture, la

religion ou la littérature « populaire » à partir de pratiques, de croyances ou de textes qui leur seraient spécifiques. Un tel constat a conduit à considérer, tout ensemble, les mécanismes qui font intérioriser par les dominés leur propre infériorité ou illégitimité, et les logiques grâce auxquelles une culture dominée parvient à préserver quelque chose de sa cohérence symbolique. La leçon vaut tout autant pour l'affrontement entre les clercs et les ruraux dans la vieille Europe²² que pour les relations entre vaincus et vainqueurs dans le monde colonial²³.

Discours et pratiques

- 25 Un autre défi lancé à l'histoire culturelle tient à l'articulation entre les pratiques et discours. La mise en question des certitudes anciennes a pris la forme du *linguistic turn*, qui repose sur deux idées essentielles : que le langage est un système de signes dont les relations produisent d'elles-mêmes des significations multiples et instables, hors de toute intention ou de tout contrôle subjectifs ; que la « réalité » n'est pas une référence objective, extérieure au discours, mais qu'elle est toujours construite dans et par le langage. Une telle perspective considère que les intérêts sociaux ne sont jamais une réalité préexistante mais toujours le résultat d'une construction symbolique et linguistique, et elle considère que toute pratique, quelle qu'elle soit, est située dans l'ordre du discours²⁴. Contre ces postulats, beaucoup ont rappelé que, si les pratiques anciennes ne sont, le plus souvent, accessibles qu'à travers les textes qui entendaient les représenter ou les organiser, les prescrire ou les proscrire, cela n'implique pas pour autant d'affirmer l'identité de deux logiques : celle qui gouverne la production et la réception des discours, celle qui règle les conduites et les actions. Pour penser cette irréductibilité de l'expérience au discours, de la logique pratique à la logique logocentrique, les historiens ont pu trouver appui sur la distinction proposée par Foucault entre « formations discursives » et « systèmes non discursifs »²⁵ ou celle établie par Bourdieu entre « sens pratique » et « raison scolastique »²⁶.
- 26 De telles distinctions mettent en garde contre un usage incontrôlé de la notion de « texte », souvent appliquées indûment à des pratiques dont les procédures ne sont en rien semblables aux stratégies qui gouvernent l'énoncé des discours. D'autre part, elles conduisent à penser que la construction des intérêts par les langages disponibles en un temps donné est elle-même bornée par les ressources inégales (matérielles, linguistiques ou conceptuelles) dont disposent les individus. Les propriétés et les positions sociales qui caractérisent, dans leurs écarts, les différents groupes sociaux ne sont pas seulement un effet des discours ; elles en désignent également les conditions de possibilité.
- 27 L'objet fondamental d'une histoire qui vise à reconnaître la manière dont les acteurs sociaux donnent sens à leurs pratiques et à leurs énoncés se situe donc dans la tension entre les capacités inventives des individus ou des communautés et les contraintes et les conventions qui limitent – plus ou moins fortement selon la position qu'ils occupent dans les rapports de domination – ce qu'il leur est possible de penser, de dire, de faire. Le constat vaut pour les œuvres lettrées et les créations esthétiques, toujours inscrites dans les héritages et les références qui les rendent concevables, communicables et compréhensibles. Il vaut aussi pour toutes les pratiques ordinaires, disséminées, silencieuses, qui inventent le quotidien.
- 28 C'est à partir d'un tel constat qu'il faut comprendre la relecture par les historiens des classiques des sciences sociales (Elias, Weber, Durkheim, Mauss, Halbwachs) et

l'importance d'un concept comme celui de « représentation » qui en est presque venu à désigner en lui-même la nouvelle histoire culturelle. Cette notion permet, en effet, de lier étroitement les positions et relations sociales avec la façon dont les individus et les groupes se perçoivent et perçoivent les autres. Les représentations collectives, définies à la manière de la sociologie durkheimienne, incorporent dans les individus, sous forme de schèmes de classement et de jugement, les divisions même du monde social. Ce sont elles qui portent les différentes modalités d'exhibition de l'identité sociale ou de la puissance politique telles que les donnent à voir et à croire les signes, les conduites et les rites. Enfin, ces représentations collectives et symboliques trouvent dans l'existence de représentants, individuels ou collectifs, concrets ou abstraits, les garants de leur stabilité et de leur continuité.

- 29 Les travaux d'histoire culturelle ont fait, en ces dernières années, un large emploi de cette triple acception de la représentation. Il est à cela deux raisons essentielles. D'une part, le recul de la violence entre les individus qui caractérise les sociétés occidentales entre Moyen Âge et XVIII^e siècle et qui découle de la confiscation (au moins tendancielle) de l'État sur l'emploi légitime de la force, a substitué aux affrontements directs, brutaux et sanglants, les luttes qui ont les représentations pour instrument et enjeu²⁷. D'autre part, c'est du crédit accordé ou refusé aux représentations qu'il propose de lui-même que dépend l'autorité d'un pouvoir ou la domination d'un groupe. La *new cultural history* a ainsi proposé à l'histoire politique et à l'histoire sociale de traiter les relations de pouvoir comme des rapports de force symboliques, comme l'histoire de l'acceptation ou du rejet par les dominés des représentations qui visent à assurer et perpétuer leur assujettissement.
- 30 L'attention donnée à la violence symbolique, qui suppose que celui ou elle qui la subit contribue à son efficacité par l'intériorisation de sa légitimité²⁸, a profondément transformé la compréhension de plusieurs réalités essentielles : ainsi, l'exercice de l'autorité, fondée sur l'adhésion aux signes, aux rites et aux images qui la donnent à voir et obéir²⁹ ; la construction des identités sociales ou religieuses, située dans la tension entre les représentations imposées par les pouvoirs ou les orthodoxies et la conscience d'appartenance de chaque communauté³⁰ ; ou encore les relations entre les sexes, pensées comme l'inculcation, par les représentations et les pratiques, de la domination masculine et comme l'affirmation d'une identité féminine propre, énoncée hors ou dans le consentement, par le refus ou l'appropriation des modèles imposés³¹. La réflexion sur la définition des identités sexuelles, que Lynn Hunt désignait en 1989 comme l'un des traits originaux de la *new cultural history*, constitue une illustration exemplaire de l'exigence qui habite aujourd'hui toute pratique historique : comprendre, à la fois, comment les représentations et les discours construisent les rapports de domination et comment ils sont eux-mêmes dépendants des ressources inégales et des intérêts contraires qui séparent ceux dont ils légitiment la puissance et ceux dont ils assurent (ou doivent assurer) la soumission.
- 31 La cohérence la *new cultural history* est-elle aussi forte que le proclamait Lynn Hunt ? La diversité des objets de recherche, des perspectives méthodologiques et des références théoriques qui ont porté en ces dix dernières années l'histoire culturelle, quelle qu'en soit la définition, permet d'en douter. Il serait bien risqué de rassembler sous une même catégorie les travaux que mentionne ce bref essai. Ce qui demeure, pourtant, est un ensemble de questions et d'exigences partagées par-delà les frontières. En ce sens, la *new cultural history* n'est pas, ou n'est plus, définie par l'unité de son approche, mais par

l'espace d'échanges et de débats construit entre des historiens qui ont pour identité commune leur refus de réduire les phénomènes historiques à une seule de leurs dimensions et qui se sont éloignés tant des illusions du tournant linguistique que des héritages contraignants qui postulaient le primat du politique ou la toute-puissance du social.

NOTES

1. Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1989.
2. Dominick LaCapra et Steven L. Kaplan (eds), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1982.
3. Jacques Le Goff, « Les mentalités. Une histoire ambiguë », *Faire de l'histoire*, Paris, 1974, t. III, p. 76-94.
4. Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
5. Robert Mandrou, Introduction à la France moderne, 1500-1640. Essai de psychologie historique. Paris, Albin Michel, 1961 (réédition 1998).
6. Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turin, Einaudi editore, 1970.
7. Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Turin, Einaudi editore, 1976.
8. Geoffrey Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
9. Carl Schorske, *Fin de siècle Vienna. Politics and Culture*, New York, Cambridge University Press, 1979, p. XXI-XXII.
10. Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, 1973, p. 89.
11. Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975 ; Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1982.
12. Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1974.
13. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1976.
14. Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations : The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1988.
15. D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures 1985, Londres, The British Library, 1986 ; Armando Petrucci, *Writers and Readers in Medieval Italy : Studies in the History of Written Culture*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1995.
16. Margreta De Grazia et Peter Stallybrass, « The Materiality of the Shakespearean Text », *Shakespeare Quarterly*, vol. 44, n° 3, 1993, p. 255-283.
17. Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (eds), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Rome-Bari, Editori Laterza, 1995 ; Fernano Bouza, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Publicacione del SEMYR, 1999.
18. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class ? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press, 1980.
19. Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétudes*. Paris, Albin Michel, 1998, p. 269-287.

20. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, Maurice Temple Smith, 1978.
 21. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, 1, *Arts de faire*, Paris, UGE, 1980 ; réédition, Paris, Gallimard, 1990.
 22. Carlo Ginzburg, *op. cit.*
 23. Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1988.
 24. Keith M. Baker, *Inventing the French Revolution : Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
 25. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
 26. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
 27. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bâle, 1939 (rééditions Berne, Verlag Francke AG, 1969, et Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1979).
 28. Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.
 29. Fernano Bouza, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1988.
 30. Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turin, Einaudi editore, 1966 ; Bronislaw Geremek, *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard et Julliard, 1980.
 31. Georges Duby et Michèle Perrot (eds), *Storia delle donne*, Rome-Bari, Editori Laterza, 1990-92 ; Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer : French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press, 1996 ; Bourdieu, Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
-

AUTEUR

ROGER CHARTIER

EHESS, Centre de Recherches Historiques