



**HAL**  
open science

## Rencontres autour de Peter Burke

Éva Guillorel

► **To cite this version:**

| Éva Guillorel (Dir.). Rencontres autour de Peter Burke. 112 p., 2015. hal-01204518

**HAL Id: hal-01204518**

**<https://hal.science/hal-01204518>**

Submitted on 24 Sep 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**Centre de Recherche  
d'Histoire Quantitative  
CNRS - UMR 6583**

**Université de Caen**



# **Rencontres autour de Peter Burke**

**Textes rassemblés par Éva GUILLOREL**



**Cahiers du CRHQ, 2015 - N° 5**



## Présentation générale

Éva GUILLOREL

[eva.guillore@unicaen.fr](mailto:eva.guillore@unicaen.fr)

Université de Caen Basse-Normandie – CRHQ-UMR 6583, France



Peter Burke le 4 décembre 2013 à l'Université de Caen Basse-Normandie  
(photo Robert Bouthillier)

Les textes qui composent cette cinquième livraison des *Cahiers du CRHQ* sont issus d'une semaine de conférences et débats organisée autour de l'invitation de Peter Burke à l'Université de Caen Basse-Normandie entre le 4 et le 6 décembre 2013, à l'initiative du Centre de Recherche d'Histoire Quantitative.

Peter Burke est l'un des historiens les plus lus et les plus traduits dans le monde. Professeur émérite à l'université de Cambridge (Royaume-Uni), il se définit avant tout comme un historien de la culture. Mais l'histoire culturelle à laquelle il a consacré de très nombreux travaux doit être comprise chez lui dans un sens large, qui laisse une grande place à la diversité des méthodes, des pratiques et des objets. Spécialiste de l'Europe moderne et en particulier de la Renaissance, Peter Burke a en effet exploré une grande variété d'aires géographiques, de périodes chronologiques, de questionnements méthodologiques et de sources documentaires en cherchant constamment à dépasser les cadres communément admis dans sa discipline. À la fois théoricien et praticien de l'histoire culturelle, cultivant un dialogue constant entre l'histoire et les autres sciences humaines et sociales, convaincu de l'intérêt du travail comparatiste, il a été l'un des historiens les plus influents de ces dernières décennies dans ce domaine.

Le cycle de conférences donné à l'Université de Caen Basse-Normandie a été l'occasion d'entendre Peter Burke présenter quelques-unes des réflexions récurrentes qui ont alimenté ses recherches tout en faisant écho à certains de ses travaux les plus récents. La publication de ses interventions, accompagnée de la transcription des débats qu'elles ont suscitées au cours de ces journées, a pour ambition de mieux faire connaître ses travaux à un large public francophone, permettant ainsi de pallier en partie la faiblesse des traductions en français de ses œuvres.

Le cahier comporte tout d'abord une introduction critique intitulée « Peter Burke, ou l'art de construire des ponts », qui permet de mieux situer le parcours et l'apport de cet historien pour les sciences humaines et sociales, et en particulier dans le développement de l'histoire culturelle. Elle est suivie d'une bibliographie sélective qui recense ses publications majeures.

Puis les textes des trois conférences données par Peter Burke lors des rencontres caennaises sont proposées et mises en perspective grâce aux commentaires de chercheurs issus de différentes disciplines et grâce aux débats et discussions avec les auditeurs présents. La première, « Histoire, géographie et sociologie des savoirs : essor, développement et problèmes » s'est déroulée dans le cadre d'un Master class à la Maison de la Recherche en Sciences Humaines (MRSH). Elle s'inscrit dans une réflexion pluridisciplinaire sur la constitution des savoirs et reprend un thème de recherche auquel Peter Burke a consacré plusieurs ouvrages

depuis les années 2000. Elle est suivie par les commentaires de trois chercheurs de l'Université de Caen Basse-Normandie, un sociologue (Salvador Juan), un géographe (Pierre Bergel) et un historien (Nicolas Lyon-Caen), ainsi que par les réponses données par Peter Burke à ces remarques.

La deuxième intervention, « L'histoire culturelle au contact des sciences humaines et sociales », s'inscrit dans les réflexions de longue date de Peter Burke sur les formes et les pratiques de l'histoire culturelle par rapport aux disciplines voisines de celle-ci. Elle s'est déroulée à l'abbaye d'Ardenne dans le cadre du séminaire d'histoire culturelle de l'axe « Cultures et politiques » du Centre de Recherche d'Histoire Quantitative, en partenariat avec l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC). Elle s'est insérée dans une journée de réflexion autour des définitions et des usages de l'histoire culturelle, au cours de laquelle l'historien Daniel Roche a présenté son propre parcours et son regard sur cette question. La présentation de Peter Burke reproduite ici est suivie de la transcription des débats avec la salle.

La troisième et dernière conférence, « L'hybridation des cultures dans le monde hispanique à la Renaissance » a été donnée à l'université de Caen dans le cadre du séminaire « Le Temps de l'Empire ibérique », porté par l'Équipe de Recherche sur les Littératures, les Imaginaires et les Sociétés (ERLIS). Elle présente des travaux plus récents menés par Peter Burke sur les hybridités culturelles tant en Europe que dans le reste du monde, en particulier en Amérique du sud. Sa présentation est prolongée par les commentaires d'une historienne (Isabelle Poutrin) et d'un professeur d'études germaniques (Éric Leroy du Cardonnoy), ainsi que par les réponses de Peter Burke à ces réflexions. La version sonore de cette intervention est accessible sur le site de la MRSH et peut être écoutée à l'adresse :

<http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/forgue/finder?populate=burke> [page consultée le 8 mars 2015].

Ces rencontres autour de Peter Burke ont offert une belle opportunité d'échanges et de réflexions sur les méthodes et les pratiques des historiens en écho avec les sciences humaines et sociales proches de cette discipline : il faut ici bien sûr remercier Peter Burke lui-même, de même que les cinq chercheurs qui ont accepté de proposer des commentaires à ses interventions et tous les participants aux différents débats. Ce cycle de conférences a été rendu possible grâce à l'investissement de nombreuses personnes et structures de l'université de Caen Basse-Normandie : le Centre de Recherches d'Histoire Quantitative (CRHQ, UMR 6583), la Maison de la Recherche en Sciences Humaines (MRSH), l'Équipe de Recherche sur les Littératures, les Imaginaires et les Sociétés (ERLIS, EA 4254), l'Institut Mémoires de l'édition

contemporaine (IMEC), le personnel de ces différentes structures qui ont participé à l'organisation et la mise en ligne, de même que Daniel Roche, Alain Hugon, Stéphane Haffemayer, Alexandra Merle, Nicolas Lyon-Caen et Vincent Milliot. Qu'ils en soient tous remerciés.

Caen, avril 2015

## **Peter Burke, ou l'art de construire des ponts**

Éva GUILLOREL

[eva.guillore@unicaen.fr](mailto:eva.guillore@unicaen.fr)

Université de Caen Basse-Normandie – CRHQ-UMR 6583, France



Peter Burke le 4 décembre 2013 à l'Université de Caen Basse-Normandie

(photo Ronald Minot)



**Résumé**

Cette présentation biographique de Peter Burke tente d'expliquer un paradoxe : malgré le grand écho international des travaux de cet historien, la réception de son œuvre en France est modeste et peu de ses ouvrages ont été traduits. Peter Burke a pourtant joué un rôle important dans l'essor de l'histoire culturelle depuis les années 1970, en réfléchissant autant à la théorie qu'à la pratique de cette nouvelle approche de l'histoire conçue comme ouverte à la pluralité des objets, des pratiques et des méthodes. Cet article présente à la fois le parcours individuel de Peter Burke et ses principaux apports intellectuels, et est suivie d'une bibliographie rassemblant ses publications majeures.

**Mots-clés :**

Biographie – Peter Burke – histoire culturelle.

**Abstract**

Peter Burke, or the art of building bridges.

This biographical presentation of Peter Burke tries to explain a paradox: in spite of the international success of this historian, the reception of his work is quite limited in France and few of his books have been translated into French. However, Peter Burke has played an important role in the rise of cultural history in the last decades and has developed theoretical and practical analyses of this new historical approach defined by the variety of objects, practices and methods. This article presents the main aspects of his academic life and works. The subsequent bibliography gives the titles of his main publications.

**Keywords :**

Biography – Peter Burke – cultural history.

## Pourquoi inviter Peter Burke à Caen ?

La perspective d'inviter Peter Burke pour un cycle de trois conférences à l'université de Caen Basse-Normandie en décembre 2013 a d'abord été évoquée dans le cadre du séminaire de recherche de l'axe « cultures politiques » du Centre de Recherche d'Histoire Quantitative. En parlant de manière informelle de cette hypothèse avec deux historiens modernistes co-organisateurs de ce séminaire, Stéphane Haffemayer et Alain Hugon, j'ai été surprise de la diversité des références qu'ils associaient spontanément au nom de Peter Burke. L'un songeait immédiatement à son essai *What is Cultural History?*<sup>1</sup> tandis que l'autre évoquait son article sur la révolte de Masaniello à Naples<sup>2</sup> et son ouvrage *Eyewitnessing*<sup>3</sup>. Aucun de ces titres ne me serait venu en priorité à l'esprit : j'aurais cité avant tout *La Renaissance européenne*<sup>4</sup>, en tête des lectures recommandées pour le programme d'agrégation sur la Renaissance il y a quelques années, et *Popular Culture in Early Modern Europe*<sup>5</sup>, dont la lecture en début de thèse de doctorat a marqué un tournant dans mes réflexions sur l'utilisation des sources issues de l'oralité en histoire moderne et a favorisé ma première rencontre avec cet historien sollicité pour participer au jury de soutenance.

Ces quelques réactions montrent à quel point l'œuvre de Peter Burke, par sa richesse et sa diversité, imprègne la culture des historiens modernistes dans des domaines très divers. Mais l'écho de sa pensée va bien au-delà : lors des conférences prononcées à Caen, la participation d'enseignants et d'étudiants travaillant sur toutes les périodes historiques, mais aussi de chercheurs venant de nombreuses autres disciplines – notamment sociologie, géographie, ethnologie, littérature, langues et civilisations ibériques et germaniques – ainsi que la présence d'auditeurs extérieurs à la sphère universitaire, suggèrent combien ses travaux abordent une vaste palette de questionnements en sciences humaines et sociales. La répartition des livres de Peter Burke à la Bibliothèque nationale de France ne dit pas autre chose : ses ouvrages peuvent être consultés en accès libre parmi les usuels de six – soit la moitié – des salles réservées aux chercheurs au Rez-de-Jardin, ce qui paraît d'autant plus remarquable que

---

1 P. BURKE, *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity, 2004 (réédité en 2008).

2 P. BURKE, « The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello », *Past and Present*, 99-1, 1983, p. 3-21.

3 P. BURKE, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2001.

4 P. BURKE, *The European Renaissance. Centres and Peripheries*, Oxford, Blackwell, 1998 (traduit en français sous le titre *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000).

5 P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978 (réédité en 1994 et 2009).

la plupart de ses livres sont publiés au Royaume-Uni et sortent donc du périmètre du dépôt légal qui est la première source d'enrichissement des collections de cette institution.

## Le paradoxe autour de la réception de l'œuvre de Peter Burke en France

On en vient alors à ce qui peut apparaître comme un paradoxe. L'ampleur intellectuelle de l'œuvre de Peter Burke et son impact à l'échelle internationale se traduisent logiquement par une multiplicité de rééditions et de traductions de ses ouvrages : il a publié 27 livres en son nom propre qui ont fait l'objet de traductions en 28 langues, et en a codirigé plusieurs autres<sup>6</sup>. Or, seuls quatre de ces ouvrages ont été traduits en français : son essai sur l'interaction entre communication et politique autour de la « fabrication » de Louis XIV<sup>7</sup>, deux ouvrages sur la Renaissance (l'un dérivé de ses premiers travaux de recherche publiés en 1972 et l'autre écrit vingt-cinq ans plus tard à la suite d'une invitation de Jacques Le Goff à proposer un volume dans la collection « Faire l'Europe »<sup>8</sup>) et un dernier livre comparatif sur les patriciens de Venise et Amsterdam au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>.

Par contre, aucune traduction française n'existe pour des réflexions aussi marquantes que ses travaux sur la définition et les contours de l'histoire culturelle, l'usage de l'image comme source par les historiens, les dynamiques culturelles entre peuple et élites, l'histoire des savoirs ou encore l'histoire sociale du langage. Il est frappant de constater qu'un ouvrage comme *Popular Culture in Early Modern Europe*, paru en 1978 et traduit en treize langues – dont le japonais, l'estonien et le bulgare –, que les éditeurs du livre de mélanges paru en

---

6 L'introduction à l'entretien de Peter Burke réalisé par Maria Lúcia G. Pallares-Burke en 1999 précise que, avec des traductions en des langues aussi variées que le serbo-croate, le biélorusse, le coréen, l'albanais ou le kazakh, Peter Burke est l'un des intellectuels anglais les plus traduits aujourd'hui. M. L. PALLARES-BURKE (ed.), *The New History. Confessions and Conversations*, Cambridge, Polity, 2002, p. 131. Le détail des différentes éditions et traductions des ouvrages de Peter Burke est donné sur le site :

<http://www.worldcat.org/identities/lccn-n50-32316/> [page consultée le 12 mars 2015].

7 P. BURKE, *Louis XIV. Les stratégies de la gloire*, Paris, Seuil, 1995 (traduction de *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven & London, Yale University Press, 1992).

8 P. BURKE, *La Renaissance en Italie. Art, culture, société*, Paris, Hazan, 1991 (traduction de *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1987, cet ouvrage étant une version augmentée et révisée de *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*, London, Batsford, 1972 et de *Tradition and Innovation in Renaissance Italy: a Sociological Approach*, London, Fontana, 1974) ; P. BURKE, *La Renaissance européenne*, op. cit.

9 P. BURKE, *Venise et Amsterdam. Étude des élites urbaines au XVII<sup>e</sup> siècle*, Saint-Pierre-de-Salerne, G. Monfort, 1992 (traduction de *Venice and Amsterdam: A Study of Seventeenth-Century Elites*, London, Temple Smith, 1974).

l'honneur de Peter Burke décrivent comme « son livre probablement le plus influent<sup>10</sup> » et qui a hissé son auteur au rang d'historien internationalement reconnu, n'ait ainsi jamais fait l'objet d'une traduction en français malgré des rééditions anglaises régulières et bien que la France fasse partie des aires culturelles régulièrement citées dans ce livre.

Dans un autre registre, les informations en français disponibles sur internet à propos de Peter Burke sont très réduites. La notice qui lui est consacrée par Wikipédia est récente et minimaliste. Si les débats suscités dans la communauté universitaire par cette encyclopédie collaborative en ligne conduisent toute présentation biographique canonique à écarter une telle référence, l'intérêt durable porté par Peter Burke à l'histoire des médias invite bien au contraire à s'attarder sur ce point : cet historien n'a-t-il d'ailleurs pas donné au second volume de *A Social History of Knowledge* le sous-titre *From the Encyclopédie to Wikipedia*<sup>11</sup> ? L'historique de cette notice française en ligne informe que cette dernière a été créée en juillet 2013, soit tout de même quatre ans et demi après l'écriture de la page équivalente en catalan<sup>12</sup> (il faut préciser que la notice consacrée à Peter Burke est accessible actuellement en 15 langues). Le contributeur est anonyme conformément aux principes éditoriaux de Wikipédia, mais les centres d'intérêt qu'il décrit pour étayer son profil tout comme la liste de ses autres apports à l'encyclopédie permettent de mieux cerner son caractère. Là où on attendrait un passionné et connaisseur d'histoire, à l'image du rédacteur de la notice anglaise de Peter Burke qui écrit également des contributions sur Louis Bonaparte ou sur l'histoire des Pays-Bas, il n'en est rien dans le cas français : l'auteur se présente comme spécialiste des séries télévisées, ce que confirme la longue liste de ses contributions sur ce thème. Il faut alors comprendre qu'il a rédigé cette notice pour résoudre le problème causé par l'homonymie entre l'historien et un personnage de la série américaine *White Collar*<sup>13</sup>, l'agent spécial Peter Burke, auquel il consacre une autre notice plus en phase avec ses intérêts.

---

10 « Possibly his most influential book ». M. CALARESU, F. DE VIVO & J.-P. RUBIÉS, « Introduction. Peter Burke and the History of Cultural History », in M. CALARESU, F. DE VIVO & J.-P. RUBIÉS (eds), *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke*, Farnham & Burlington, Ashgate, 2010, p. 2. Étonnamment, ces mélanges de grande qualité ne se trouvent, d'après le catalogue en ligne du SUDOC, que dans une seule bibliothèque universitaire française.

<http://www.sudoc.abes.fr/xslt/DB=2.1/SET=14/TTL=1/SHW?FRST=1> [page consultée le 7 février 2015].

11 P. BURKE, *A Social History of Knowledge. II. From the Encyclopédie to Wikipedia*, Cambridge & Malden, Polity, 2012.

12 [http://fr.wikipedia.org/wiki/Peter\\_Burke](http://fr.wikipedia.org/wiki/Peter_Burke) [page consultée le 7 février 2015].

13 Série diffusée en France sous le titre *FBI : Duo très spécial*.

Au-delà de cette anecdote, on peut s'interroger plus sérieusement sur la réception ambivalente de l'œuvre de Peter Burke en France : un tel sujet de réflexion devrait d'ailleurs intéresser cet historien qui n'a eu de cesse d'analyser les logiques de diffusion et d'appropriation des savoirs. Peter Burke a écrit trois ouvrages entièrement consacrés à l'histoire française – sur Montaigne, sur l'école des *Annales* et sur Louis XIV<sup>14</sup> –, ce qui est loin d'être négligeable pour un auteur qui a essentiellement privilégié une dimension comparative dans ses publications. Il a fait de nombreux séjours en France, parle couramment la langue de ce pays et intègre largement l'espace français à la plupart de ses études menées à l'échelle européenne. Fasciné par l'école des *Annales* qu'il envisage dans sa jeunesse comme une sorte de troisième voie pour l'écriture de l'histoire entre la formation très conventionnelle qu'il reçoit à Oxford et le marxisme, influencé par le concept d'histoire des mentalités développé par Lucien Febvre<sup>15</sup>, il affirme que « l'idée braudélienne d'une histoire totale a toujours été une inspiration permanente pour [lui], même une sorte d'obsession »<sup>16</sup>. Il publie d'ailleurs dès 1973 un article dans un dossier des *Annales* consacré aux rapports entre histoire et psychanalyse<sup>17</sup>, tandis qu'il cite volontiers Marc Bloch et Fernand Braudel, aux côtés de Burckhardt et Huizinga, lorsqu'on lui demande bien plus tard les lectures à conseiller en priorité aux étudiants en histoire d'aujourd'hui<sup>18</sup>. Un tel parcours laisserait penser que Peter Burke a été pleinement intégré aux réseaux d'historiens français actifs dans le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. Pourtant, l'essai historiographique qu'il publie sur l'école des *Annales* en 1990 n'est pas accueilli avec enthousiasme par les intéressés – comme en témoigne le compte rendu peu élogieux publié dans

---

14 P. BURKE, *Montaigne*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1981 ; P. BURKE, *Louis XIV*, *op. cit.* ; P. BURKE, *The French historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, Cambridge, Polity, 1990.

15 P. BURKE, « Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities », *History of European Ideas*, 7-5, 1986, p. 439-451. Voir aussi P. BURKE (ed.), *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973 ; P. BURKE, « Lucien Febvre, Ecclesiastical Historian? », *The Journal of Ecclesiastical History*, 50, 1999, p. 760-766 ; ainsi que P. BURKE, « The Annales in Global Context », *International Review of Social History*, 35-3, 1990, p. 421-432.

16 « The Braudelian idea of total history has been a permanent inspiration for me, even a kind of obsession ». M. L. PALLARES-BURKE (ed.), *The New History*, *op. cit.*, p. 152 ; P. BURKE, « An Intellectual Self-Portrait or the History of a Historian », in A. MUNSLOW (ed.), *Authoring the Past. Writing and Rethinking History*, London, Routledge, 2013, p. 175 (article original publié dans *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*, 13-2, 2009, p. 269-281).

17 P. BURKE, « L'histoire sociale des rêves », *Annales ESC*, 28-2, 1973, p. 329-342.

18 M. L. PALLARES-BURKE (ed.), *The New History*, *op. cit.*, p. 150.

la revue<sup>19</sup> – et lui-même dit s'être toujours senti à l'écart de ce mouvement malgré ses nombreux contacts avec des historiens associés à ce groupe<sup>20</sup>.

Peter Burke souffre sans doute de sa manière « anglo-saxonne » d'écrire l'histoire, qualificatif présenté comme un défaut aux yeux de nombreux historiens français. Il publie des ouvrages souvent courts et ramassés – que certains pourraient juger superficiels –, où il privilégie la synthèse et la dimension comparative au dépouillement systématique d'un corpus régional : on se situe à l'opposé du modèle des longues thèses universitaires qui restent le moule formant les historiens français, souvent ciblées sur un espace géographique restreint et basées sur un volumineux dépouillement de sources manuscrites. Au-delà des thèses, les ouvrages de recherche historique publiés en France sont, de façon générale, nettement plus épais que leurs équivalents chez des éditeurs anglophones, tant du point de vue du texte que des notes infrapaginales. Par ailleurs, le temps passé dans les dépôts d'archives et le travail de déchiffrement paléographique font partie des compétences et des qualités fortement valorisées dans le travail de recherche des modernistes. Or, Peter Burke affirme en toute simplicité qu'il n'a jamais terminé sa thèse de doctorat ni travaillé sur des sources en archives pour la publication de ses premiers travaux, dont son livre sur la Renaissance italienne paru en 1972 et rédigé aux États-Unis lors d'un séjour comme chercheur invité à l'Institute for Advanced Study de Princeton<sup>21</sup>.

### **Un passeur intellectuel soucieux de « construire des ponts »**

Ce qui peut être perçu par certains comme des faiblesses explique pourtant l'écho exceptionnel des travaux de Peter Burke à l'échelle internationale. Son sens de la concision, associé à une réflexion mesurée qui n'oublie ni la nuance ni la complexité des choses, se traduit par un propos clair et argumenté. Surtout, sa capacité à manier les périodes, les aires culturelles et les concepts empruntés à différentes disciplines force l'admiration. Tirant profit de sa maîtrise de nombreuses langues – une douzaine d'après ses dires – et d'un réseau intellectuel enrichi au cours de ses nombreux séjours à l'étranger et par ses correspondances avec des chercheurs de tous les continents, il est l'un des rares historiens à savoir faire des parallèles

---

19 B. LEPETIT, « Compte rendu de P. BURKE, *The French historical Revolution. The Annales School, 1929-1989* », *Annales ESC*, 46-6, 1991, p. 1490-1491. André Burguière, membre du comité de direction de la revue des *Annales*, rédige toutefois une quatrième de couverture plus chaleureuse pour la seconde édition augmentée du livre de Peter Burke paru en 2012, avant de signer lui-même un essai intitulé *L'école des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006.

20 M. L. PALLARES-BURKE (ed.), *The New History*, op. cit., p. 152-153.

21 P. BURKE, « An Intellectual Self-Portrait », art. cit., p. 175-176.

réguliers entre les situations historiques de différents pays d'Europe et les cultures d'Amérique du Sud ou d'Asie, à traiter aussi bien de la réception des auteurs antiques à la Renaissance que du cinéma néoréaliste italien ou des photographies de Robert Capa, à manier avec aisance les concepts développés par les folkloristes scandinaves autant que ceux des anthropologues spécialistes de l'Afrique. Cette manière de penser l'histoire de façon large et comparative apparaît dès ses premiers travaux : son essai *The Renaissance Sense of the Past* inclut ainsi de nombreuses références à l'anthropologie et se termine par des parallèles entre histoire européenne et chinoise<sup>22</sup>.

À la connaissance fine des périodes qu'il étudie, Peter Burke ajoute une maîtrise remarquable de l'histoire de sa discipline, liée à un intérêt ancien pour l'historiographie à laquelle il avait choisi de consacrer sa thèse de doctorat<sup>23</sup>, et plus largement une grande habileté à naviguer dans le domaine de l'épistémologie des sciences sociales. Plus que tout, il apprécie la confrontation intellectuelle et les échanges d'idées, surtout si elles ont lieu avec des chercheurs qui n'ont pas reçu la même formation que lui, qu'il s'agisse d'historiens issus d'autres aires culturelles ou de chercheurs dans d'autres sciences humaines et sociales. Nombre de ses ouvrages sont le résultat d'échanges avec des collègues et étudiants dans le cadre de cours qu'il a donnés, ou encore d'invitations et de bourses à l'étranger qui ont été le point de départ de nouvelles orientations de recherche. Pour Peter Burke, l'innovation scientifique est permise par l'émulation créée par des réseaux. Ceux-ci sont favorisés par des effets de générations, qui permettent à de petits groupes d'individus de mettre en avant, à certains moments, des approches novatrices. Il se reconnaît dans cette génération d'historiens d'après-guerre, de Robert Darnton à Carlo Ginzburg en passant par Bob Scribner ou Roy Porter, avec qui il a développé des liens de travail et d'amitié : le recueil collectif *New Perspectives on Historical Writing* qu'il dirige en 1991 rassemble les réflexions méthodologiques de plusieurs d'entre eux sur les chantiers qui ont renouvelé la pratique de l'histoire au cours des années précédentes, tandis que l'ouvrage d'entretiens *The New History. Confessions and Conversations* réunit dix ans plus tard les témoignages d'historiens de la culture marquants de cette génération<sup>24</sup>.

---

22 P. BURKE, *The Renaissance Sense of the Past*, London, Edward Arnold, 1969.

23 C'est de ces réflexions précoces que découle l'article : P. BURKE, « The Popularity of Ancient Historians 1450-1700 », *History and Theory*, 5, 1966, p. 132-152.

24 P. BURKE (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Polity Press, 1991 ; M. L. PALLARES-BURKE (ed.), *The New History. Confessions and Conversations*, Cambridge, Polity, 2002. Outre Peter Burke, les chercheurs représentés dans ce recueil sont Jack Goody, Asa Briggs, Natalie Zemon Davis, Keith Thomas, Daniel Roche, Robert Darnton, Carlo Ginzburg et Quentin Skinner.

À juste titre, Peter Burke est défini par l'historien Daniel Snowman comme un passeur intellectuel marqué par « sa passion à construire des ponts<sup>25</sup> ». Lui-même se décrit comme médiateur et traducteur entre le passé et le présent, mais aussi intermédiaire entre les historiens et les autres sciences sociales, en particulier la sociologie et l'anthropologie<sup>26</sup>. Il s'intéresse à de nombreuses disciplines telles que l'histoire de l'art, l'histoire de la littérature, la sociolinguistique ou encore l'ethnologie, dont il emprunte les questionnements et intègre les acquis méthodologiques à ses propres travaux<sup>27</sup>. Il réfléchit aussi aux relations entre histoire et mémoire<sup>28</sup>.

Toutefois, Peter Burke se considère avant tout comme un historien culturel, voyant dans l'histoire de la culture un excellent rempart à la tentation de la surspécialisation et le meilleur moyen de faire des liens entre les différentes approches de l'histoire et les autres sciences sociales. La réflexion sur les objets et les méthodes de l'histoire culturelle est d'ailleurs un des chantiers de prédilection qu'il a décliné sous la forme de plusieurs ouvrages, dans lesquels l'articulation entre théorie et pratique lui permet de crédibiliser des approches innovantes<sup>29</sup>. Les historiens qui revendiquent l'héritage intellectuel de Peter Burke insistent sur son apport dans la transformation et le renouveau de l'histoire culturelle dans les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, et sur son rôle dans le déplacement des centres d'intérêt au sein même de la discipline historique<sup>30</sup> : il est ainsi l'un de ceux qui ont contribué à donner à l'anthropologie une place importante dans les études historiques, en s'inspirant des nouvelles perspectives offertes par cette science sociale pour réinvestir des territoires bien connus des historiens mais délaissés par les anthropologues, tels que les espaces urbains et les sphères de

---

25 « His passion to build bridges ». D. SNOWMAN, « Peter Burke », *History Today*, 49, 1999, p. 25.

26 P. BURKE, « An Intellectual Self-Portrait », *art. cit.*, p. 171 et 176.

27 Voir par exemple P. BURKE, « Problems of the Sociology of Art: The Work of Pierre Francastel », *European Journal of Sociology*, 12-1, 1971, p. 141-154 ; P. BURKE, « Popular Culture between History and Ethnography », *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, 14-1, 1984, p. 5-13 ; ou plus récemment P. BURKE, « History and Folklore: A Historiographical Survey », *Folklore*, 115-2, 2004, p. 133-139 ; P. BURKE, « From Antiquarianism to Anthropology », in P. N. MILLER (ed.), *Momigliano and Antiquarianism: Foundations of the Modern Cultural Sciences*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 229-247.

28 P. BURKE, « History as Social Memory », in T. BUTLER (ed.), *Memory*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 97-113 ; article republié dans P. BURKE, *Varieties of Cultural History*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 43-59. Voir aussi P. BURKE, « Foundation Myths and Collective Identities in Early Modern Europe », in B. STRÄTH (ed.), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Brussels & New York, P.I.E.-Peter Lang, 2000, p. 113-122.

29 Notamment P. BURKE, *Varieties of Cultural History*, *op. cit.* ; P. BURKE, *What is Cultural History?*, *op. cit.* ; P. BURKE, « Cultural History and its Neighbours », *Culture & History Digital Journal*, 1-1, 2012 : <http://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/7/26> [page consultée le 9 mars 2015] ; P. BURKE, « Strengths and Weaknesses of Cultural History », *Cultural History*, 1-1, 2012, p. 1-13.

30 M. CALARESU, F. DE VIVO & J. P. RUBIÉS (eds), *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke*, Farnham & Burlington, Ashgate, 2010, p. 2-3.



pouvoir<sup>31</sup>. Mais l'histoire culturelle telle que pratiquée par Peter Burke est aussi et surtout une histoire profondément ancrée dans le social, comme en témoignent les liens récurrents qu'il noue avec la sociologie ainsi que les titres de ses ouvrages dans lesquels la référence au social apparaît bien plus souvent que celle à la culture<sup>32</sup>.

## Parcours personnel et orientations de recherche

Il est difficile de comprendre la production intellectuelle de Peter Burke sans se référer à son parcours personnel, qu'il a évoqué à plusieurs reprises dans des articles et entretiens<sup>33</sup>. Conscient de l'intérêt mais aussi des limites de l'exercice d'égo-histoire, il cite au début de l'entretien réalisé avec Maria Lúcia Pallares-Burke les propos de l'historien anglais Edward Hallett Carr dans son essai *What is History?* publié en 1961 : « Avant d'étudier l'histoire, il faut étudier l'historien<sup>34</sup> ».

Peter Burke fait référence à différents éléments marquants de son vécu pour expliquer les orientations historiques qu'il a développées par la suite, en premier lieu son enfance dans une famille multiculturelle. Né en 1937 à Londres d'un père irlandais catholique et d'une mère juive d'origine polonaise et lituanienne, il vit dans l'appartement voisin de ses grands-parents maternels et raconte comment leur rendre visite était comme traverser une frontière culturelle. Ses grands-parents mêlent anglais et yiddish, sa mère a vécu en Allemagne et son père est traducteur professionnel : il n'est guère étonnant qu'un tel environnement ait donné à Peter Burke une grande passion pour les langues et l'étude des mécanismes de communication.

Instruit dans une école jésuite du nord de Londres, il obtient ensuite une bourse d'études universitaires au St John's College à Oxford. Avant de commencer ses études d'histoire, il fait deux ans de service militaire au cours duquel il est affecté, à l'âge de 18 ans,

---

31 Voir entre autres P. BURKE, « Urban History and Urban Anthropology of Early Modern Europe », in D. FRASER & A. SUTCLIFFE (eds), *The Pursuit of Urban History*, London, 1983, p. 69-82 ; P. BURKE, « The Carnival of Venice », in P. BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, chap. 13.

32 Voir la bibliographie de Peter Burke proposée à la suite de cette introduction.

33 Je me base en particulier sur les trois articles les plus fournis sur le sujet, auxquels se sont ajoutées mes propres discussions avec Peter Burke : P. BURKE, « An Intellectual Self-Portrait or the History of a Historian », *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*, 13/2, 2009, 2009, p. 269-281 ; M. CALARESU, F. DE VIVO & J. P. RUBIÉS, « Introduction. Peter Burke and the History of Cultural History », in M. CALARESU, F. DE VIVO & J. P. RUBIÉS (eds), *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke*, op. cit., p. 2-28 ; M. L. PALLARES-BURKE (ed.), *The New History. Confessions and Conversations*, op. cit., chap. 6 consacré à Peter Burke, p. 129-157 ; ainsi que sur les 80 mn de film tournées par l'anthropologue et historien Alan MacFarlane en 2004 et accessibles aux adresses [http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke1\\_fast.htm](http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke1_fast.htm) et [http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke2\\_fast.htm](http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke2_fast.htm) [pages consultées le 9 février 2015].

34 « Before you study history, study the historian ». Cité dans : M. L. PALLARES-BURKE, *The New History*, op. cit., p. 131.

comme agent de paie dans un régiment multiculturel de Singapour, dans les dernières années de la domination britannique sur l'île : il y fait l'expérience de la diversité culturelle en côtoyant majoritairement des soldats malais, chinois et indiens et est le témoin des rapports de force entre groupes. Le dimanche, il observe le fonctionnement de quartiers urbains encore peu touchés par la modernisation occidentale et le tourisme où la rue et les activités extérieures occupent une place sociale de premier plan, et dans lequel il percevra plus tard des analogies avec les villes de l'Europe moderne. Il tient un journal et réalise après coup qu'il a fait du « terrain » anthropologique sans s'en rendre compte. Il considère que cette expérience a été essentielle dans son intérêt pour l'anthropologie historique, son analyse des dynamiques de rencontres culturelles et plus généralement son habitude à réaliser sur lui-même comme sur les cultures qu'il côtoie un travail d'observation et de décryptage.

Revenu en Angleterre, il étudie à Oxford entre 1957 et 1962. Il se spécialise en histoire moderne sous l'influence des cours de Christopher Hill et Lawrence Stone sur les révolutions anglaises du XVII<sup>e</sup> siècle et se met à lire assidûment la revue *Past and Present* à laquelle ces deux historiens collaborent. Il est également marqué par son jeune professeur de tutorat Keith Thomas, intéressé par les relations entre histoire et anthropologie – discipline qu'il découvre par les travaux d'Edward Evan Evans-Pritchard –, de même que par Asa Briggs qui organise des séances de débats sur les liens entre histoire et sociologie. Ces historiens relaient de nouvelles façons de penser l'histoire qui contrastent avec l'enseignement reçu à Oxford, et en particulier à St John's College, qui reste globalement très conservateur et centré sur l'histoire politique. Peter Burke choisit comme sujet de spécialité<sup>35</sup> la Renaissance italienne, après avoir suivi un cours sur ce thème qui le convainc d'apprendre l'italien et le renvoie à sa propre pratique amateur de la peinture, et parce que c'était le seul sujet proposé qui lui permettait d'aborder l'histoire culturelle. Ayant obtenu une bourse pour poursuivre ses études à St Anthony's College, toujours à Oxford, il y découvre une atmosphère beaucoup plus multiculturelle, ainsi que des enseignements historiques moins conventionnels et plus tournés vers les autres sciences sociales, en particulier la sociologie. Après avoir envisagé une thèse de doctorat sur les jésuites à Rome, il présente finalement un projet à forte dimension historiographique autour de la figure de l'anti-jésuite vénitien Paolo Sarpi, sous la direction de

---

35 « Special subject » basé sur de nombreuses lectures, qui donne lieu à un long essai remis par les étudiants pour l'obtention de leurs examens de troisième année.

Hugh Trevor-Roper, qu'il intitule « Nouvelles tendances dans l'écriture de l'histoire européenne, 1500-1700 »<sup>36</sup>.

Mais son recrutement comme professeur assistant à la School of European Studies de la jeune université de Sussex à Brighton met fin à ses études et à sa thèse. Il y enseigne de 1962 à 1979 dans un environnement très collectif et bien plus flexible que l'université d'Oxford. Il travaille avec des sociologues, des littéraires, des philosophes et des anthropologues, et participe à des enseignements et à des groupes de réflexion pluridisciplinaires sur des thèmes tels que l'histoire des idées et l'histoire intellectuelle, l'histoire de l'art ou encore les rapports entre sociologie et histoire. Il tire du cours qu'il donne sur « La sociologie de l'art » un ouvrage sur la Renaissance italienne en 1972, augmenté et révisé en 1974 sous le titre *Tradition and Innovation in Renaissance Italy: A Sociological Approach*<sup>37</sup>. Puis ses enseignements tournés vers la sociologie aboutissent à l'écriture de son court essai *Sociology and History*<sup>38</sup>. Il développe également ses réflexions sur l'histoire comparative et la longue durée. Dans les premières années, il consacre surtout son temps à l'enseignement et à la collaboration à des séminaires et groupes de recherche informels, ce qui explique qu'il n'ait qu'assez tardivement commencé à publier des travaux de recherche conséquents. Toutefois, l'enthousiasme lié à la mise en place d'une nouvelle structure innovante de recherche autour d'une jeune équipe à Brighton s'essouffle en même temps que les enseignants prennent de l'âge, que les finances se réduisent et que la routine s'installe, et Peter Burke quitte sans regret l'université de Sussex lorsqu'on lui propose en 1978 de présenter sa candidature comme professeur d'histoire à Cambridge, où il est rattaché à Emmanuel College.

Le retour dans une institution ancienne et conservatrice, marquée par le poids des traditions, est un nouveau choc culturel. Alors qu'il est perçu comme centriste très modéré à Brighton, celui qui se définit comme « homme du middle way » à l'écart des grandes querelles idéologiques, qui dit voter à gauche mais ne s'être jamais engagé en politique, est considéré comme très marqué par certains de ses collègues de Cambridge. Il doit alors défendre une manière de faire l'histoire qui était considérée comme acquise à l'université de Sussex, en

---

36 « New trends in European Historical Writing, 1500-1700 ».

37 P. BURKE, *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*, op. cit. ; P. BURKE, *Tradition and Innovation in Renaissance Italy: A Sociological Approach*, op. cit. Il avait auparavant publié deux livres sur le sujet : P. BURKE, *The Renaissance*, London, Longmans, 1964 ; P. BURKE, *The Renaissance Sense of the Past*, op. cit.

38 P. BURKE, *Sociology and History*, London, G. Allen and Unwin, 1980 ; approfondi pour une seconde édition sous le titre *History and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1992.

particulier en ce qui concerne l'histoire culturelle et les rapprochements entre histoire et anthropologie. Il reprend l'habitude de noter des observations à caractère ethnographique dont il tire, à la demande de Pierre Bourdieu, un article sur le fonctionnement de son institution publié sous le pseudonyme de William Dell<sup>39</sup>. Il parvient toutefois à proposer avec l'historien Bob Scribner un cours d'anthropologie historique qui aboutit à la publication d'une série d'essais sur l'Italie moderne, tandis que son cours sur « Images as historical sources » conçu avec le même enseignant constitue la base de son ouvrage *Eyewitnessing*<sup>40</sup>. Recruté au départ comme *Lecturer in History*<sup>41</sup>, il obtient par la suite le poste de *Professor of Cultural History* et termine sa carrière universitaire à Emmanuel College, dont il est aujourd'hui professeur émérite<sup>42</sup>. Ces années à Cambridge correspondent à une période très féconde en recherches et publications.

## L'apport scientifique de Peter Burke à l'histoire culturelle

Un premier regard sur l'ensemble de la production scientifique de Peter Burke fait apparaître une variété de thèmes et de sources remarquables. L'historien s'en explique en faisant à nouveau référence au modèle braudélien d'histoire totale : « Comme il est bien sûr impossible de parvenir à un tel idéal en un seul projet, j'ai tenté d'explorer en diverses occasions ce que l'on pourrait appeler 'les variétés de l'expérience historique'<sup>43</sup> ». Il précise qu'il conçoit un nouveau livre comme une manière de pallier aux manques du précédent. Ainsi, son projet sur les patriciens de Venise et d'Amsterdam lui permet de se consacrer au dépouillement d'archives manuscrites dans une logique comparative entre deux aires culturelles, comblant ainsi deux aspects non présents dans son premier ouvrage sur la Renaissance italienne<sup>44</sup>. Puis, considérant qu'il a largement travaillé sur la culture des élites, il souhaite explorer les cultures populaires après avoir découvert les travaux d'Edward Palmer Thompson, en élargissant encore

---

39 W. DELL, « St. Dominic's: an Ethnographic Note on a Cambridge College », *Actes de la recherches en sciences sociales*, 70, 1987, p. 74-78.

40 P. BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, op. cit. ; P. BURKE, *Eyewitnessing*, op. cit.

41 L'équivalent imparfait de maître de conférences, si tant est que la comparaison avec le système universitaire français soit pertinente au vu de la profonde singularité du fonctionnement des universités d'Oxford et de Cambridge.

42 <http://www.emma.cam.ac.uk/contact/fellows/index.cfm?fellow=49> [page consultée le 7 février 2015].

43 « As it is obviously impossible to achieve such an ideal in a single project, I have tried on different occasions to explore what one might call 'varieties of historical experience' ». M. L. PALLARES-BURKE, *The New History*, op. cit., p. 152.

44 P. BURKE, *Venice and Amsterdam*, op. cit. Voir aussi P. BURKE, « Patrician Culture: Venice and Amsterdam in the Seventeenth-Century », *Transactions of the Royal Historical Society*, 23, 1973, p. 135-152.

à la fois la chronologie – trois siècles – et l’espace – l’Europe entière (s’inspirant en cela des récents travaux d’Eric Hobsbawm sur *L’ère des révolutions* ainsi que de l’opportunité offerte par une bourse de la British Academy pour un séjour en Norvège et en Suède afin d’étudier cette aire culturelle et en particulier mieux connaître les travaux scandinaves en ethnologie)<sup>45</sup>. Ayant beaucoup insisté dans *Popular Culture in Early Modern Europe* sur les performances artistiques dans les cultures populaires, il se centre au contraire sur les aspects les plus quotidiens – vêtements, codes comportementaux ou encore rituels langagiers – dans son ouvrage suivant sur l’anthropologie historique de l’Italie moderne<sup>46</sup>. Puis, remarquant qu’il n’a pas encore écrit d’histoire politique après trente ans de carrière, il entame un nouveau projet sur le lien entre politique et communication sous le règne de Louis XIV, qu’il commence à rédiger alors qu’il est professeur invité au Wissenschaftskolleg de Berlin<sup>47</sup> : ce livre prépare une réflexion par la suite plus approfondie sur les images comme source pour l’historien depuis l’Antiquité jusqu’au XX<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. Il prolonge par ailleurs ses réflexions sur la communication politique à travers l’exemple de Charles Quint<sup>49</sup>.

La Renaissance reste au centre des publications de Peter Burke, mais dans une approche toujours renouvelée. Il insiste désormais sur les multiples facettes de sa réception en Europe et sur les dynamiques de circulation entre cultures des élites et cultures populaires, soit à travers des études de cas – en analysant par exemple les réactions à la publication du *Courtisan* de Castiglione – soit en réfléchissant plus globalement aux logiques de centres et de périphéries dans l’appropriation de la Renaissance, cherchant ainsi à « décentrer » ce mouvement trop souvent regardé principalement à travers le modèle italien<sup>50</sup>.

L’étude sociale et culturelle des langues et plus largement de la communication constitue un autre de ses domaines de prédilection. *The Art of Conversation*, paru en 1993, présente cinq essais qui portent successivement sur l’interaction entre histoire et sociolinguistique, sur l’histoire sociale du latin post-médiéval, sur le lien entre langage et

---

45 P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, op. cit.

46 P. BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, op. cit.

47 P. BURKE, *Louis XIV*, op. cit. ; voir aussi P. BURKE, « Louis XIV, For and Against: The Propaganda War of the 1690s », *Seventeenth-Century French Studies*, 14-1, 1992, p. 53-64.

48 P. BURKE, « Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe », *Journal of the History of Ideas*, 64-2, 2003, p. 273-296 ; P. BURKE, *Eyewitnessing*, op. cit.

49 P. BURKE, « Presenting and Re-presenting Charles V », in H. SOLY (ed.), *Charles V 1500-1558 and His Time*, Antwerp, Mercartofonds, 1999, p. 393-475.

50 P. BURKE, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione’s Cortegiano*, Cambridge, Polity, 1995 ; P. BURKE, *The European Renaissance*, op. cit.

identité dans l'Italie moderne, sur l'art de converser dans l'Europe des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, ou encore une réflexion tout à fait originale sur la signification sociale du silence<sup>51</sup>. Il publie en collaboration avec Roy Porter une série de trois ouvrages qui rassemblent des essais sur l'histoire sociale du langage entre le XVI<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, montrant combien les langues ont un pouvoir déterminant pour définir, unir ou diviser des communautés, et jouent dès lors un rôle essentiel dans les relations entre sexes et groupes sociaux et dans l'histoire des nations<sup>52</sup>. Deux livres plus récents encore portent aussi sur ce thème : le premier, signé par Peter Burke seul, analyse les usages sociaux et culturels des langues parlées et écrites entre l'invention de l'imprimerie et la Révolution française, qu'il s'agisse de la place du latin dans l'Europe moderne, de la compétition entre les différentes langues vernaculaires ou des questions autour de la standardisation et du mélange des langues<sup>53</sup> ; le second, un ouvrage collectif qu'il codirige, s'intéresse dans le même cadre spatiotemporel aux pratiques de traduction comme base d'analyse des transferts culturels<sup>54</sup>. Peter Burke élargit aussi ses recherches au thème de la constitution et de la diffusion des savoirs. L'invitation qu'il reçoit à donner une série de conférences à l'université de Groningen est le point de départ de deux volumes qu'il consacre aux transformations de l'organisation des savoirs en Europe entre le XVI<sup>e</sup> et le XXI<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup>. Il coécrit par ailleurs avec Asa Briggs une histoire sociale des médias qui, comme beaucoup de ses livres, a connu plusieurs rééditions<sup>56</sup>.

Bien qu'ayant travaillé avant tout sur l'Europe, la fascination de Peter Burke pour les rencontres et transferts culturels le conduit à mener de plus amples réflexions sur d'autres espaces et traditions historiques. Il s'intéresse à l'impact européen en Amérique à la Renaissance à travers l'étude de la transplantation de pratiques et modèles culturels sur le

---

51 P. BURKE, *The Art of Conversation*, Ithaca & New York, Cornell University Press, 1993.

52 P. BURKE & R. PORTER (eds), *The Social History of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; P. BURKE & R. PORTER (eds), *Language, Self and Society. A Social History of Language*, Cambridge, Polity, 1991 ; P. BURKE & R. PORTER (eds), *Languages and Jargons. Contributions to a Social History of Language*, Cambridge, Polity, 1995. Pour une publication en français sur ce thème, voir P. BURKE, « Les langages de la politesse », *Terrain*, 33, 1999, p. 111-126.

53 P. BURKE, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

54 P. BURKE & R. PO-CHIA HSIA (eds), *Cultural Translation in Early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

55 P. BURKE, *A Social History of Knowledge. I. From Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity 2000 ; *II. From the Encyclopédie to Wikipedia*, op. cit.

56 A. BRIGGS & P. BURKE, *A Social History of the Media. From Gutenberg to the Internet*, Cambridge, Polity, 2002.

nouveau continent – qu’il s’agisse de la littérature chevaleresque ou du carnaval<sup>57</sup> – mais aussi plus ponctuellement aux représentations de l’Orient et de l’empire mongol dans les écrits du voyageur et philosophe français du XVII<sup>e</sup> siècle François Bernier<sup>58</sup>. Son intérêt pour les aires de contact culturel et pour les phénomènes d’hybridations culturelles, en particulier dans le contexte de l’Amérique latine, n’est évidemment pas étranger à son choix de co-écrire avec sa femme, l’historienne Maria Lúcia Pallares-Burke, un essai sur l’intellectuel brésilien Gilberto Freyre, dont les travaux ont beaucoup porté sur cette question<sup>59</sup>. C’est encore à ce thème qu’il a consacré son plus récent essai intitulé *Cultural Hybridity*<sup>60</sup>.

## Présentation des rencontres caennaises

La pensée foisonnante de Peter Burke ne saurait bien évidemment se résumer en quelques pages, et les trois interventions proposées lors du cycle de conférences donné à l’université de Caen du 4 au 6 décembre 2013 ne sont qu’un bref survol de thèmes à la fois récurrents dans sa pensée, qui reprennent des principes chers à ses méthodes de travail et qui font écho à certains de ses travaux récents. Elles permettront, je l’espère, de mieux faire connaître les travaux de Peter Burke à un large public francophone et d’inviter les personnes souhaitant approfondir ces réflexions à lire ou à relire les nombreuses productions de cet historien.

Afin de prolonger la réflexion, chaque présentation a été mise en perspective grâce aux commentaires d’autres chercheurs issus de différentes disciplines, ce qui a permis d’alimenter un débat fructueux. La première intervention, qui a pour titre « Histoire, géographie et sociologie des savoirs : essor, développement et problèmes » a ainsi bénéficié des éclairages d’un sociologue (Salvador Juan), d’un géographe (Pierre Bergel) et d’un historien (Nicolas Lyon-Caen). La deuxième, « L’histoire culturelle au contact des sciences humaines et sociales » s’est insérée dans une journée de réflexion autour de ce thème au cours de laquelle l’historien

---

57 P. BURKE, *Varieties of Cultural History*, *op. cit.*, chap. 9, « Chivalry in the New World », et chap. 10, « The Translation of Culture: Carnival in Two or Three Worlds », p. 136-161.

58 P. BURKE, « The Philosopher as Traveller: Bernier’s Orient », in J. ELSNER & J.-P. RUBIÈS (eds), *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel*, London, Reaktion, 1999, p. 124-137.

59 P. BURKE & M. L. PALLARES-BURKE, *Gilberto Freyre. Social Theory in the Tropics*, Oxford, Peter Lang, 2008.

60 P. BURKE, *Cultural hybridity*, Cambridge, Polity, 2009. Pour plus d’approfondissement sur la place accordée aux circulations et transferts culturels dans l’œuvre de Peter Burke, voir les pages consacrées à cet aspect dans M. CALARESU, F. DE VIVO & J.-P. RUBIÈS, « Introduction. Peter Burke and the History of Cultural History », *art. cit.*, p. 24-28.

Daniel Roche a présenté son propre parcours et son regard sur cette question. La dernière enfin, « L'hybridation des cultures dans le monde hispanique à la Renaissance », a été prolongée par les commentaires d'une historienne (Isabelle Poutrin) et d'un professeur d'études germaniques (Éric Leroy du Cardonnay)<sup>61</sup>.

---

61 La version sonore de cette dernière intervention est accessible sur le site de la MRSH et peut être écoutée à l'adresse : <http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/forgue/finder?populate=burke> [page consultée le 8 mars 2015].





# Bibliographie de Peter Burke

## Ouvrages en anglais

Les ouvrages suivis d'un astérisque ont fait l'objet de rééditions : seule la première édition est indiquée ici.

- P. BURKE, *The Renaissance*, London, Longmans, 1964.
- P. BURKE, *The Renaissance Sense of the Past*, London, Edward Arnold, 1969.
- P. BURKE, *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*, London, Batsford, 1972.
- P. BURKE (ed.), *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- P. BURKE, *Tradition and Innovation in Renaissance Italy: a Sociological Approach*, London, Fontana, 1974.
- P. BURKE, *Venice and Amsterdam: A Study of Seventeenth-Century Elites*, London, Temple Smith, 1974.\*
- P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978.\*
- P. BURKE, *Sociology and History*, London, G. Allen and Unwin, 1980.
- P. BURKE, *Montaigne*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1981.
- P. BURKE & R. PORTER (eds), *The Social History of Language*, Cambridge, Polity, 1987.
- P. BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- P. BURKE, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1987.\*
- P. BURKE, *The French historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, Cambridge, Polity, 1990.\*
- P. BURKE & R. PORTER (eds), *Language, Self and Society. A Social History of Language*, Cambridge, Polity, 1991.
- P. BURKE (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Polity Press, 1991.\*
- P. BURKE, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven & London, Yale University Press, 1992.

- P. BURKE, *History and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1992.\*
- P. BURKE (ed.), *Critical Essays on Michel Foucault*, Aldershot, Ashgate, 1992.
- P. BURKE, *The Art of Conversation*, Ithaca & New York, Cornell University Press, 1993.
- P. BURKE, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Cambridge, Polity, 1995.
- P. BURKE & R. PORTER (eds), *Languages and Jargons. Contributions to a Social History of Language*, Cambridge, Polity, 1995.
- P. BURKE, *Varieties of Cultural History*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- P. BURKE, *The European Renaissance. Centres and Peripheries*, Oxford, Blackwell, 1998.
- P. BURKE, *A Social History of Knowledge. I. From Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity, 2000.
- P. BURKE, B. HARRISON & P. SLACK (eds), *Civil Histories. Essays presented to Sir Keith Thomas*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- P. BURKE, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001.
- A. BRIGGS & P. BURKE, *A Social History of the Media. From Gutenberg to the Internet*, Cambridge, Polity, 2002.\*
- P. BURKE, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- P. BURKE, *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity, 2004.\*
- P. BURKE & R. PO-CHIA HSIA (eds), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- P. BURKE & M. L. PALLARES-BURKE, *Gilberto Freyre. Social Theory in the Tropics*, Oxford, Peter Lang, 2008.
- P. BURKE, *Cultural hybridity*, Cambridge, Polity, 2009.
- P. BURKE, *A Social History of Knowledge. II. From the Encyclopédie to Wikipedia*, Cambridge & Malden, Polity, 2012.

### **Ouvrages traduits en français**

- P. BURKE, *La Renaissance en Italie. Art, culture, société*, Paris, Hazan, 1991 (traduction de *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, 1987).

- P. BURKE, *Venise et Amsterdam. Étude des élites urbaines au XVII<sup>e</sup> siècle*, Saint-Pierre-de-Salerne, G. Monfort, 1992 (traduction de *Venice and Amsterdam: A Study of Seventeenth-Century Elites*, 1974).
- P. BURKE, *Louis XIV. Les stratégies de la gloire*, Paris, Seuil, 1995 (traduction de *The Fabrication of Louis XIV*, 1992).\*
- P. BURKE, *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000 (traduction de *The European Renaissance. Centres and Peripheries*, 2000).

### Principaux articles et chapitres de livres (liste non exhaustive)

- P. BURKE, « The Popularity of Ancient Historians 1450-1700 », *History and Theory*, 5, 1966, p. 132-152.
- P. BURKE, « Problems of the Sociology of Art: The Work of Pierre Francastel », *European Journal of Sociology*, 12-1, 1971, p. 141-154.
- P. BURKE, « Patrician Culture: Venice and Amsterdam in the Seventeenth-Century », *Transactions of the Royal Historical Society*, 23, 1973, p. 135-152.
- P. BURKE, « L'histoire sociale des rêves », *Annales ESC*, 28-2, 1973, p. 329-342.
- P. BURKE, « Some Reflections on the Pre-Industrial City », *Urban History*, 2, 1975, p. 13-21.
- P. BURKE, « Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon », *Daedalus*, 105-3, 1976, p. 137-152.
- P. BURKE, « Popular Culture in Norway and Sweden », *History Workshop*, 3, 1977, p. 143-147.
- P. BURKE, « Popular Culture in Seventeenth-Century London », *The London Journal*, 3-2, 1977, p. 143-162.
- P. BURKE, « Did Europe Exist Before 1700? », *History of European Ideas*, 1-1, 1980, p. 21-29.
- P. BURKE, « The High Road to the Low Road: Approaches to Early Modern France », *The Historical Journal*, 24-3, 1981, p. 731-738.
- P. BURKE, « Languages and Anti-Languages in Early Modern Italy », *History Workshop*, 11, 1981, p. 24-32.
- P. BURKE, « From Pioneers to Settlers: Recent Studies of the History of Popular Culture. A Review Article », *Comparative Studies in Society and History*, 25-1, 1983, p. 181-187.
- P. BURKE, « The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello », *Past and Present*, 99-1, 1983, p. 3-21.

- P. BURKE, « Urban History and Urban Anthropology of Early Modern Europe », in D. FRASER & A. SUTCLIFFE (eds), *The Pursuit of Urban History*, London, 1983, p. 69-82.
- P. BURKE, « Popular Culture between History and Ethnography », *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology*, 14-1, 1984, p. 5-13.
- P. BURKE, « Mediterranean Europe », in J. BÁK & G. BENECKE (eds), *Religion and Rural Revolt*, Dover, Manchester University Press, 1984, p. 75-85.
- P. BURKE, « How to be a Counter-Reformation Saint », in K. von GREYERZ (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe*, London, Allen & Unwin, 1984, p. 45-55.
- P. BURKE, « South Italy », in P. CLARK (ed.), *Crisis of the 1590s*, London, Allen & Unwin, 1985, p. 177-190.
- P. BURKE, « European Views of World History from Giovio to Voltaire », *History of European Ideas*, 6-3, 1985, p. 237-251.
- P. BURKE, « Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities », *History of European Ideas*, 7-5, 1986, p. 439-451.
- P. BURKE, « City-States », in J. HALL (ed.), *States in History*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 137-153.
- W. DELL, « St. Dominic's: an Ethnographic Note on a Cambridge College », *Actes de la recherches en sciences sociales*, 70, 1987, p. 74-78.
- P. BURKE, « Bakhtin for Historians », *Social History*, 13-1, 1988, p. 85-90.
- P. BURKE, « The Renaissance Dialogue », *Renaissance Studies*, 3-1, 1989, p. 1-12.
- P. BURKE, « History as Social Memory », in T. BUTLER (ed.), *Memory*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 97-113.
- P. BURKE, « Il fascino discreto di 'Millain the Great' nelle memorie di visitatori britannici del '600 », in A. de MADDALENA (ed.), *'Millain the Great'. Milano nelle brume del Seicento*, Milan, CARIPLO, 1989, p. 141-152.
- P. BURKE, « Chivalry in the New World », in S. ANGLO (ed.), *Chivalry in the Renaissance*, Woodbridge & Rochester, Boydell & Brewer, 1990, p. 253-262.
- P. BURKE, « The Annales in Global Context », *International Review of Social History*, 35-3, 1990, p. 421-432.
- P. BURKE, « Reflections on the Origins of Cultural History », in J. PITTOCK & A. WEAR (eds), *Interpretation in Cultural History*, Basingstoke, MacMillan Press, 1991, p. 5-24.

- P. BURKE, « The Language of Gesture in Early Modern Italy », in J. BREMMER & H. ROODENBURG (eds), *A Cultural History of Gesture*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 71-83.
- P. BURKE, « Reflections on the History of Information in Early Modern Europe », *Scientiarum Historia*, 17-1, 1991, p. 65-73.
- P. BURKE, « The Uses of Italy », in M. TEICH & R. PORTER (eds), *The Renaissance in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 6-21.
- P. BURKE, « Louis XIV, For and Against: The Propaganda War of the 1690s », *Seventeenth-Century French Studies*, 14-1, 1992, p. 53-64.
- P. BURKE, « Some Seventeenth-Century Anatomists of Revolution », *Storia della storiografia*, 22, 1992, p. 23-35.
- P. BURKE, « La Nueva Historia Socio-Cultural », *Historia Social*, 17, 1993, p. 105-114.
- P. BURKE, « Concepts of the Golden Age in the Renaissance », in C. WOODHEAD & M. KUNT (eds), *Süleyman the Magnificent and His Age*, London, Longman, 1995, p. 154-163.
- P. BURKE, « The Renaissance, Individualism and the Portrait », *History of European Ideas*, 21-3, 1995, p. 393-400.
- P. BURKE, « America and the Rewriting of World History », in K. O. KUPPERMAN (ed.), *America in European Consciousness*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995, p. 33-51.
- P. BURKE, « The Invention of Leisure in Early Modern Europe », *Past & Present*, 146, 1995, p. 136-150.
- P. BURKE, « Civilisation, Discipline, Disorder: Three Case Studies in History and Social Theory », *Theoria. A Journal of Social and Political Theory*, 87, 1996, p. 21-35.
- P. BURKE, « Carnival in the Old World and the New », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 51-1, 1996, p. 7-18.
- P. BURKE, « A Map of the Underground: Clandestine Communication in Early Modern Europe », in G. GAWLICK & F. NIEWÖHNER (eds), *Jean Bodin's Colloquium Heptaplomeres*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, p. 59-71.
- P. BURKE, « The Philosophy of the Road in Brazil: Lorries and Their Mottoes », *Journal of Popular Culture*, 30-3, 1996, p. 209-222.
- P. BURKE, « The Myth of 1453: Notes and Reflections », in M. ERBE et al. (eds), *Querdenken, Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte, Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Gubbisberg*, Mannheim, Palatium Verlag, 1996, p. 23-30.

- P. BURKE, « Cultural Studies Questionnaire », *Journal of Latin American Cultural Studies*, 5, 1996, p. 183-189.
- P. BURKE, « Frontiers of the Comic in Early Modern Italy », in J. BREMMER & H. ROODENBURG (eds), *A Cultural History of Humour*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 61-75.
- P. BURKE, « New Cultural Histories », *Journal of Early Modern History*, 1-1, 1997, p. 77-81.
- P. BURKE, « Individuality and Biography in the Renaissance », *The European Legacy*, 2-8, 1997, p. 1372-1382.
- P. BURKE, « Langage de la pureté et pureté du langage », *Terrain*, 31, 1998, p. 103-112.
- P. BURKE, « From Cultural History to Histories of Cultures », *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 1, 1998, p. 7-24.
- P. BURKE, « Elective Affinities: Gilberto Freyre and the Nouvelle Histoire », *The European Legacy*, 3-4, 1998, p. 1-10.
- P. BURKE, « The Philosopher as Traveller: Bernier's Orient », in J. ELSNER & J.-P. RUBIÈS (eds), *Voyages and Visions: Towards a Cultural History of Travel*, London, Reaktion, 1999, p. 124-137.
- P. BURKE, « Presenting and Re-presenting Charles V », in H. SOLY (ed.), *Charles V 1500-1558 and His Time*, Antwerp, Mercatorfonds, 1999, p. 393-475.
- P. BURKE, « Les langages de la politesse », *Terrain*, 33, 1999, p. 111-126.
- P. BURKE, « Lucien Febvre, Ecclesiastical Historian? », *The Journal of Ecclesiastical History*, 50, 1999, p. 760-766.
- P. BURKE, « Erasmus and the Republic of Letters », *European Review*, 7-1, 1999, p. 5-17.
- P. BURKE, « Foundation Myths and Collective Identities in Early Modern Europe », in B. STRÅTH (ed.), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Brussels & New York, P.I.E.-Peter Lang, 2000, p. 113-122.
- P. BURKE, « Assumptions and Observations: Eighteenth-Century French Travellers in South America », in J. RENWICK (ed.), *L'invitation au voyage. Studies in Honour of Peter France*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 1-8.
- P. BURKE, « Directions for the History of Travel », in L. M. ANDERSSON et al. (eds), *Rätten: en Festskrift till Bengt Ankarloo*, Lund, Nordic Academic Press, 2000, p. 176-198.
- P. BURKE, « The Sense of Anachronism from Petrarch to Poussin », in C. HUMPHREY & W. M. ORMROD (eds), *Time in the Medieval World*, Rochester, York Medieval Press, 2001, p. 157-173.

- P. BURKE, « The Black Legend of the Jesuits: An Essay in the History of Social Stereotypes », in S. DITCHFIELD (ed.), *Christianity and Community in the West: Essays for John Bossy*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 165-182.
- P. BURKE, « The Art of Re-Interpretation: Michel de Certeau », *Theoria. A Journal of Social and Political Theory*, 100, 2002, p. 27-37.
- P. BURKE, « Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe », *Journal of the History of Ideas*, 64-2, 2003, p. 273-296.
- P. BURKE, « History and Folklore: A Historiographical Survey », *Folklore*, 115-2, 2004, p. 133-139.
- P. BURKE, « Performing History: The Importance of Occasions », *Rethinking History*, 9-1, 2005, p. 35-52.
- P. BURKE, « The Hybridization of Languages in Early Modern Europe », *European Review*, 14-1, 2006, p. 105-110.
- P. BURKE, « How to Write a History of Europe: Europe, Europes, Eurasia », *European Review*, 14-2, 2006, p. 233-239.
- P. BURKE, « Sarpi storico », in C. PIN (ed.), *Ripensando Paolo Sarpi*, Venice, Ateneo Veneto, 2006, p. 103-109.
- P. BURKE, « From Antiquarianism to Anthropology », in P. N. MILLER (ed.), *Momigliano and Antiquarianism: Foundations of the Modern Cultural Sciences*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 229-247.
- P. BURKE, « A Social History of Knowledge Revisited », *Modern Intellectual History*, 4-3, 2007, p. 521-535.
- P. BURKE, « Lost (and Found) in Translation: A Cultural History of Translators and Translating in Early Modern Europe », *European Review*, 15-1, 2007, p. 83-94.
- P. BURKE, « Freud and Cultural History », *Psychoanalysis and History*, 9-1, 2007, p. 5-15.
- P. BURKE, « Reflections on the Information State », in A. BRENDECKE, M. FRIEDRICH & S. FRIEDRICH (eds), *Information in der Frühen Neuzeit. Status, Bestände, Strategien*, Berlin & Münster, LIT, 2008, p. 51-63.
- P. BURKE, « Cómo interrogar a los testimonios visuales », in J. L. PALOS & D. CARRIÓ-INVERNIZZI (eds), *La historia imaginada: Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Madrid, Fernando Villaverde Ediciones, 2008, p. 29-40.
- P. BURKE, « Paradigms Lost: From Göttingen to Berlin », *Common Knowledge*, 2008, 14-2, p. 244-257.



- P. BURKE, « The Crisis of the Arts of the Seventeenth Century: A Crisis of Representation », *Journal of Interdisciplinary History*, 40-2, 2009, p. 239-261.
- P. BURKE, « Jack Goody and the Comparative History of Renaissances », 26-7/8, *Theory, Culture & Society*, 2009, p. 16-31.
- P. BURKE, « Translatio Studii: The Contribution of Exiles to the Establishment of Sociology and Art History in Britain, 1933-1960 », *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 185, 2009, p. 903-908.
- P. BURKE, « Representing Women's Work in Early Modern Italy », in J. EHMER (ed.), *The Idea of Work in Europe from Antiquity to Modern Times*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 177-187.
- P. BURKE, « Interrogating the Eyewitness », *Cultural and Social History*, 7-4, 2010, p. 435-443.
- P. BURKE, « Cultural History as Polyphonic History », *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 186, 2010, p. 479-486.
- P. BURKE, « Gilberto Freyre, Hybridity and Cultural Translation », *Portuguese Studies*, 27-1, 2011, p. 70-77.
- P. BURKE, « Cultural History and its Neighbours », *Culture & History Digital Journal*, 1-1, 2012 : <http://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/7/26> [page consultée le 9 mars 2015].
- P. BURKE, « Strengths and Weaknesses of Cultural History », *Cultural History*, 1-1, 2012, p. 1-13.
- P. BURKE, « History, Myth and Fiction: Doubts and Debates », in J. RABASA, M. SATO, E. TORTAROLO & D. WOOLF (eds), *Oxford History of Historical Writing*, Oxford, Oxford University Press, 2012, chap. 13.
- P. BURKE, « Norbert Elias and the Social History of Knowledge », *Human Figurations*, 1-1, 2012 : <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0001.102> [page consultée le 28 mars 2015].
- P. BURKE, « Varieties of Performance in Seventeenth-Century Italy », in P. GILLGREN & M. SNICKARE (eds), *Performativity and Performance in Baroque Rome*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 15-23.
- P. BURKE, « Fuzzy Histories », *Common Knowledge*, 18, 2012, p. 239-248.
- P. BURKE, « Translating the Turks », in M. BURKE & M. RICHTER (eds), *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*, Leiden, Brill, 2012, p. 141-152.

- P. BURKE, « Preface », *Oeuvres complètes de Voltaire* 25, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, p. XXXIII-XLV.
- P. BURKE, « Conversation », in P. SIMONSON et al. (eds), *The Handbook of Communication History*, New York, Routledge, 2013, p. 122-132.
- P. BURKE, « Del Renacimiento al Ilustración », in J. AURELL et al. (eds), *Comprender el pasado*, Madrid, Akal, 2013, p. 143-182.
- P. BURKE, « Más allá del Occidente: Islam y China », in J. AURELL et al. (eds), *Comprender el pasado*, Madrid, Akal, 2013, p. 183-198.
- P. BURKE, « Metahistory: Before and After », *Rethinking History*, 17/4, 2013, p. 437-447.
- P. BURKE, « Nationalisms and Vernaculars, 1500-1800 », in J. BREUILLY (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 21-35.
- P. BURKE, « Culture: Representations », in P. CLARK (ed.), *The Oxford Handbook of Cities in World History*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 438-454.
- P. BURKE, « Romero, historiador de mentalidades », in J. E. BURUCÚA, F. DEVOTO & A. GORELIK (eds), *José Luis Romero*, Buenos Aires, UNSAM, 2013, p. 97-108.
- P. BURKE, « The Circulation of Historical and Political Knowledge between Britain and the Netherlands, 1600-1800: The Place of Translation », in H. COOK & S. DUPRÉ (eds), *Translating Knowledge in the Early Modern Low Countries*, Zürich, LIT, 2013, p. 41-50.
- P. BURKE, « The Rhetoric of Autobiography in the 17<sup>th</sup> Century », in M. VAN DER WAL & G. RUTTEN (eds), *Touching the Past. Studies in the historical sociolinguistics of ego-documents*, Amsterdam, John Benjamin Pub. Company, 2013, p. 149-167.
- P. BURKE, « The History and Theory of Reception », in H. LLOYD (ed.), *The Reception of Bodin*, Leiden, Brill, 2013, p. 21-38.
- P. BURKE, « Overpowering: reflections on the uses of art », in V. MÍNGUEZ (ed.), *Las artes y la arquitectura del poder*, Castelló, Universitat Jaume I, 2013, p. 39-52.
- P. BURKE, « A Short History of Distance », in M. PHILLIPS, B. CAINE & J. THOMAS (eds), *Rethinking Historical Distance*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013, p. 21-33.
- P. BURKE, « Vstříc archeologii knihoven », *Časopis Matice moravské*, 132, 2013, p. 317-328 (« Towards an archaeology of libraries », article non publié en anglais).
- P. BURKE, « What is Civilisation? A historian's view », in K. ALMQVIST & A. LINKLATER (eds), *Civilisation*, Stockholm, Johnson Foundation, 2014, p. 123-132.

- P. BURKE, « Ernst Gombrich's Search for Cultural History », in P. TAYLOR (ed.), *Meditations on a Heritage: Papers on the Work and Legacy of Sir Ernst Gombrich*, London, Paul Holberton, 2014, p. 14-21.
- P. BURKE, « The Performative Turn in Recent Cultural History », in A. ÖZTÜRKMEN & E. BIRGE (eds), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 541-561.
- P. BURKE, « Diglossia in Early Modern Europe », in V. RJÉOUTSKI, G. ARGENT & D. OFFORD (eds), *European Francophonie*, Oxford, P. Lang, 2014, p. 33-49.
- P. BURKE, « Urban Sensations: attractive and repulsive », in H. ROODENBURG (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Renaissance*, London, Bloomsbury, 2014, p. 43-60.
- P. BURKE, « From the Disputation to Power Point: Staging Academic Knowledge in Europe, 1100-2000 », in H. BLUME et al. (eds), *Inszenierung und Gedächtnis*, Bielefeld, Transcript, 2014, p. 119-131.
- P. BURKE, « Images de trois rois : François I<sup>er</sup> entre Charles Quint et Henri VIII », in B. PETEY-GIRARD et M. VÈNE (dir.), *François I<sup>er</sup>, pouvoir et image*, Paris, BnF, 2015, p. 25-43.
- P. BURKE, « Afterthoughts on Afterlives », in M. TAMM (ed.), *Afterlife of Events*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 262-275.
- P. BURKE, « Du métissage à la traduction culturelle : un itinéraire individuel », in S. CAPANEMA et al. (dir.), *Du transfert culturel au métissage. Concepts, acteurs, pratiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 621-631.

### **Pour plus d'informations sur Peter Burke**

- P. BURKE, « An Intellectual Self-Portrait or the History of a Historian », *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*, 13-2, 2009, p. 269-281 ; republié dans : A. MUNSLOW (ed.), *Authoring the Past. Writing and Rethinking History*, London, Routledge, 2013, p. 171-182.
- M. CALARESU, F. DE VIVO & J. P. RUBIÈS (eds), *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke*, Farnham & Burlington, Ashgate, 2010, en particulier l'introduction : « Introduction. Peter Burke and the History of Cultural History », p. 2-28.
- M. L. PALLARES-BURKE (ed.), *The New History. Confessions and Conversations*, Cambridge, Polity, 2002, chap. 6 sur Peter Burke, p. 129-157.

D. SNOWMAN, « Peter Burke », *History Today*, 49, 1999, p. 25-27.

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Peter\\_Burke](http://fr.wikipedia.org/wiki/Peter_Burke) et

[http://en.wikipedia.org/wiki/Peter\\_Burke\\_\(historian\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Burke_(historian)) : pages wikipédia en français et en anglais [pages consultées le 30 janvier 2015]

[http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke1\\_fast.htm](http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke1_fast.htm) et

[http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke2\\_fast.htm](http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/burke2_fast.htm) :

80 mn d'entretiens de Peter Burke filmés par Alan MacFarlane en 2004

[pages consultées le 9 février 2015].

<http://www.emma.cam.ac.uk/contact/fellows/index.cfm?fellow=49> :

page de recherche de Peter Burke sur le site d'Emmanuel College, Cambridge

[page consultée le 9 février 2015].

<http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/forge/finder?populate=burke> : « L'hybridation des

cultures dans le monde hispanique à la Renaissance », conférence donnée par Peter à l'université de Caen Basse-Normandie le 6 décembre 2013, fichier son disponible sur la « forge numérique » de la MRSH [page consultée le 9 février 2015].

<http://www.worldcat.org/identities/lccn-n50-32316/> : présentation des différentes éditions,

rééditions et traductions de l'œuvre de Peter Burke sur Worldcat

[page consultée le 12 mars 2015].



# **Histoire, géographie et sociologie des savoirs : essor, développement et problèmes**

Conférence donnée le 4 décembre 2013 à Caen (Maison de la Recherche en Sciences Humaines de l'Université de Caen Basse-Normandie, en collaboration avec le Centre de Recherche d'Histoire Quantitative (CRHQ)).

Peter BURKE

Emmanuel College, Cambridge CB2 3AP, Royaume-Uni

Traduction de l'anglais : Peter Burke et Éva Guillorel

## **Résumé :**

Peter Burke montre comment l'histoire des savoirs, considérée pendant longtemps comme un objet marginal au sein de la discipline historique, est récemment devenue un thème central des recherches, en particulier en France, en Allemagne et dans le monde anglophone. Pour cela, il analyse les trois traditions qui ont nourri cette histoire des savoirs depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : la tradition intellectuelle (autour de l'histoire des idées), la tradition sociale (inspirée de l'histoire marxiste et de la sociologie des savoirs) et la tradition culturelle (autour de l'histoire des cultures du savoir). Il interroge également les concepts d'« invention de la tradition » et de « lieux de savoirs ».

## **Mots-clés :**

Histoire des savoirs – historiographie – géographie des savoirs – sociologie des savoirs – invention de la tradition – lieux de savoirs.

## **Abstract :**

History, geography and sociology of knowledge: rise, development and problems.

Peter Burke shows how the history of knowledge – or knowledges –, once relegated to the margin of the historical discipline, is now a central theme in French, German and Anglo-Saxon historiography. He analyses the three traditions that have influenced the development of the history of knowledge since the late eighteenth century: the intellectual tradition (around the history of ideas), the social tradition (influenced by Marxist history and the

sociology of knowledge) and the cultural tradition (linked to the study of cultures of knowledge). He also questions the concepts of « invention of tradition » and « places of knowledge ».

**Keywords :**

History of knowledge – historiography – geography of knowledge – sociology of knowledge – invention of tradition – places of knowledge.

## Conférence de Peter Burke

### I

L'histoire des savoirs, considérée jusqu'à récemment comme un domaine exotique ou même excentrique, a changé de statut. Autrefois périphérique, elle est aujourd'hui devenue plus centrale, cette tendance s'affirmant surtout en Allemagne, en France et dans le monde anglophone.

Depuis les premières années du XXI<sup>e</sup> siècle, des chaires, des instituts et des centres pour étudier l'histoire des 'cultures du savoir' ou *Wissenskulturen* ont été établis dans les pays de langue allemande, par exemple à Berlin, Vienne, Zürich, Erfurt, Erlangen ou Kiel. Cet enracinement institutionnel de l'histoire des savoirs peut être comparé à l'évolution du statut des études sur les sciences naturelles, un domaine de recherche qui a connu un grand essor dans les années 1920 et qui s'est par la suite transformé en une histoire plus ambitieuse et théorique sous le nom de *Wissenschaftsgeschichte* (histoire des sciences). Nous sommes aujourd'hui témoins d'un autre virage avec le passage de la *Wissenschaftsgeschichte* à une *Wissensgeschichte* (histoire du savoir), c'est-à-dire le glissement d'une histoire des sciences vers une histoire du savoir – ou mieux, des savoirs – au niveau de la vie quotidienne, autrement dit vers une histoire des *Wissenskulturen* (cultures du savoir).

Dans le cas de la France, il suffit peut-être de faire allusion aux énormes volumes des *Lieux de savoir* édités par Christian Jacob, qui correspondent à un projet d'une envergure comparable aux *Lieux de mémoire* de Pierre Nora, pour illustrer ce glissement<sup>1</sup>. Il s'agit d'une entreprise très « française », c'est-à-dire à grande échelle, centralisée et soutenue par les pouvoirs publics.

En Grande-Bretagne, les études récentes ont privilégié l'histoire du savoir dans le contexte impérial, c'est-à-dire en prenant en compte l'espace géographique large de l'empire britannique : on peut citer par exemple le beau livre de Chris Bayly intitulé *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*<sup>2</sup>. Aux

---

1 C. JACOB (dir.), *Les lieux de savoir*, Paris, Albin Michel, 2007-2010, 2 vol. ; P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992, 3 vol.

2 C. BAYLY, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Voir aussi R. DRAYTON, « Empire and Knowledge », in P. MARSHALL (ed.), *Oxford History of the British Empire. II - The Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 231-252 ; J. GASCOIGNE, *Science in the Service of Empire: Joseph Banks, the British State and the*



États-Unis, les historiens utilisent plus volontiers le terme d'*information* (que l'on peut traduire en français par « l'information » ou « les renseignements ») que celui de « savoirs » : c'est le cas de livres importants comme *A Nation Transformed by Information* d'Alfred D. Chandler et James W. Cortada, *When Information Came of Age* de Daniel R. Headrick, ou encore *The Information Master* de Jacob Soll<sup>3</sup>. Je voudrais suggérer l'idée que cette préférence pour le concept de renseignements plutôt que de savoirs offre un exemple de la culture empirique nord-américaine, et contraste de façon frappante avec l'intérêt allemand pour la théorie et pour un savoir systématiquement organisé.

À mon avis, ces concepts de renseignements et de savoirs sont tous les deux utiles, à condition de bien les distinguer. Nous pouvons considérer l'information (prise dans le sens de l'anglais *data*) comme quelque chose de relativement « cru » – en mettant l'accent sur le mot 'relativement'. Le savoir, par contraste, peut être décrit comme « cuit », c'est-à-dire traité, par exemple en étant classé, critiqué ou vérifié.

Il faut aussi reconnaître la pluralité des savoirs : local et global, explicite et implicite, général et spécialisé, théorique et pratique... En français, il semble naturel de parler des savoirs au pluriel. Mais en anglais, le mot *knowledges* sonne un peu maladroit, même si l'usage du pluriel est en train de s'établir.

## II

Comme phénomène culturel, l'essor plus ou moins récent de l'histoire des savoirs n'est pas difficile à comprendre ni à expliquer. Il s'agit sans doute d'une réaction, d'une réponse au débat sur la société de l'information ou de la connaissance, sur l'économie du savoir, etc. Les origines de cette histoire des savoirs ou des connaissances sont toutefois beaucoup plus lointaines. Je voudrais ici proposer quelques remarques à ce sujet, en faisant une distinction

---

*Uses of Science in the Age of Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ; J. MACKENZIE, *Museums and Empire*, Manchester, Manchester University Press, 2009.

<sup>3</sup> A. CHANDLER et J. CORTADA, *A Nation Transformed by Information*, New York, Oxford University Press, 2000 ; D. HEADRICK, *When Information Came of Age: Technologies of Knowledge in the Age of Reason and Revolution, 1700-1850*, New York, Oxford University Press, 2000 ; J. SOLL, *The Information Master: Jean-Baptiste Colbert's Secret State Information System*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2009.

entre trois approches, trois traditions que nous pouvons appeler la tradition intellectuelle, la tradition sociale et la tradition culturelle.

La tradition la plus ancienne est celle de l'histoire intellectuelle, c'est-à-dire de l'histoire des idées. En Allemagne, plusieurs histoires de l'érudition (*Gelehrtheit*) ont été publiées au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. De cette tradition est née, au siècle suivant, l'histoire des sciences naturelles. En France, Auguste Comte a même demandé au ministre de l'Instruction publique de créer une chaire d'histoire des sciences. Ce fut un échec, mais l'histoire des sciences naturelles a réussi à s'établir comme discipline autonome aux États-Unis dans les années 1920, avec ses chaires, ses facultés et ses programmes. Cette première tradition de l'histoire des savoirs était essentiellement une histoire interne, c'est-à-dire mettant l'accent sur le contenu plutôt que sur le contexte des découvertes et des théories scientifiques. Les deux autres, la tradition sociale et la tradition culturelle, sont au contraire ce qu'on pourrait appeler des traditions externes.

### III

La tradition sociale est liée au marxisme mais aussi à la sociologie de la connaissance ou *Wissensoziologie*, qui s'est développée en Allemagne dans les cercles de Karl Mannheim et Max Scheler, de nouveau dans les années 1920. L'idée maîtresse de Mannheim était le concept de *Seinsgebundenheit* (parfois traduit par « liaison structurelle ») et sous-entendait l'idée que le savoir et la vie sociale sont indivisibles. Selon ce sociologue, les connaissances, les croyances et la façon de penser (*Denkstil*) des individus sont façonnées par leur situation, leur statut au sein d'une classe sociale et d'une génération<sup>5</sup>. Il faut dire que la relation de Mannheim avec le marxisme était assez compliquée : pour les marxistes, il n'était pas marxiste ; pour les non-marxistes au contraire, il était marxiste. Une approche marxiste plus orthodoxe de l'histoire des savoirs, surtout de l'histoire des sciences naturelles, s'est aussi développée dans les années

---

4 G. STOLLE, *Anleitung zur Historie der medicinischen Gelahrtheit*, Jena, 1731 ; J. C. STRODTMANN et al., *Beyträge zur Historie der Gelahrtheit*, Hamburg, 1748-50, 5 vol. ; C. MEINERS, *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom*, Lemgo, Meyer, 1781-1782, 2 vol.

5 K. MANNHEIM, « The Problem of a Sociology of Knowledge », article de 1925 traduit en anglais dans : K. MANNHEIM, *Essays in the Sociology of Knowledge*, London, Routledge & Paul, 1952, p. 134-190.

1930 : l'historien russe Boris Hessen, dans ses travaux sur les fondements socio-économiques des idées d'Isaac Newton, en est un bon exemple<sup>6</sup>.

Après la seconde guerre mondiale, l'intérêt pour la sociologie des savoirs a diminué, tout au moins en Europe occidentale et aux États-Unis, probablement parce que cette approche était associée au communisme. Pour voir émerger une nouvelle vague d'intérêt, il a fallu attendre les années 1970 et 1980 avec les réflexions de Michel Foucault sur le pouvoir et le savoir et de Pierre Bourdieu sur le champ intellectuel ou scientifique<sup>7</sup>. Au même moment, aux États-Unis, Edward Said, influencé à la fois par Foucault et par Gramsci, a analysé le savoir occidental sur le Moyen Orient comme une institution appuyant l'impérialisme<sup>8</sup>. Quant à Donna Haraway, elle a étudié d'un point de vue féministe les savoirs situés<sup>9</sup>.

Il saute aux yeux que cet intérêt pour les savoirs situés était lui-même situé dans un contexte particulier. La génération de Mannheim, auteur d'une étude devenue classique sur les générations, était jeune à l'époque de la première guerre mondiale et de l'écroulement de l'empire des Habsbourg<sup>10</sup>. Le virage politique de Foucault a suivi les événements de 1968. Haraway appartenait au mouvement féministe américain des années 1970. Said, émigré palestinien, déplacé partout, appartenait à un groupe international d'intellectuels d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine, fondateurs des études « postcoloniales » qui comprenaient entre autres des réflexions sur la géopolitique des savoirs.

---

6 Traduit en anglais sous le titre : B. HESSEN, « The Social and Economic Roots of Newton's Principia », dans N. BUKHARIN (ed.), *Science at the Crossroads*, London, Frank Cass, 1931, p. 151-212.

7 P. BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris, Raisons d'Agir, 2001 ; M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, ainsi que son entretien avec A. Fontana et P. Pasquino publié sous le titre « Truth and Power » dans M. FOUCAULT, *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, traduit et édité par C. GORDON, Brighton, Harvester, 1980, p. 107-133.

8 E. SAID, *Orientalism*, London, Routledge, 1978 (traduction française sous le titre *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980).

9 La référence aux « savoirs situés » renvoie au concept développé entre autres par Lucien Goldmann et Michel de Certeau, selon lequel le savoir humain est composé de la somme de savoirs d'individus qui sont situés dans un espace, une temporalité et un environnement social précis qui orientent leur vision du monde. D. HARAWAY, « Situated Knowledge », *Feminist Studies*, 14, 1988, p. 575-599.

10 K. MANNHEIM, « Das Problem der Generationen », *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, 7, 1928, p. 157-185 (traduction anglaise dans K. MANNHEIM, *Essays on the Sociology of Knowledge*, London, Routledge & Paul, 1952, p. 276-320 ; traduction française dans K. MANNHEIM, *Le problème des générations*, Paris, Nathan, 1990).

## IV

La troisième et dernière tradition de l'histoire des savoirs est la tradition culturelle, c'est-à-dire l'histoire des « cultures du savoir » (*Wissenskulturen*). L'approche culturelle comme l'approche sociale est contextuelle, mais la tradition culturelle met l'accent sur un autre contexte, celui des mentalités, des représentations, de l'imaginaire : cette orientation est associée à l'anthropologie plutôt qu'à la sociologie. Elle surgit en France avec Émile Durkheim et Marcel Mauss, qui ont fait de l'anthropologie de la connaissance – ou des savoirs – avant la lettre. On peut placer Claude Lévi-Strauss, surtout comme auteur de *La Pensée sauvage*, dans cette tradition<sup>11</sup>. Il en est de même pour l'anglaise Mary Douglas ainsi que pour Clifford Geertz – le Geertz auteur de *Local Knowledge* – bien qu'il se rattache à un autre courant de recherche, celui de l'anthropologie culturelle nord-américaine<sup>12</sup>.

Très récemment, l'expression d' « anthropologie des savoirs » s'est répandue, encouragée, tout au moins dans le monde anglophone, par un essai célèbre du Norvégien Fredrik Barth intitulé « An Anthropology of Knowledge »<sup>13</sup>. L'expression plus audacieuse d' « anthropologie de la science » (*anthropology of science*) a aussi reçu un accueil favorable. Les recherches ont commencé dans le champ de l'ethnoscience et sont arrivées, avec Bruno Latour et son école, à une anthropologie des sciences exactes d'aujourd'hui fondée sur des études en laboratoires<sup>14</sup>.

## V

Ce tournant culturel dans l'histoire des savoirs a plusieurs avantages. La réflexivité, par exemple, en est un, c'est-à-dire l'étude critique à la fois de nos savoirs et des savoirs des autres. Pour autant, cette approche culturelle doit-elle remplacer l'approche sociale ? Dans la

---

11 C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

12 M. DOUGLAS, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 1966 (traduction française sous le titre *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971) ; C. GEERTZ, *Local Knowledge*, New York, Basic Books, 1983 (traduction française sous le titre *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France, 1986).

13 F. BARTH, « An Anthropology of Knowledge », *Current Anthropology*, 43, 2002, p. 1-11.

14 B. LATOUR & S. WOOLGAR, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Los Angeles, Sage Publications, 1979 (traduction en français sous le titre *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1988) ; B. LATOUR, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1987 (traduction française sous le titre *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989).

pratique, bien sûr, il est difficile de délimiter les frontières entre les deux approches, qui se chevauchent sans coïncider entièrement. Un de ces terrains vagues entre la culture et la société concerne les pratiques intellectuelles, qui sont l'objet d'un intérêt nouveau. Prendre des notes, par exemple, est-ce une pratique culturelle ou sociale ? Et la distinction entre les deux a-t-elle vraiment de l'importance ? On pourrait tenir presque le même discours en ce qui concerne l'histoire des langues. Certains ouvrages traitant de ce sujet portent, en anglais, le titre de « cultural history »<sup>15</sup>. Cependant, comme toute histoire d'une langue est culturelle par définition, je préfère employer l'adjectif « social » pour donner une idée plus claire de mon approche<sup>16</sup>. Ce n'est donc pas étonnant que certains historiens comme Roger Chartier emploient l'adjectif composite « socio-culturel ».

On pourrait peut-être dire la même chose de la distinction que j'ai faite plus tôt entre l'approche sociale de Mannheim et l'approche culturelle de Durkheim. Mais malgré le chevauchement, il y a des contrastes importants entre les deux approches, contrastes qu'on peut résumer avec les adjectifs « dur » et « mou ». La mollesse ou fluidité de la culture tranche avec la solidité et les bords aigus de la structure sociale. Ce contraste demande une sorte de comptabilité, une analyse de coûts et bénéfices. Plusieurs d'entre vous ici sont, comme moi, suffisamment vieux pour se souvenir du tournant culturel des années 1970 et du sentiment de libération qui en a fait partie : libération du déterminisme économique ou social, et découverte ou redécouverte du pouvoir de l'imagination et des représentations. Les structures économiques, sociales et politiques qui semblaient alors aussi dures que l'acier paraissaient fondre, devenir liquides, comme le dit de façon remarquable Zygmunt Bauman. De la même façon, Alain Touraine a écrit sur « la chute et disparition de l'univers que nous avons appelé 'social' »<sup>17</sup>.

Dans les années 1980, le mot « invention » est devenu assez fréquent dans les écrits des historiens comme des sociologues. Dans le monde anglophone, un livre-repère a été *The Invention of Tradition* rédigé, paradoxalement, par Eric Hobsbawm, qui ne renonça jamais à

---

15 Par exemple R. BAILEY, *Images of English: A Cultural History of the Language*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1991.

16 P. BURKE & R. PORTER (ed.), *The Social History of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

17 Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000 ; A. TOURAINE, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005, p. 10.

son attachement au marxisme<sup>18</sup>. Je pense ici à *L'invention du quotidien* de Michel de Certeau, *L'Invention d'Athènes* de Nicole Loraux, et à toutes les autres publications qui ont suivi et qui reprennent la même orientation<sup>19</sup>. L'idée que des catégories sociales comme « classe », « genre » ou « tribu » ne sont pas trouvées mais construites reste un apport précieux, sous-jacent à des livres importants comme *Logiques métisses* de Jean-Loup Amselle<sup>20</sup>. Mais l'usage de plus et plus fréquent de l'idée d'invention pose des problèmes autant qu'il en résout. Prenons le cas de la soi-disant « invention » de nations comme l'Argentine, le Paraguay, l'Écosse ou l'Espagne<sup>21</sup> : sous quelles contraintes y a-t-il eu invention ? Et quelle matière a-t-elle été fabriquée ? Par exemple, après leur déclaration d'indépendance, les créoles n'étaient libres d'inventer aucune Argentine : les ressources limitées de la nation nouvelle, pour ne pas parler du problème des frontières avec les voisins comme l'Uruguay, présentaient trop d'obstacles au processus de l'invention, tout comme les traditions culturelles locales qui sont une espèce de matière première. La fabrication culturelle n'est pas un processus de création *ex nihilo*. Ce qu'on avait l'habitude de décrire soit comme invention soit comme reproduction culturelle est plutôt un processus de « création continue », une reconstruction perpétuelle, une forme de bricolage en fait.

Quant à l'histoire des savoirs, ou les histoires du savoir, je voudrais préconiser la combinaison d'une histoire culturelle mettant l'accent sur l'invention et d'une histoire sociale insistant sur les contraintes et les occasions offertes par des milieux divers, en analysant les situations, comme Mannheim, et les lieux de savoir, comme Foucault et Jacob. On ne doit pas oublier non plus l'approche quantitative. Daniel Roche, par exemple, a toujours su combiner les données quantitatives et qualitatives dans ses livres d'histoire socio-culturelle<sup>22</sup>.

---

18 E. HOBSBAWM & T. RANGER (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (traduction française sous le titre *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006).

19 M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, Paris, Union générale d'éditions, 1980 ; N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes. L'histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris & La Haye, Mouton / EHESS, 1981.

20 J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

21 G. IMBRUGLIO, *L'invenzione del Paraguay. Studio dell'idea di comunita tra Seicento e Settecento*, Naples, Bibliopolis, 1983 ; N. SHUMWAY, *The Invention of Argentina*, Berkeley, University of California Press, 1991 ; M. PITTOCK, *The Invention of Scotland: The Stuart Myth and the Scottish Identity, 1638 to the Present*, London, Routledge, 1991 ; I. FOX, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997.

22 D. ROCHE, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux*, Paris & La Haye, Mouton / EHESS, 1978, 2 vol. ; D. ROCHE, *Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981.

## VI

Le concept de lieux de savoir est ambigu bien sûr, comme celui plus célèbre de lieux de mémoire. D'un point de vue culturel, on pense aux lieux métaphoriques, les *topoi* ou *loci communes*, organisant les souvenirs et les traditions. D'un point de vue social, on pense aux lieux pris dans un sens littéral, à une géographie qui façonne les savoirs : en d'autres termes, le lieu où l'on vit influence ce que l'on sait, ce que l'on pense savoir ou ce que l'on ne sait pas. Je continue à croire à la valeur d'une histoire sociale des connaissances, y compris sur le plan de leur géographie, en s'intéressant aux centres et aux périphéries. On peut penser aux périphéries provinciales, par exemple, où le nouveau savoir arrive avec retard : il nous faut développer ici une analyse braudélienne de la République de Lettres, en faisant attention aux retards épistolaires. Mais nous possédons aussi quelques études portant sur les périphéries en tant que milieux de créativité dans les sciences comme dans les arts : le provincial, ou l'ex-provincial, est alors analysé comme l'innovateur par excellence, selon le livre récent et génial de l'anthropologue hollandais Anton Blok<sup>23</sup>.

Du côté des centres, entendus comme « centres de calcul » dans le sens large de l'élaboration des savoirs, on voit apparaître un réseau d'historiens et d'historiennes comme Antonella Romano et Stéphane van Damme dont les travaux sont voués à une histoire urbaine des sciences naturelles, à Paris et à Rome par exemple, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>24</sup>. On peut évidemment étendre cette approche à d'autres savoirs et à d'autres époques, en regardant la ville comme un macro-environnement composé de différents micro-milieus, avec une grande densité de micro-espaces comme des archives, des bibliothèques, des laboratoires, des écoles, des universités, des cafés, des bars, etc. Comme disent certains géographes américains, une grande ville produit le « buzz », c'est-à-dire les rencontres et les échanges culturels entre individus et groupes divers<sup>25</sup>.

L'université est le milieu à la fois de la transmission des savoirs et de l'innovation intellectuelle, avec ses époques de révolution scientifique, par exemple, mais aussi ses périodes

---

23 A. BLOK, *De vernieuwers: de zegeningen van tegenslag in wetenschap en kunst, 1500-2000*, Amsterdam, Prometheus, 2013.

24 A. ROMANO et S. VAN DAMME (dir.), *Sciences et villes-mondes, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, numéro thématique de la *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 55-2, 2008.

25 M. STORPER & A. VENABLES, « Buzz: face-to-face contact and the urban economy », *Journal of Economic Geography*, 4, 2004, p. 351-370.

de travail routinier, correspondant à ce que Thomas Kuhn qualifie de « science normale » (*normal science*)<sup>26</sup>. Le problème pour l'historien est d'identifier les conditions favorables à l'innovation et surtout à ce qu'on peut décrire, avec un oxymore seulement apparent, comme une tradition de l'innovation. Je pense par exemple aux peintres de Florence au XV<sup>e</sup> siècle ou à « l'École des *Annales* » avec ses quatre générations d'innovation historiographique.

Comment maintenir une tradition de l'innovation ? On peut tenter de réformer les institutions anciennes mais je crois qu'il est plus facile d'établir des institutions nouvelles comme l'université de Berlin au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle ou l'université de Sussex, où j'ai enseigné moi-même dans les années 1960. Je pense également au « berceau des *Annales* », l'université de Strasbourg, qui était aussi une université nouvelle après la première guerre mondiale. La création d'une nouvelle institution est souvent accompagnée de ce que j'appellerais un « moment magique » de l'innovation. Il s'agit de nouveau d'un « buzz », non plus sur le plan géographique mais sur le plan temporel. Je reviens à l'université de Sussex dans les années 1960 : elle était petite, nouvellement créée, avec beaucoup de professeurs jeunes, unie par un sentiment de solidarité entre tout le monde et ayant la volonté de « dessiner de nouveau la carte des savoirs » en pratiquant l'interdisciplinarité<sup>27</sup>. Cependant, comme je l'ai appris en restant seize ans à Sussex, le moment magique est fugace. On a plus ou moins dix ans avant l'arrivée de la routine, pour ne pas dire de la bureaucratisation. Établir une tradition de l'innovation est bien difficile.

## VII

Il faut maintenant terminer. Il y a 25 ans, dans une contribution publiée dans les *Annales* en 1989, Roger Chartier a attiré l'attention sur le virage « de l'histoire sociale de la culture à une histoire culturelle de la société »<sup>28</sup>, un virage bienvenu comme réaction contre les déterminismes, qu'ils soient marxistes ou structuralistes. Aujourd'hui pourtant, après l'invention de l'invention, nous avons peut-être besoin d'une réaction contre cette réaction, un retour à une histoire plus dure. Nous avons besoin, tout au moins, de varier les approches :

---

26 T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962 (traduction en français sous le titre *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983).

27 D. DAICHES (ed.), *The Idea of a New University: An Experiment in Sussex*, London, André Deutsch, 1964.

28 R. CHARTIER, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, 44-6, 1989, p. 1505-1520. Repris dans : R. CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et incertitudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 67-86, citation p. 73.



externes et internes, politiques et économiques, culturelles et sociales, etc. Nous devons penser au pluriel, en parlant des savoirs, des approches, des histoires. Vive la diversité ! Et peut-être, un jour, sera-t-il possible de combiner tous ces savoirs sur les savoirs pour en faire une histoire totale.

## **Sur la sociologie des savoirs**

### *Commentaires de Salvador Juan suite à l'intervention de Peter Burke*

Salvador JUAN

[salvador.juan@unicaen.fr](mailto:salvador.juan@unicaen.fr)

Professeur de sociologie

Centre d'Étude et de Recherche sur les Risques et les Vulnérabilités (CERReV, EA 3918),

Université de Caen Basse-Normandie

Au risque de présenter un propos un peu décousu, c'est au fil de l'exposé de Peter Burke – que, en tant que représentant ponctuel de cette discipline, je remercie de s'appuyer autant sur la sociologie – qu'il me semble utile de réagir en proposant quelques courts commentaires calés sur l'École française de socioanthropologie, mais en commençant par une remarque à la fois d'ordre épistémologique et biographique (le concernant).

En premier lieu, il me semble utile de souligner que la dérive vers ce qu'il nomme les « concepts de renseignement » supplantant ceux du savoir ne concerne pas que les Nord-Américains mais, en tendance, l'ensemble du monde académique y compris européen ; et que ce processus accompagne ceux de la parcellisation et du rétrécissement des champs d'investigation – tout le contraire de la trajectoire scientifique de Peter Burke – dans un contexte d'instrumentalisation des Sciences de l'Homme et de la Société (SHS). La corrélation est nette entre la division toujours plus accentuée du travail scientifique et les hyperspécialisations souvent liées aux commandes publiques ou privées ; entre la préférence croissante pour les *data*

non interprétées théoriquement et la dérive scientiste des SHS qui est aussi affaiblissement de la recherche fondamentale.

L'anecdote que Peter Burke relève à propos du projet avorté d'Auguste Comte de faire créer une chaire d'histoire des sciences me fait penser que ce dernier n'a pas échoué sur tous les plans puisque la discipline dont il invente le nom, la *sociologie* qui devait couronner les sciences à l'âge « positif », est effectivement née (sans couronner quoi que ce soit) et que son projet intellectuel s'est soldé, avec le temps, par une véritable réussite. En effet, les polytechniciens – Auguste Comte était examinateur à Polytechnique – les plus actifs, les saint-simoniens, ont fini par envahir, comme nous le montrent des travaux d'historiens tels que Geneviève Massard-Guilbaud, l'industrie au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>. De nos jours, les polytechniciens dirigent majoritairement les plus grands groupes industriels français, en particulier les entreprises du CAC40, où ils mettent en œuvre très concrètement le principe d'instrumentalisation des savoirs dans et pour l'innovation...

Peter Burke a raison de dire que la sociologie française des savoirs semble disparaître en passant d'une perspective critique comme celle de Bourdieu<sup>30</sup> à une ethnologie des laboratoires de recherche à la Latour, alors qu'elle aurait pu prolonger la tradition des durkheimiens (incluant Mary Douglas et Geertz mais aussi Gurvitch en France avec sa *Sociologie de la connaissance*<sup>31</sup>), lesquels, sans la désigner comme telle, inaugurent une véritable épistémologie de la connaissance socioanthropologique avec Durkheim et Mauss, à juste titre cités par Peter Burke. Je voudrais insister sur ce point en rappelant que, chez les fondateurs de la sociologie française, il existe déjà une réflexion approfondie sur la science. Voici, à l'appui, quelques passages (que l'on peut aujourd'hui tous trouver sur le site canadien « *Les classiques des sciences sociales* »<sup>32</sup>) où Durkheim propose une sociologie institutionnaliste, donc une socioanthropologie basée sur les formes symboliques et sociales sédimentées par l'histoire et où il met en cause l'absolue objectivité des sciences en des propos,

---

29 G. MASSARD-GUILBAUD, *Histoire de la pollution industrielle, France 1789-1914*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

30 La perspective critique de Bourdieu est également présente dans son épistémologie. Voir par exemple P. BOURDIEU, *Le métier de sociologue* (écrit en collaboration avec J.-C. CHAMBOREDON et J.-C. PASSERON), Paris, Mouton / Bordas, 1967. Si Bourdieu, pas plus que Lévi-Strauss, ne peut être considéré comme prolongeant l'École française de socioanthropologie, il a su mêler ces deux disciplines comme le montrent différents textes tels que : P. BOURDIEU, « La maison ou le monde renversé », in P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 441-461 (étude sur la maison kabyle) ; P. BOURDIEU, *Le bal des célibataires*, Paris, Seuil, 2002 (article initialement publié en 1962) ; ou P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

31 G. GURVITCH, *La sociologie de la connaissance*, Paris, Imprimerie nationale, 1965.

32 <http://classiques.uqac.ca/> [pages consultées le 22 avril 2014].

sans doute jugés iconoclastes par les scientifiques pur et durs, qui manifestent une certaine distance à l'égard de son maître Auguste Comte :

« Le présent n'est rien par lui-même ; ce n'est que le prolongement du passé dont il ne peut être séparé sans perdre en grande partie toute sa signification. Le présent est formé d'innombrables éléments, si étroitement enchevêtrés les uns dans les autres qu'il nous est malaisé d'apercevoir où l'un commence, où l'autre finit, ce qu'est chacun d'eux et quels sont leurs rapports ; nous n'en avons donc par l'observation immédiate qu'une impression trouble et confuse. La seule manière de les distinguer, de les dissocier, d'introduire par suite un peu de clarté dans cette confusion, c'est de rechercher dans l'histoire comment ils sont venus progressivement se surajouter les uns aux autres, se combiner et s'organiser ».

É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, (cours donné en 1904-05), Paris, PUF, 1969 (deuxième édition), p. 22.

« En définitive, la religion commence avec la foi, c'est-à-dire avec toute croyance acceptée ou subie sans discussion. La foi en Dieu n'est qu'une espèce de foi. Il en est bien d'autres. La plupart d'entre nous ne croient-ils pas au progrès avec la même naïveté que nos pères croyaient jadis au bon Dieu et aux saints ? ».

É. Durkheim, « Les études de sciences sociales », article publié en 1886 et réédité dans É. Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1987 (1<sup>ère</sup> éd. 1970), p. 195.

« Les concepts, même quand ils sont construits suivant toutes les règles de la science, tirent uniquement leur autorité de leur valeur objective. Il ne suffit pas qu'ils soient vrais pour être crus. [...] Si, aujourd'hui, il suffit en général qu'ils portent l'estampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. Mais cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse. La valeur que nous attribuons à la science dépend en somme de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie ; c'est dire qu'elle exprime un état d'opinion. C'est qu'en effet, tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion. Sans doute, on peut prendre l'opinion comme objet d'étude et en faire la science ; c'est en cela que consiste principalement la sociologie ».

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, « Quadrige », 1985 (rééd., 1<sup>ère</sup> éd. 1912), p. 625.

On pourrait longuement commenter ces extraits et les mettre en perspective en évoquant la crise actuelle de la foi dans les sciences et dans le progrès mais, faute de temps, je

terminerai en évoquant deux détails de la conférence de Peter Burke qui ne sont peut-être pas si anecdotiques qu'ils en ont l'air.

Je ne pense pas qu'il faille mettre sur le même plan Zygmunt Bauman (et ses formes sociales « liquides », métaphore dont on peine à comprendre le sens au vu de la puissance des grands appareils industriels de nos jours qui n'ont vraiment rien de liquide, sauf peut-être en termes financiers) et Alain Touraine qui, certes, publie un livre intitulé *La fin des sociétés* mais où il exalte, en réalité et comme il l'a toujours fait, les capacités d'action, les mouvements sociaux et où il souligne l'enjeu d'une réflexion permanente sur le *sujet*. Rappelons qu'il a été le premier à évoquer clairement le pouvoir de la technocratie comme nouvelle classe dirigeante moteur de l'histoire<sup>33</sup>. Ceci est porteur d'avenir.

Enfin, je terminerai en relevant que le mot « invention », dont Peter Burke souligne le renouveau, peut être dorénavant pris au pied de la lettre, en l'utilisant comme le font les préhistoriens qui parlent non pas de découvreurs mais d'*inventeurs* de grottes paléolithiques. On peut proposer une utilisation presque épistémologique de cette analogie en cela que, au fond, la connaissance en SHS et dans les sciences de la nature ou de la vie est de plus en plus une invention et de moins en moins une découverte ou un dévoilement. Non seulement car nous construisons, dans une certaine mesure, les faits et leur mode d'intelligibilité, mais surtout car la connaissance se réduit toujours davantage à l'innovation scientifique et technique. Dans ce contexte, les humanités apparaissent comme des vieilleries et les chercheurs en SHS s'intéressant encore aux concepts du savoir, en utilisant, mais sans les fétichiser, les « concepts de renseignement », comme des dinosaures de la connaissance voués à disparaître. L'imagination n'est pas plus au pouvoir que la connaissance fondamentale ne domine aujourd'hui ni ne dominera demain les SHS. Et la LRU<sup>34</sup> ne va pas changer le cours de l'histoire, tout au contraire !

### ***Réponse de Peter Burke aux commentaires de Salvador Juan***

D'un côté, je suis d'accord avec vous sur le fait que la tendance à une surspécialisation dans l'étude des sciences humaines dans nos sociétés et cultures est fâcheuse. Dans l'idéal, nous

---

33 De fait Georges Gurvitch avait déjà évoqué la technocratie comme classe dirigeante dès 1949, mais seulement à titre d'hypothèse : G. GURVITCH, « La technocratie est-elle un effet inévitable de l'industrialisation ? » in G. GURVITCH, *Industrialisation et technocratie*, Paris, Armand Colin, 1949.

34 Loi relative aux libertés et responsabilités des universités, adoptée par le gouvernement français en 2007.

devrions tous être à la fois sociologues, anthropologues, géographes et historiens. Oui, la plupart des travaux faits aujourd'hui et depuis les années 1930 en sociologie sont anhistoriques, contrairement aux études de Durkheim ou Weber. Mais si l'on parle maintenant du point de vue de l'historien, je ne pense pas que cette anhistoricité nous empêche d'avoir recours aux concepts qu'utilisent ces sociologues. Dans certains cas, je crois au contraire qu'il est plus facile pour les historiens de puiser dans les idées de sociologues comme Ervin Goffmann ou d'anthropologues comme Claude Lévi-Strauss qui ont développé un relativement faible intérêt pour l'histoire, plutôt que, par exemple, dans celles de Norbert Elias qui avait sa propre idée de l'histoire, de sorte que les historiens doivent séparer d'une part les affirmations historiques d'Elias – dont certaines sont contestées par les historiens – et son appareil conceptuel que moi et d'autres historiens continuons à trouver utiles à notre réflexion. Dans le cas de Goffman en particulier, nous nous sentons d'autant plus libres de recourir à ses concepts à notre manière (en distinguant par exemples différentes manières de se présenter selon les périodes) qu'il ne s'est pas aventuré sur le terrain des historiens (le cas de Lévi-Strauss est plus compliqué).

En ce qui concerne Zygmunt Bauman, son insistance réitérée sur la liquidité du monde social dans lequel nous vivons ne me paraît pas très différente de la fameuse phrase de Marx : « Tout ce qui est solide se dissout dans l'air ». Il s'agit simplement d'une métaphore utilisant l'un des éléments plutôt qu'un autre ! Je l'ai cité et je continue à trouver son travail utile car il a trouvé le plus clair et le plus saisissant moyen d'exprimer un changement dans les consciences qui était, je crois, largement partagé dans les années 1970 et 1980 (et dans lequel je me retrouve). Les structures sociales qui nous apparaissaient auparavant comme étant dures et immuables ont soudain semblé (particulièrement après les événements de 1968 à Paris) plus malléables, plus fluides. Je ne suis pas en train de dire que les structures elles-mêmes ont changé, mais qu'une nouvelle génération les a regardées différemment et que Bauman a trouvé une façon marquante d'exprimer cette nouvelle attitude. Sa série de livres sur le sujet est arrivée exactement au bon moment.

## Le savoir : entre hasard et nécessité

### *Commentaires de Pierre Bergel suite à l'intervention de Peter Burke*

Pierre BERGEL

[pierre.bergel@unicaen.fr](mailto:pierre.bergel@unicaen.fr)

Professeur de géographie

Espaces et Sociétés (ESO, UMR 6590), Université de Caen Basse-Normandie.

Je veux commencer en soulignant le grand mérite du texte de Peter Burke, qui ne considère pas le savoir comme une érudition ou un encyclopédisme mais comme un processus constitutif pour les sociétés et les individus qui les composent. Le savoir n'y est pas considéré comme une accumulation de connaissances mais comme un processus performatif qui transforme les sociétés, voire les invente. De ce fait, le savoir n'est pas seulement intéressant en lui-même. Il est également intéressant vu de l'extérieur, en tant que marqueur des changements sociaux et culturels. D'où la question de Peter Burke que je reprends à mon compte en la reformulant (j'espère qu'il ne se sentira pas trahi par cette reformulation) : les « savoirs sur les savoirs » sont-ils d'ordre sociologique ou d'ordre anthropologique ?

La distinction entre anthropologie et sociologie des savoirs renvoie à des débats plus généraux sur la part respective du sociologique et du psychique dans la constitution de l'être humain. Un débat entre la liberté de chaque homme et les pesanteurs du groupe, entre le hasard et la nécessité : *tukè* versus *anankè*<sup>35</sup>. Un débat qui se noue aussi sur le plan épistémique, entre les incertitudes de la vie individuelle et les régularités prévisibles de l'ordre social. Ancien, ce débat ne semble plus d'actualité dans la société des individus que Norbert Élias a popularisée et qui semble être advenue depuis quatre ou cinq décennies<sup>36</sup>.

Mais ce débat a-t-il jamais été pertinent ? Depuis que les sociétés humaines existent, elles sont constituées d'un mélange dialectique entre reproduction et innovation, entre

---

35 J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*. Paris, Seuil, 1970.

36 N. ELIAS, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 (traduction française sous le titre *La société des individus*. Paris, Fayard, 1991).

contrainte et incertitude, entre discipline et rébellion. Le savoir est donc à la fois un produit social déterminé par le collectif et un inédit perpétuellement inventé par des précurseurs, des aventuriers, des « braconniers » comme disait Michel de Certeau<sup>37</sup>. C'est justement cette dialectique qui permet aux individus de penser par eux-mêmes dans des sociétés humaines qui, pourtant, encadrent leurs pensées. Car les sociétés humaines sont constituées d'un autre mélange paradoxal : entre individu et groupe, entre collectif et personnel, entre privé et public. C'est ce mélange qui, justement, distingue la société des hommes de celle des abeilles ou des babouins. Compte tenu de la nature dialectique des sociétés humaines, la sociologie et l'anthropologie, dans le domaine des savoirs comme dans d'autres, apparaissent de ce fait plus complémentaires qu'antagonistes.

Il me paraît donc difficile d'admettre un tournant culturel dans l'histoire des savoirs puisque, dans les sociétés, le « dur » de la structure sociale que Peter Burke mentionne entre nécessairement en tension dialectique avec la « mollesse de la culture » également évoquée. Pour la même raison, il me semble difficile d'interpréter cet hypothétique tournant culturel comme une libération par rapport à des modes de pensée antérieurs, qui auraient été handicapés par un excès de déterminisme.

Dans son intervention, Peter Burke rattache cet excès de déterminisme au marxisme, point avec lequel je suis également en désaccord. Je n'ai pas le temps de détailler un tel point, pas plus que je n'ai celui d'entrer dans l'exégèse des textes de Marx, notamment la célèbre préface de 1859 de la *Contribution à la critique de l'économie politique*<sup>38</sup>. M'inspirant de Lucien Sève, et contrairement à Louis Althusser, je pense toutefois que l'œuvre de Marx ne propose pas une axiomatique de l'histoire des sociétés et qu'elle ouvre au contraire un continent anthropologique insoupçonné<sup>39</sup>. Contrairement à ce qu'on lui fait souvent dire, il n'y a pas chez Marx de déterminisme économique, pas plus qu'il n'y a de lois sociales permettant de prévoir les incertitudes de l'histoire, d'où deux contraintes au regard du sujet qui nous occupe aujourd'hui. Contrainte 1 : puisque l'histoire est incertaine, le savoir est relatif. Contrainte 2 : le savoir est relatif car les hommes sont imprévisibles. Cette double contrainte est

---

37 M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1980.

38 K. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris, éd. Sociales, 1977 (écrit en 1859). Original en langue allemande : *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Berlin, Berlins Verlag, 1951.

39 L. SÈVE, *Penser avec Marx aujourd'hui. Tome II. « L'homme » ?*, Paris, La Dispute, 2008 ; L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 1965 (rééd. sous la direction d'É. BALIBAR, R. ESTABLET, P. MACHÉREY et J. RANCIÈRE, Paris, Presses universitaires de France, 2008) ; L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965.

magistralement résumée par Marx dans une des premières phrases du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé »<sup>40</sup>.

Dans la deuxième partie de mon commentaire, je vais cesser de jouer au philosophe pour faire davantage le géographe. Pour ce faire, je m'appuierai sur le premier auteur cité par Peter Burke : Christian Jacob. Je vais évoquer deux objets matériels étudiés successivement par cet auteur : les cartes et les villes, toutes deux vues comme des lieux de savoirs. Ces deux objets me semblent être de bons intermédiaires pour poursuivre la réflexion sur le caractère sociologique ou anthropologique des « savoirs sur les savoirs » amorcée en première partie de mon exposé. Dans *L'empire des cartes*, publié en 1992, Christian Jacob envisage les cartes de géographie comme des documents à la fois descriptifs et performatifs<sup>41</sup>. Les cartes livrent graphiquement un état du monde présent, elles sont descriptives. Mais en même temps, elles proposent un discours, elles suggèrent un état futur, souhaité par tel ou tel des commanditaires de ladite carte. De ce fait, la carte peut apparaître comme un lieu de synthèse entre descriptif et performatif, renseignement et savoirs (*data* et *knowledges* en reprenant les termes de Peter Burke), savoirs et pouvoirs, pensée et action.

Une telle synthèse, là encore, brouille la relation entre une tradition sociale et une tradition culturelle propre à l'histoire des savoirs. En suivant Christian Jacob, on peut d'ailleurs appliquer un raisonnement identique à l'ensemble des dessins, croquis et autres gribouillis qui font le quotidien du scientifique, pas seulement du géographe. Le dessin d'architecte, par exemple, peut être caractérisé de cette façon : une synthèse entre renseignements et savoirs, savoirs et pouvoirs et, surtout, entre savoir et action puisque, si le processus arrive à son terme, les couleurs et l'encre qui constituent le dessin se transformeront en un volume en trois dimensions fait de béton, de parpaing, d'acier ou de verre.

Quinze ans plus tard, en 2007, Christian Jacob dirige le premier tome d'un collectif : *Lieux de savoir*<sup>42</sup>. La quatrième partie de cet ouvrage, intitulée « Villes phares », est consacrée aux villes comme lieux de savoir. Comme le dit cet auteur dans un entretien à la revue *Genèses*, les

---

40 K. MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852 (traduction française sous le titre *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, éd. Sociales, 1976).

41 C. JACOB, *L'empire des cartes. Approche historique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992.

42 C. JACOB, *Lieux de savoir. Tome 1 : Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007.



viles peuvent « matérialiser une conception du savoir en réunissant des bibliothèques, des universités, des écoles, des laboratoires et des savants<sup>43</sup> ». Mais, à la manière de David Livingstone, la ville permet aussi d'observer comment les pratiques scientifiques circulent et comment elles se fixent<sup>44</sup>. De ce fait, et dernier point de désaccord avec Peter Burke, je ne dirai pas que les lieux façonnent les savoirs, ni que le lieu où l'on vit influence ce que l'on sait. Accepter une telle formulation me reviendrait à capituler devant le déterminisme, à privilégier la nécessité par rapport au hasard et, conséquemment, à dénier toute imagination à ceux qui produisent ces savoirs.

Les sociétés ne sont pas produites par les lieux. À mon sens, il faut plutôt inverser la proposition : ce sont plutôt les sociétés qui produisent des lieux susceptibles d'améliorer leur capacité à produire des savoirs, ainsi que toutes les choses nécessaires à la vie sociale : aliments, biens matériels, coutumes, normes, etc. Pour le géographe social que je suis, l'espace est donc une production sociale, cela au même titre que la production des biens matériels. L'espace ne détermine donc pas les rapports sociaux mais il est plutôt déterminé par ces derniers.

Je terminerai par deux conclusions. Tout d'abord, les « savoirs sur les savoirs » sont de nature dialectique : ils sont à la fois sociologiques et anthropologiques. Ensuite, laissant une part à l'incertitude, les « savoirs sur les savoirs » ne sont pas déterminés. Ils ne sont pas déterminés par les rapports sociaux, car il n'existe pas un déterminisme des régularités sociales ou d'une quelconque « infrastructure » marxiste. Les savoirs sont un mélange de collectif et d'individuel, de prévisible et d'inédit, de confortable et de dérangeant, etc. Les « savoirs sur les savoirs » doivent donc s'adapter à cette nature paradoxale, simultanément constituée de régularités et d'écarts. Ils doivent concilier la dimension sociale avec la dimension anthropologique. Les savoirs ne sont pas non plus déterminés par les lieux où ils apparaissent car il n'existe pas, non plus, de déterminisme géographique. Pour le géographe que je suis, on ne peut pas dire que les lieux façonnent les savoirs ou qu'ils les influencent car ce serait renouer avec les rigidités que Peter Burke entend justement critiquer.

---

43 B. MÜLLER, « Les lieux de savoir. Un entretien avec Christian Jacob », *Genèses*, 76-3, 2009, p. 116-136.

44 D. LIVINGSTONE, *Putting Science in its Place: Geography of Scientific Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

### ***Réponse de Peter Burke aux commentaires de Pierre Bergel***

J'aimerais insister sur deux points en réponse aux commentaires très éclairants de Pierre Bergel, en commençant par la distinction entre anthropologie et sociologie. Ce qui me m'interpelle le plus en tant qu'historien de la culture, c'est le fait que les disciplines sont elles-mêmes des constructions sociohistoriques qui changent au fil du temps, de la même manière qu'elles varient selon les espaces géographiques. De plus, il est difficile de mettre dans des cases un certain nombre des plus importants praticiens des sciences sociales. Si l'on songe à Pierre Bourdieu, je pense qu'il se considérait lui-même comme anthropologue lorsqu'il travaillait en Algérie, mais il a reçu le titre de sociologue en arrivant en France. Christian Jacob est un spécialiste de littérature ancienne qui s'est ensuite tourné vers la géographie : dans son introduction au premier volume des *Lieux de savoir*, il commence par affirmer qu'il fait une sociologie du savoir, mais plus loin et plus souvent, il qualifie son entreprise d'anthropologie des savoirs. Et Michel Foucault est presque inclassable, même si on peut le définir comme un philosophe qui a transgressé avec bonheur les limites de sa discipline pour s'investir dans l'histoire, la géographie et l'anthropologie. Il est important de se souvenir qu'il y a différentes méthodes pour étudier l'humain, des méthodes qui sont partagées par un grand nombre de disciplines telles qu'elles sont définies aujourd'hui. Par exemple, on doit pouvoir étudier les savoirs en ayant recours à une macro-approche, en allant au-delà des découpages par siècles et en comparant et montrant les différences entre des lieux qui sont parfois éloignés les uns des autres, à savoir une approche que l'on pourrait qualifier par commodité de « sociologique ». Mais on doit aussi avoir recours à une micro-approche, en regardant les détails, en observant les individus, en reconstruisant leurs expériences, et on a là une approche dite « anthropologique ». Je crois que, dans les dernières années, certains sociologues ont fait en quelque sorte un tournant ethnographique : pour le dire de façon imagée, ils ont emprunté certains de leurs vêtements aux anthropologues. Mais c'est une bonne chose, et nous devrions plus souvent voler ou emprunter des concepts, des approches et parfois même des méthodes à d'autres disciplines : c'est la seule façon d'arriver à une forme de synthèse.

Le second point que je voudrais aborder porte sur l'affirmation de Pierre Bergel selon laquelle « les lieux ne façonnent pas le savoir ». Peut-être n'aurais-je pas dû utiliser l'expression « géographie qui façonne les savoirs » (je pensais aux termes anglais « shaping knowledge », qui comportent l'idée d'influencer mais pas de déterminer). En fait, je suis enclin à rejeter l'idée d'un déterminisme géographique tout comme celle d'un déterminisme social ou économique. Je pense en particulier aux villes, mais pas seulement : je crois que les villes apportent des

opportunités mais aussi des limites. Imaginons que je sois né dans un village d'Afrique centrale, ça aurait pu avoir comme conséquence que je ne puisse pas aller à l'école s'il n'y a pas d'école proche ou si ma famille a besoin de moi pour travailler dans les champs. Quelles auraient alors été mes chances de devenir sociologue, anthropologue ou géographe ? Là où on se trouve sur la surface de la terre peut faire une grande différence sur le type de savoirs auxquels on a accès. Ce n'est pas du déterminisme mais c'est tout de même une forte influence que l'on doit analyser dans les deux sens : à la fois comme des opportunités positives et comme des contraintes négatives.

## **L'invention : histoire culturelle ou histoire sociale ?**

### ***Commentaires de Nicolas Lyon-Caen suite à l'intervention de Peter Burke***

Nicolas LYON-CAEN

[nicolas.lyon-caen@unicaen.fr](mailto:nicolas.lyon-caen@unicaen.fr)

Chargé de recherches en histoire au CNRS

Centre de Recherche d'Histoire Quantitative (CRHQ, UMR 6583),

Université de Caen Basse-Normandie

L'histoire des savoirs pourrait sembler aux auditeurs un domaine un brin limité. C'est qu'on pense volontiers, en France, à une histoire des sciences, longtemps, et encore parfois pratiquée, mettant en scène les héros menant les masses vers la terre promise de la connaissance triomphante. Une histoire en l'occurrence fréquemment segmentée entre champs disciplinaires : médecine, astronomie, etc. Des perspectives somme toute un peu ternes à l'heure où la tendance dominante est, chez les historiens, au global, au transnational ou au métissage<sup>45</sup>. Ce serait

---

45 Quelques titres de synthèse parmi les plus récents : *Comment faire l'histoire du monde ?*, numéro thématique de la revue *Esprit*, 400, décembre 2013 ; P. NOREL et L. TESTOT, *Une histoire du monde global*, Paris, Éditions Sciences humaines, 2012 ; P. BOUCHERON (dir.), *L'histoire du monde au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2009 ; J.-P. ZÚÑIGA (dir.), *Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites*, Paris, Bibliothèque du Centre de recherches historiques, 2011 ; et pour des exemples plus précis : R. BERTRAND, *L'Histoire à parts égales. Récits*

pourtant méconnaître toute une bibliographie en plein renouvellement qui explore les lieux et les formes diverses de la mise en rationalité du monde, autant de tentatives pour saisir les raisons des gestes, selon l'expression du médiéviste Jean-Claude Schmitt<sup>46</sup>. Et de par son parcours et son expérience, Peter Burke parvient brillamment à en éclairer les fondements épistémologiques et à en restituer la cohérence intellectuelle.

Son approche des cultures de la mise en savoirs est aussi une manière de nous convier à écrire une histoire totale, certes inaccessible par définition, mais qui doit rester, comme il le rappelle, le but de tout historien. Peter Burke propose en effet de penser l'innovation dans les savoirs, autrement dit en termes plus généraux, de penser comment le changement survient dans un système. Ou plus précisément, à décrire le fonctionnement des processus qui mènent au changement, ce qui les fait tenir et ce qui les arrête. « La tradition de l'innovation » en somme, selon sa belle formule. La nouveauté ne sort pas de nulle part, elle a sa dynamique et ses causes. La manière de désigner le changement fait cependant problème, le terme d'innovation étant d'usage relativement contemporain. On sait aussi que la nouveauté était fréquemment odieuse aux sociétés anciennes quand nous sommes tributaires d'un bouleversement des représentations collectives qui lui a conféré un sens particulièrement positif<sup>47</sup>. Le vocable d'invention avancé par Peter Burke semble adéquatement plus neutre. Et pour décrypter ces processus, il propose une démarche : « Quant à l'histoire des savoirs, ou les histoires du savoir, je voudrais préconiser la combinaison d'une histoire culturelle mettant l'accent sur l'invention et d'une histoire sociale insistant sur les contraintes et les occasions offertes par des milieux divers ».

N'y aurait-il d'ailleurs pas là, dans cette histoire des savoirs, un retour des historiographies « vaincues » ? L'histoire culturelle paraissait triomphante au milieu des années 2000, alors qu'aujourd'hui, son étoile semble pâler<sup>48</sup>. Quant à l'histoire sociale, souvent renvoyée aux duretés de la structure et à la sécheresse des statistiques (le « daumardisme », ce mal nécessaire), je peux témoigner que ceux qui s'en revendiquent se voient comme une secte

---

*d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Seuil, 2011 ; G. RIELLO, *Cotton: The Fabric that Made the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

46 J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

47 Sur le vocabulaire du changement : R. KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990 (traduction de *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt- am Main, Suhrkamp, 1979).

48 *Regards sur l'histoire culturelle*, numéro thématique des *Cahiers du Centre de Recherches historiques*, 31, 2003, en ligne sur : <http://ccrh.revues.org/290> [page consultée le 23 septembre 2014].

d'activistes<sup>49</sup>. Je prêche pour ma paroisse car je peine à me définir autrement que comme un historien du social, ayant du mal à croire qu'il existe des religions ou des cultures sans société.

Revenant à la proposition de Peter Burke, je souligne la dichotomie qu'il installe entre l'histoire culturelle qui explique l'invention, et l'histoire sociale qui fournit les cadres du possible. Comme il y invite, certains ont cherché à fusionner efficacement les deux perspectives. Mais à y regarder de près, me semble-t-il, c'est l'association des historiographies qui permet de saisir le changement. Autrement dit, l'histoire sociale ne fait pas qu'installer les bornes, le contexte ou le public de l'invention. Elle en est parfois à l'origine.

Je voudrais pour cela tirer le débat vers un savoir qui paraît difficilement susceptible d'invention, celui du droit. Je proposerai trois exemples dont la présentation sera sans doute biaisée par mon tropisme personnel et, peut-être, par les spécificités du champ juridique : un cas dans lequel le savoir ne change pas, un second dans lequel il change, le dernier dans lequel il a failli changer.

Je reprendrai d'abord l'exemple universitaire que Peter Burke a appliqué à lui-même. Schématiquement, l'histoire culturelle s'intéresse à la pédagogie et à son renouvellement, l'histoire sociale permettant de son côté de saisir qui est ou fait l'université, les enseignants, et qui la fréquente : les étudiants. On pourrait déjà envisager que la rencontre des acteurs soit en elle-même potentiellement créative. Que les professeurs et les étudiants soient issus du même monde pourrait contribuer à la routinisation de savoirs, la différence pouvant au contraire influencer sur les formes des productions intellectuelles. Cette dimension renvoie à la massification de l'enseignement supérieur depuis les années 1960. Pour remonter plus loin dans le temps, je reprendrai un schéma historiographique, rapidement présenté par Roger Chartier : la multiplication des étudiants en droit au XVIII<sup>e</sup> siècle diffuse une culture juridique « oppositionnelle » vis-à-vis des puissances seigneuriales en même temps que l'accroissement de l'instruction de la bourgeoisie rurale, se heurtant aux rigidités sociales, provoque une insatisfaction grandissante<sup>50</sup>. Alors même que le contenu du savoir ne change guère, les conditions sociales de sa diffusion et de son utilisation font que les juristes sans emploi

---

49 E. GRENDI, « Il *daumardismo* : una via senza uscita », *Quaderni storici*, 29-30, 1975, p. 729-737 ; G. CROSSICK, *Qu'est-ce que l'histoire sociale ?*, Conférence à l'Université de tous les savoirs, 24 avril 2000, en ligne sur : [http://www.canal-u.tv/video/universite\\_de\\_tous\\_les\\_savoirs/qu\\_est\\_ce\\_que\\_l\\_histoire\\_sociale.967](http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/qu_est_ce_que_l_histoire_sociale.967) [page consultée le 23 septembre 2014].

50 R. CHARTIER, « Espace social et imaginaire social. Les intellectuels frustrés au XVII<sup>e</sup> siècle », *Annales ESC*, 37-2, 1982, p. 389-400.

deviennent des élites révolutionnaires. Même si ce schéma est probablement faux, comme le montrent les travaux de Patrick Ferté sur la démographie universitaire du Midi, il invite à envisager l'invention comme conduite par les interactions sociales et le glissement des pratiques d'un milieu à l'autre<sup>51</sup>. Les novateurs font servir le même droit pour ce à quoi il n'était pas vraiment destiné.

Deuxième cas d'alliance flagrante des deux perspectives, la *microstoria*. Elle est sans doute plus familière aux Français qu'aux Anglais, pour des raisons institutionnelles et sociales plutôt qu'intellectuelles. Le changement de perspective qu'elle implique, en focalisant le regard sur les parcours des individus et les justifications qu'ils donnent à leurs actes, oblige à remettre en cause la ligne de clivage culture / social. Simona Cerutti propose ainsi une histoire pragmatique qui réussit cette rencontre<sup>52</sup>. Les actes sociaux des individus, agrégés, sont susceptibles de construire des changements de pratiques et de faire advenir de nouvelles cultures. À condition de considérer les sources comme des revendications plutôt que comme l'enregistrement d'un témoignage, on peut pointer l'invention d'une culture juridique inédite dans le Turin des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui mêle droit naturel et scolastique. Cette culture n'est pas à proprement parler un bricolage ou une hybridation de substrats culturels déjà là, mais bien une création. Elle fait finalement émerger en appui de la *justizia sommaria* des représentations communes à la fois aux juges et aux justiciables<sup>53</sup>.

Dernier exemple enfin, le cas des nuisances de l'industrie. Je renvoie ici aux travaux de Jean-Baptiste Fressoz sur la gestion des risques technologiques. Sous la Restauration, confrontés à la montée des pollutions industrielles, un problème inédit par son ampleur, des tribunaux inventent un droit à l'environnement, à la jouissance d'un beau paysage et parallèlement un système de régulation des pollutions, en les interdisant ou en accordant de fortes indemnités aux plaignants. Il me semble que c'est bien l'ensemble de la société qui interfère dans ce processus : industriels, propriétaires, ouvriers ; et c'est l'administration qui interrompt le développement de cette branche nouvelle du droit, en instaurant un droit à

---

51 P. FERTÉ, « Les “intellectuels frustrés” et la Révolution française : une théorie révisée par les statistiques universitaires », in *Les universités en Europe, 1450-1814*, Paris, Presses universitaires Paris Sorbonne, 2013 (*Bulletin de l'association des historiens modernistes de l'université française*), p. 153-190.

52 S. CERUTTI, « Histoire pragmatique, ou de la rencontre entre histoire sociale et histoire culturelle », *Tracés*, 15, 2008, p. 147-168.

53 S. CERUTTI, *Giustizia sommaria. Pratiche e ideali di giustizia in una società di Ancien Régime (Torino, XVIII secolo)*, Milan, Gian Giacomo Feltrinelli Editore, 2003.

polluer<sup>54</sup>. La leçon serait donc la suivante : l'invention juridique, civile ou administrative, ne résulte pas d'une sensibilité nouvelle (à l'environnement ou à ces questions industrielles), mais du rapport de forces changeant entre différents groupes sociaux.

Il me semble donc qu'on ne peut restreindre l'invention à un processus purement intellectuel. Les « conditions sociales » ne sont pas un contexte : les interactions des groupes sociaux sont constitutifs de l'innovation et de son procès de construction et de diffusion. Que le savoir soit une construction sociale est une évidence ; il faut cependant en prendre la pleine mesure quant à ses conséquences épistémologiques.

### ***Réponse de Peter Burke aux commentaires de Nicolas Lyon-Caen***

Merci pour ces précieux commentaires. Je suis content que vous fassiez référence à l'idée et à l'idéal de l' « histoire totale ». Je suis d'accord avec vous qu'il s'agit d'un idéal impossible ou inaccessible, une sorte de mirage ; pourtant, de la même manière que l'idée de vérité, également inaccessible, nous en avons besoin pour orienter nos activités. Ici encore, je vais limiter ma réponse à quelques points parmi ceux que vous avez soulevés, en mettant de côté le droit (même si j'ai été ravi que vous l'abordiez).

Sur le fait de savoir si l'histoire sociale et l'histoire culturelle sont deux sortes d'histoire ou une seule, je ne cherche certainement pas à encourager la division entre les deux ! Mais en pratique, tout au moins dans mon expérience, ces étiquettes se réfèrent à deux manières différentes de pratiquer l'histoire, chacune de grande valeur et pouvant être enrichie par l'exemple de l'autre. Je suis donc favorable à une histoire hybride (dans le domaine de l'histoire des savoirs, mais pas uniquement) que l'on pourrait qualifier de « socio-culturelle », comme Roger Chartier et d'autres l'ont fait.

Je voudrais maintenant faire quelques commentaires sur les conditions et les traditions de l'innovation. L'université de Sussex est malheureusement un exemple d'innovation qui n'a pas réussi à établir une tradition. Je parlerai d'abord du second point, c'est-à-dire de ce que nous pouvons dire sur les innovations qui ne se transforment pas en tradition, car ensuite il sera possible d'aborder l'idée de tradition et d'innovation d'une manière un peu différente. Les nouvelles universités des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, qui correspondaient aussi à une nouvelle

---

54 J.-B. FRESSOZ, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012 ; J.-B. FRESSOZ, « Payer pour polluer. L'industrie chimique et la compensation des dommages environnementaux, 1800-1850 », *Histoire et mesure*, 28-1, 2013, p. 145-186.

conception de l'université, comme à Berlin, à la Johns Hopkins University de Baltimore, à Chicago ou à Brighton, ont commencé avec certains avantages importants. Mais ces atouts se sont vite amoindris. Prenons le cas de Sussex, que je connais personnellement. Du fait qu'elle était nouvelle dans les années 1960, l'université a attiré l'attention des médias. Les caméras de télévision étaient présentes pratiquement en permanence dans les premières années où j'y ai enseigné, et elle bénéficiait donc d'un atout médiatique fort qui s'est ensuite essoufflé. Un autre de ses atouts à l'origine, sa taille, s'est étioilé avec le temps : au départ, l'université était petite, donc les enseignants et étudiants de différentes disciplines se connaissaient les uns et les autres et se rencontraient au quotidien. Beaucoup de ces professeurs étaient jeunes, et malheureusement c'est là aussi un avantage qui ne dure pas : les enseignants vieillissent tandis que l'institution perd son caractère innovant, soit deux éléments importants dans son capital culturel. On pourrait généraliser cet exemple et même l'étendre à une période plus ancienne comme le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle. Nous pouvons prendre le cas d'universités comme Alcalá et Wittenberg, toutes les deux fondées vers 1500 et qui présentent beaucoup de différences par rapport aux universités du Moyen Âge tardif, la forte présence des idées humanistes en étant l'aspect le plus évident. Beaucoup d'humanistes y étaient en effet en poste, là où ils ont été beaucoup plus lents à intégrer de vieilles universités comme Oxford.

Ces remarques suggèrent à quel point il est difficile d'établir une tradition de l'innovation. Il faut sans doute que je clarifie un peu plus ce concept. Par « tradition de l'innovation », j'entends essentiellement une série d'innovations qui sont réalisées dans un même lieu et au cours d'un faible intervalle de temps. Je pense en particulier aux innovations dans le cadre de petits groupes qui travaillent en face-à-face.

Il est maintenant temps de chercher à comprendre ce qu'il y a de spécial à cela à partir de deux exemples (même s'il serait facile d'en citer d'autres, comme la période de changements technologiques des débuts de la révolution industrielle britannique). Tout d'abord, dans le cas de la Renaissance italienne, nous savons que les artistes étaient formés par apprentissage dans les ateliers d'autres artistes. On pourrait penser qu'une telle formation les aurait conduit à simplement recopier les œuvres de leurs maîtres. Mais à Florence, il existe toute une période où des artistes ont formé d'autres artistes et chacun de ces disciples a généré sur au moins quatre ou cinq générations un style suffisamment distinctif pour que les historiens de l'art n'aient pas besoin de plus de quelques secondes pour reconnaître quel artiste a peint quelle œuvre. Pour la Renaissance italienne, nous ne savons pas grand-chose de concret sur la formation reçue par les élèves et sur ce qu'il se passait réellement à l'intérieur des ateliers. Donc il est peut-être plus utile de s'attarder maintenant sur un deuxième exemple, à savoir les quatre générations de



l'école des *Annales*. Par certains aspects, Lucien Febvre et Fernand Braudel en particulier peuvent être qualifiés de mandarins : ils étaient paternalistes et parfois même assez despotiques. Mais, et c'est très important de le souligner, ils étaient ouverts à d'autres manières de faire de l'histoire et c'est pour cela qu'ils ont soutenu des chercheurs de la génération suivante qui faisaient des choses très différentes et parfois presque à l'opposé des leurs. Lucien Febvre était proche des idées de volontarisme géographique mais il a pourtant pris sous son aile Fernand Braudel dont il devait savoir au moins depuis sa soutenance de thèse en 1947 qu'il défendait l'idée opposée de déterminisme géographique. Cette divergence n'a pas empêché Febvre de soutenir la carrière de Braudel. On ne peut pas en dire autant de ce dernier, mais tout au moins ne s'est-il pas opposé au développement d'une troisième génération qui a relancé une histoire des mentalités qu'il n'appréciait pourtant pas beaucoup : quand Duby et Le Goff se sont dirigés dans cette voie, il ne les a pas empêchés. Un de mes amis américains a forgé l'expression de « strong disciples » pour signifier que l'on arrive à une tradition de l'innovation lorsque les successeurs ne sont pas des suiveurs : ils se différencient des maîtres dont ils ont été les élèves et qu'ils révèrent. Ainsi, ce qui est crucial, c'est de réussir à être un leader intellectuel qui autorise la génération suivante à prendre ses distances et qui soutient ces jeunes chercheurs dans leurs carrières. Dans le cas des *Annales*, la formule semble avoir marché – à quelques exceptions près – pendant quatre générations. Ce que j'ai évoqué trop brièvement dans cette intervention mériterait d'être expliqué plus en détails avec plus de distinctions que je n'en ai faites.

# **L'histoire culturelle au contact des sciences humaines et sociales**

Conférence donnée le 5 décembre 2013 à l'Abbaye d'Ardenne (Caen), dans le séminaire pluridisciplinaire d'histoire culturelle du Centre de Recherche d'Histoire Quantitative (CRHQ) de l'Université de Caen-Basse Normandie, en partenariat avec l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC).

Peter BURKE

Emmanuel College, Cambridge CB2 3AP, Royaume-Uni

Traduction de l'anglais : Peter Burke et Éva Guillorel

## **Résumé :**

Peter Burke questionne dans cet article la relation qu'entretient l'histoire culturelle avec les sciences humaines et sociales qui lui sont proches, en situant son propos dans le développement de la discipline historique depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : histoire de la littérature, histoire de la musique, archéologie, folklore, anthropologie, géographie, histoire de l'art, histoire de la philosophie, histoire des sciences, linguistique ou encore sociologie. Puis il réfléchit à l'expansion de l'histoire culturelle au cours des décennies récentes et à l'émergence de nouveaux champs disciplinaires tels que les *Cultural studies* ou les *Gender studies*, avant de s'interroger enfin sur le devenir de l'histoire culturelle dans les années à venir.

## **Mots-clés :**

Histoire culturelle – sciences humaines et sociales – historiographie.

## **Abstract :**

Cultural history and its links with humanities and social sciences

Peter Burke questions the relation between cultural history and other human and social sciences since the end of the eighteenth century: history of literature, history of music, archaeology, folklore, anthropology, geography,

history of art, history of philosophy, history of sciences, linguistics or sociology. He analyses the expansion of cultural history in recent decades and the emergence of new related disciplines like cultural studies or gender studies. He finally proposes to think about the future of cultural history.

**Keywords :**

Cultural history – humanities and social sciences – historiography.

## Conférence de Peter Burke

Cette communication propose quelques réflexions générales sur l'histoire culturelle et ses contacts avec les sciences humaines et sociales qui lui sont voisines. Elle se décline en trois parties chronologiques : le passé, le présent et le futur. Mais avant de commencer, je souhaiterais me situer par rapport à mon propos, suivant en cela les conseils de Michel de Certeau<sup>1</sup>. Je suis anglais, mais je suis aussi ou tout au moins j'ai été compagnon de route des historiens des *Annales* (que l'on parle d'école, de groupe ou mieux, je crois, de réseau). Depuis plus de quarante ans j'ai été un historien de la culture « classique », surtout de la Renaissance, mais aussi de la culture populaire et enfin de la culture dans une acception plus large, plus anthropologique : je considère ces trois approches comme complémentaires et non comme contradictoires.

L'histoire culturelle n'est pas une discipline isolée. Il faut bien reconnaître que les historiens rattachés à des facultés ou des instituts d'histoire ne sont pas les seuls à faire de l'histoire, même au sein du monde universitaire. Ils partagent l'étude du passé avec les historiens de l'art et des sciences, les archéologues, les géographes, les sociologues, etc. Le destin de notre discipline est donc nécessairement lié à celui des disciplines voisines, situées de l'autre côté des frontières académiques façonnées par nos réflexions intellectuelles, même si nous aimons les transgresser. Comme Aby Warburg, l'un de mes héros culturels, je crois à la nécessité d'éluder la *Grenzpolizei*, c'est-à-dire les « gardes-frontières » intellectuels. Il est souvent utile d'emprunter des idées, des modèles ou des méthodes à nos voisins, même si nous n'avons pas l'habitude de donner quelque chose en retour. Il est notoire que les historiens sont consommateurs plutôt que producteurs de théorie. Il y a évidemment quelques exceptions comme l'idée de la longue durée, bien sûr, ou encore deux idées formulées par des historiens marxistes anglais, « l'économie morale » d'Edward Thompson et « l'invention de la tradition » d'Eric Hobsbawm<sup>2</sup>.

Quand un de nos voisins fait de l'histoire, on a parfois l'impression d'une histoire un peu « sauvage », mais il faut admettre que ces disciplines proches peuvent nous enseigner quelque chose. La question fondamentale qui se pose est alors : qu'est-ce que nous, historiens

---

1 M. de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 65-79.

2 Pour un exemple de la longue durée, voir W. G. HOSKINS, *The Midland Peasant: The Economic and Social History of a Leicestershire Village*, London, Macmillan, 1957, qui couvre mille ans. E. P. THOMPSON, « The moral economy of the English crowd in the 18th century », *Past and Present*, 50, 1971, p. 76-136. E. HOBBSAWM & T. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (traduit en français sous le titre *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006).

culturels, avons appris ou pouvons apprendre de ces voisins et, encore plus important, qu'est-ce que nous aurions pu apprendre mais que nous n'avons pas appris auprès d'eux ?

## I

Commençons par le passé. L'histoire culturelle peut célébrer plus de deux cents ans d'existence. Il existe une tradition française de l'histoire de la civilisation, y compris chez Voltaire et Guizot, mais la tendance dominante a longtemps été la tradition allemande de *Kulturgeschichte* : cette dernière a pris son essor à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et s'est étendue au-delà de l'Allemagne à des historiens comme Jacob Burckhardt en Suisse et Johan Huizinga en Hollande (la Hollande étant encore une province culturelle de l'Allemagne au moment de la première guerre mondiale). Au commencement, l'histoire culturelle s'est définie comme une étude générale, préoccupée par le *Zeitgeist* – ou, pour parler comme Voltaire, par « l'esprit du temps » –, par opposition aux histoires « spécialisées » (*Spezialgeschichten*) comme l'histoire de la philosophie ou de la musique.

Parlons d'une discipline voisine comme l'histoire de la littérature, ou plus exactement les histoires des littératures vernaculaires qui se sont multipliées avec l'essor des nationalismes européens. Je pense par exemple aux travaux de Georg Gervinus sur l'histoire de la littérature allemande, suivis par les histoires des littératures suédoise, italienne, portugaise et grecque, ou encore les histoires de la littérature française écrites par Gustave Lanson et Ferdinand Brunetière<sup>3</sup>. Lanson a dit : « je n'ai pas voulu faire l'histoire de la civilisation » ; pourtant, il a quand même écrit des chapitres avec des titres allant dans cette direction, comme « Vue générale du XVI<sup>e</sup> siècle ». L'idée maîtresse de tels livres était, assez souvent, une idée évolutionniste. Le savant danois Otto Jespersen, par exemple, était un grand admirateur de Herbert Spencer, et son histoire de la langue anglaise privilégie ce qu'il appelle la « croissance » de la langue<sup>4</sup>. Quant à Brunetière, il était le disciple d'Hippolyte Taine et il a organisé son histoire autour de l'idée de l'évolution des genres littéraires, liée à l'évolution des mœurs.

---

3 G. G. GERVINUS, *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen*, Leipzig, Engelmann, 1835-42 ; G. LANSON, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1894 ; F. BRUNETIÈRE, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1893-1907, 6 vol.

4 O. JESPERSEN, *Growth and Structure of the English Language*, Leipzig / New York, Teubner / Stechert & Co., 1905.

Au XIX<sup>e</sup> siècle ont aussi été écrits des ouvrages classiques sur l'histoire de la musique, comme *L'histoire générale de la musique* de François-Joseph Fétis, un livre ambitieux interrompu par la mort de l'auteur, organisé autour des idées de développement, de progrès et de perfectionnement<sup>5</sup>. Quant à l'histoire des beaux-arts, on assiste déjà dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle aux débuts de l'institutionnalisation de cette discipline, surtout dans les pays de langue allemande, avec des chaires à Berlin, Bonn, Vienne ou encore Bâle : c'est dans cette dernière ville que Burckhardt était à la fois professeur d'histoire et d'histoire de l'art.

Parmi les disciplines nouvelles du XIX<sup>e</sup> siècle qui sont les plus proches de l'histoire culturelle, je voudrais signaler l'archéologie, le folklore et l'anthropologie, qui se développent eux aussi beaucoup dans les pays de langue allemande ou d'hégémonie culturelle allemande, comme la Scandinavie. Au Danemark, par exemple, les archéologues Christian Thomsen et Jens Worsaae utilisaient déjà le terme « culture » au pluriel dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, donc bien avant l'anthropologue allemand Franz Boas, rendant ainsi explicite une idée implicite que l'on trouve dans les écrits de Johann Gottfried Herder<sup>6</sup>. Quant au folklore (*Volkskunde*) et à l'anthropologie, ces disciplines étaient alors essentiellement historiques, comme on peut le voir par exemple dans les travaux de l'Allemand Gustav Klemm ou de l'Anglais Edward Tylor<sup>7</sup>. Parmi les anthropologues et les folkloristes, comme parmi les archéologues, l'idée de l'évolution culturelle était dominante.

Nous voyons aussi l'entrée en scène d'une géographie qui était à la fois historique et culturelle, utilisant la notion d'aire culturelle ou *Kulturkreis*. Je pense par exemple à Carl Sauer, professeur de géographie à Berkeley : dans les années 1920, il était opposé, comme Lucien Febvre, à l'idée de déterminisme environnemental, et il a été un pionnier dans l'étude de ce qu'il appelait le « paysage culturel »<sup>8</sup>.

Aujourd'hui, les livres de savants comme Klemm et Tylor sont difficiles à distinguer des livres des historiens culturels parlant de la culture populaire, de la vie privée ou de la vie quotidienne (*Alltagsgeschichte*). Mais à l'époque de Ranke et de ses épigones, on peut parler

---

5 F.-J. FÉTIS, *Histoire générale de la musique depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours*, Paris, Firmin-Didot, 1869-1976, 5 vol.

6 J. J. A. WORSAAE, *Danmarks Oldtid*, Copenhague, Klein, 1843 ; F. BOAS, *Race, Language and Culture*, New York, Free Press, 1940 ; J. G. HERDER, *Sämtliche Werke*, édité par B. SUPHAN, Berlin, Weidmann, 1877-1913, 33 vol., vol. 17 et 59.

7 G. KLEMM, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, Leipzig, Teubner, 1843-52, 10 vol. ; E. B. TYLOR, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, Murray, 1871.

8 C. O. SAUER, *The Morphology of Landscape*, Berkeley, University of California Press, 1925.

d'une rencontre manquée, avec toutefois une exception importante, celle du Danois Troels-Lund. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Troels Frederik Troels-Lund, professeur d'histoire à Copenhague, a publié une étude ambitieuse en 14 tomes intitulée *Dagligt Liv i Norden (La vie quotidienne au Nord)*<sup>9</sup>. Ce grand livre sur le XVI<sup>e</sup> siècle, inspiré par les folkloristes – qui étaient plus influents en Scandinavie qu'en France ou en Angleterre – parle de la civilisation matérielle, comme les vêtements, l'alimentation, l'habitat et le mobilier. Mais après Troels-Lund, il a fallu un siècle pour redécouvrir l'histoire de la vie quotidienne.

## II

Je voudrais parler maintenant de notre époque, l'époque d'un tournant culturel dans l'histoire de l'histoire, un mouvement qui va « de la cave au grenier », comme disait Michel Vovelle avec son trait d'esprit habituel<sup>10</sup>. On a vu, par exemple, l'essor de l'histoire de la culture populaire, de Robert Mandrou à Robert Muchembled et au-delà, lesquels s'appuient sur les études des folkloristes sans toujours reconnaître cette influence<sup>11</sup>.

Le tournant culturel est un tournant international, avec cette fois les historiens des États-Unis en avant-garde, autour de la « nouvelle histoire culturelle » de Lynn Hunt et de ses collègues<sup>12</sup>. En France, là où Fernand Braudel parlait encore de « civilisation » en reprenant le même terme que Guizot, des historiens comme Maurice Crubellier, Roger Chartier et Pascal Ory ont commencé à parler d'« histoire culturelle »<sup>13</sup>. C'est peut-être là un exemple de l'américanisation de la langue et de la culture française.

Le tournant comprend non seulement de « nouveaux objets », comme disaient les auteurs de *Faire de l'histoire*, mais aussi de « nouvelles méthodes », c'est-à-dire de nouvelles approches des sources comme par exemple l'histoire orale ou le témoignage des images<sup>14</sup>. Des pionniers de l'histoire orale tels que Jan Vansina et Paul Thompson ont commencé tous les

---

9 T. F. TROELS-LUND, *Dagligt Liv i Norden i det 16de aarhundrede*, Copenhague, Reitzel, 1880-1901, 14 vol.

10 M. VOVELLE, *De la cave au grenier. Un itinéraire en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle, de l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, Québec / Aix-en-Provence, Fleury / Édisud, 1980.

11 R. MANDROU, *De la culture populaire aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Stock, 1964 ; R. MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, Paris, Flammarion, 1978.

12 L. HUNT (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.

13 M. CRUBELLIER, *Histoire culturelle de la France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Colin, 1974 ; R. CHARTIER, *Cultural History: Between Practises and Representations*, Cambridge, Polity, 1988 ; P. ORY, *L'histoire culturelle*, Paris, PUF, 2004.

14 J. LE GOFF et P. NORA (dir.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, 3 vol.

deux avec des suppositions positivistes, mais ils ont fini par reconnaître qu'il y a un élément fictif – touchant même au mythe – dans les témoignages : ce constat les a amenés non pas à les récuser comme faux mais à prendre en compte cette dimension pour les utiliser dans le cadre d'une histoire de l'imaginaire social, c'est-à-dire pour faire de l'histoire culturelle<sup>15</sup>. En ce qui concerne le témoignage des images, y compris les films, des chercheurs comme Christian Delage et Laurent Gervereau<sup>16</sup> ont fait une semblable critique.

À notre époque, l'histoire culturelle, qui était autrefois marginale, a dépassé ses frontières anciennes en incorporant ou en déplaçant d'autres formes de l'histoire. Prenons le cas de l'historiographie : plusieurs historiens de l'historiographie, comme Bernard Guénée, parlent de la « culture historique » ; en Allemagne également, on parle de *Geschichtskultur* et, en anglais, de *historical culture*<sup>17</sup>.

La frontière entre l'histoire intellectuelle et l'histoire culturelle est en train de s'écrouler. Il y a une prolifération d'études sur l'histoire culturelle du savoir ou mieux, suivant Foucault, des savoirs au pluriel. On parle en allemand de *Wissenskulturen* et en anglais de *cultures of knowledge*<sup>18</sup>. Nous assistons à la mise en œuvre d'une histoire culturelle des pratiques intellectuelles, par exemple en faisant de la prise de notes un objet d'histoire (c'était le thème d'un colloque qui s'est tenu récemment à l'université Harvard)<sup>19</sup>. Cette approche englobe aussi l'histoire de la culture matérielle universitaire, de ces « petits outils de savoir » comme les classeurs de fiches<sup>20</sup>.

Aujourd'hui, certains historiens du politique parlent de la « culture politique ». De leur côté, les historiens de l'économie sont plus proches que jamais de l'histoire culturelle grâce à l'essor de l'histoire de la consommation. Il existe aussi des études sur l'histoire de la « culture des affaires », ou mieux, des cultures des affaires (japonaises, américaines, etc.), tandis qu'on

---

15 J. VANSINA, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961 (traduction anglaise sous le titre *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985) ; P. THOMPSON, *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

16 C. DELAGE, V. GUIGUENO, *L'historien et le film*, Paris, Gallimard, 2004 ; L. GERVEREAU, *Un siècle de manipulations par l'image*, Paris, Somogy, 2000.

17 B. GUÉNÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

18 J.-C. BOURDIN et al. (dir.), *Michel Foucault. Savoirs, domination et sujet*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

19 « Take note », colloque organisé les 1-2 novembre 2012 au Radcliffe Institute for Advanced Study, Université Harvard. <http://www.radcliffe.harvard.edu/event/2012-take-note-conference>.

20 P. BECKER & W. CLARK (ed.), *Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001 ; A. BLAIR, *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven, Yale University Press, 2010.



parle du rapprochement entre l'histoire des affaires (*business history*) et l'histoire de la culture<sup>21</sup>. Même la politique économique est analysée aujourd'hui d'un point de vue culturel par David Todd par exemple, qui évoque dans un livre récent la « culture protectionniste de la France » au XIX<sup>e</sup> siècle, par opposition avec la « culture libre-échangiste » britannique<sup>22</sup>.

Mais revenons aux disciplines voisines de l'histoire. L'histoire de l'art s'est étendue, sous l'impulsion de savants comme Michael Baxandall et Hans Belting, et intègre aujourd'hui l'étude de l'histoire des images ou de la culture visuelle<sup>23</sup>. On peut relever une évolution similaire chez les historiens de la musique, avec un intérêt plus grand porté à la culture, et plus généralement chez les musicologues, qui s'intéressent à des publics musicaux et à des cultures musicales diverses<sup>24</sup>.

L'histoire des sciences naturelles, discipline plus ou moins autonome depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, a connu un semblable tournant. Elle a commencé avec une histoire intellectuelle internaliste, c'est-à-dire cherchant à expliquer les changements dans les connaissances et les idées par les inventions et les découvertes des scientifiques. Puis on s'est orienté vers une histoire sociale des sciences, plus ou moins marxiste, comme en témoigne l'ouvrage célèbre du savant anglais Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, qui tendait à expliquer les changements dans le domaine des sciences par des transformations du monde extérieur tels que les crises sociales ou intellectuelles<sup>25</sup>. Plus récemment, des chercheurs comme Stephen Shapin aux États-Unis ou Stéphane Van Damme en France ont déplacé leur attention vers la culture

---

21 A. GODLEY & O. M. WESTALL (eds.), *Business History and Business Culture*, Manchester, Manchester University Press, 1996.

22 D. TODD, *L'identité économique de la France. Libre-échange et protectionnisme (1814-1851)*, Paris, Grasset, 2008.

23 M. BAXANDALL, *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford, Oxford University Press, 1972 (traduit en français sous le titre *L'œil du quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1985) ; H. BELTING, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München, Beck, 1990 (traduit en français sous le titre *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris, Cerf, 1998).

24 J. F. FULCHER (ed.) *The Oxford Handbook of the New Cultural History of Music*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

25 J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

scientifique, la « culture de l'observation et de l'expérimentation »<sup>26</sup>. Quant aux historiens de la médecine, ils parlent de la « culture médicale » ou des cultures médicales au pluriel<sup>27</sup>.

Dans le cas de l'histoire de la philosophie, l'itinéraire est presque le même. En 1938, Lucien Febvre a écrit un compte rendu féroce de l'*Histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier en lançant un appel en faveur d'une approche plus « historique »<sup>28</sup>. Soixante ans plus tard, nous pouvons lire aujourd'hui – au moins sous la plume de certains auteurs – une histoire plus historique de la philosophie, plus ouverte à l'analyse du contexte culturel<sup>29</sup>.

En ce qui concerne la littérature, nous assistons à l'essor du mouvement américain du « *new historicism* », qui est presque une transformation de l'histoire littéraire en histoire culturelle. Prenons le cas de Stephen Greenblatt, un des meneurs de ce mouvement : il a commencé sa carrière comme spécialiste de Shakespeare et de la littérature anglaise de la Renaissance mais, pour reconstruire le contexte culturel de certaines œuvres littéraires, il a étudié l'histoire et la théorie culturelle avec des auteurs comme Foucault, Bourdieu, Geertz ou Goffman<sup>30</sup>. Le récent livre de Greenblatt écrit avec cinq collègues, *Cultural Mobility*, est un manifeste pour l'étude des changements culturels, c'est-à-dire pour ce que nous appelons l'histoire culturelle<sup>31</sup>. On pourrait donc dire qu'il a redécouvert l'Amérique. Cependant, Greenblatt et ses collègues ont à mon avis un grand mérite : celui de montrer la rhétorique des textes non littéraires, c'est-à-dire de nous enseigner un moyen alternatif de lire nos documents.

Dans les pays de langue allemande, surtout à Berlin et à Vienne (à l'Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte), un groupe d'historiens du théâtre (parmi lesquels figure par exemple Helmar Schramm) a étendu la notion de théâtre à d'autres domaines que le théâtre lui-même, afin de comprendre l'élément dramatique dans la vie quotidienne, la vie politique et même la vie universitaire, et construisant ainsi un pont entre leur discipline et

---

26 S. SHAPIN, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 ; S. VAN DAMME, *Paris, capitale philosophique. De la Fronde à la Révolution*, Paris, Odile Jacob, 2005.

27 E. KLAVER (ed.), *The Body in Medical Culture*, Albany, SUNY University Press, 2009 ; D. B. MORRIS, *The Culture of Pain*, Berkeley, University of California Press, 1991 ; J. MOSCOSO, *Pain: A Cultural History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

28 L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Paris, Colin, 1953.

29 R. RORTY, J. SCHNEEWIND & Q. SKINNER (eds), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 ; D. GARBER & M. AYERS (eds), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

30 S. GREENBLATT, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

31 S. GREENBLATT et al., *Cultural Mobility: A Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

la nôtre. Le concept-clef pour eux est la performativité (*Performativität*) dans la diplomatie, la médecine, la mémoire, etc., et ils parlent des *Kulturen des Performativen*<sup>32</sup>.

Le « *new historicism* » n'était donc pas et n'est toujours pas un mouvement isolé. On peut penser aussi à certaines nouvelles disciplines – ou 'interdisciplines' –, surtout aux États-Unis (mais pas exclusivement) : *Translation studies*, *Religious studies*, *Gender studies*, *Visual studies*, *Media studies* (on parle dans ce cas de « culture médiatique ») et surtout *Cultural studies*. L'étude comparative de la traduction a abouti à un débat sur la « traduction culturelle », c'est-à-dire les adaptations plus ou moins conscientes des textes, des idées, des objets ou des pratiques en passant d'une culture à une autre<sup>33</sup>.

Quant aux *Cultural studies*, c'est un mouvement qui a commencé dans les départements de littérature, avec l'ouverture à l'étude des textes populaires, du cinéma, de la télévision. Il reste encore estampillé par ses origines littéraires, bien que le mouvement-sœur des *Visual studies* suive une autre orientation. Les *Cultural studies* n'ont donc pas beaucoup à voir avec la *Kulturwissenschaft* des Allemands : ce sont de faux amis. C'est pour cette raison qu'un livre publié en allemand par deux professeurs autrichiens, Christina Lutter et Markus Reisenleitner, comporte le titre macaronique *Cultural Studies: eine Einführung*<sup>34</sup>. Il semble dommage qu'il n'y ait pas plus d'échanges entre ces deux mouvements.

Tournons-nous maintenant vers les sciences humaines. Il existe une tradition assez forte et assez ancienne d'anthropologie culturelle, surtout aux États-Unis, qui laisse une place pour l'histoire. L'initiative de faire de l'anthropologie historique n'est donc pas venue seulement d'historiens (comme Jacques Le Goff, Natalie Zemon Davis ou Keith Thomas), mais aussi d'anthropologues comme Vittorio Lanternari sur les religions des opprimés, Clifford Geertz sur l'État-théâtre du Bali, ou Marshall Sahlins sur l'Océanie<sup>35</sup>. En Scandinavie et en Europe centrale, où on trouve des instituts d'ethnologie plutôt que d'anthropologie, qui

---

32 H. SCHRAMM, *Karneval des Denkens: Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1996.

33 S. BUDICK & W. ISER (eds), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996 ; D. BACHMANN-MEDICK, « Meanings of Translation in Cultural Anthropology », in T. HERMANS (ed.) *Translating Others*, Manchester, Manchester University Press, 2006, vol. 1, p. 33-42.

34 C. LUTTER & M. REISENLEITNER, *Cultural Studies: eine Einführung*, Wien, Turia und Kant, 2008.

35 K. THOMAS, « History and Anthropology », *Past and Present*, 24, 1963, p. 3-24 ; N. Z. DAVIS, « Anthropology and History in the 1980s », *Journal of Interdisciplinary History*, 12, 1981, p. 267-75 ; C. GEERTZ, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980 ; M. SAHLINS, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 (traduit en français sous le titre *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard / Seuil, 1989).

s'intéressent à l'Europe plutôt qu'à l'Asie ou à l'Afrique, plusieurs chercheurs issus de cette approche ont écrit des livres qu'on ne peut différencier de ceux qui sont rédigés par des historiens culturels. Un exemple impressionnant est fourni par l'œuvre de deux ethnologues suédois, Jonas Frykman et Orvar Löfgren, qui porte sur l'histoire culturelle de la Suède à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et surtout sur la formation de la culture de la bourgeoisie ou encore de la culture quotidienne (en y incluant des notions comme le temps, la maison, la propreté, etc.)<sup>36</sup>.

Le tournant culturel a atteint la linguistique. La dimension sociale ou culturelle manquait dans la linguistique historique traditionnelle, mais aujourd'hui nous voyons des livres avec des titres tels que *L'histoire culturelle de l'anglais*<sup>37</sup>. L'archéologie aussi a subi le tournant culturel, comme le montrent les titres d'ouvrages comme *Archaeology as Cultural History* ou *The Annales School and Archaeology*<sup>38</sup>.

Prenons maintenant le cas de la sociologie. Il existe une tradition assez ancienne de sociologie historique qui remonte à Max Weber et Norbert Elias<sup>39</sup>. On trouve aussi un mouvement plus ou moins neuf qui va dans le sens d'une sociologie de la culture (je pense évidemment à Pierre Bourdieu) et, aux États-Unis, qui s'oriente vers une *Cultural sociology* qui bénéficie maintenant d'un périodique spécialisé<sup>40</sup>. Le livre d'Eiko Ikegami, une Japonaise qui enseigne la sociologie à New York et qui travaille sur l'histoire culturelle du Japon moderne, est un exemple concret de travail à la fois sociologique, historique et culturel : *Bonds of Civility* traite de la formation des idées et des pratiques autour des notions de propriété, d'élégance, etc., et envisage aussi leurs conséquences politiques dans le Japon de la dynastie Tokugawa<sup>41</sup>.

Dans le cas de la géographie, comme dans celui de la sociologie, on peut trouver des études situées au confluent de l'histoire et de la culture. Je pense notamment à l'école de géographie culturelle anglo-américaine, avec James Duncan, John Agnew ou Nigel Thrift.

---

36 J. FRYKMAN & O. LÖFGREN, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.

37 R. W. BAILEY, *Images of English: A Cultural History of the Language*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1991.

38 J. BINTLIFF, *The Annales School and Archaeology*, Leicester, Leicester University Press, 1991 ; I. MORRIS, *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece*, Oxford, Blackwell, 2000.

39 M. WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, ed. by K. LICHTBLAU and J. WEISS, Weinheim, Belt Athenäum, 1996 (1<sup>ère</sup> éd. 1904-1905 ; traduit en français sous le titre *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses-Pocket, 1964) ; N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Basel, Haus von Falken, 1939, 2 vol. (traduit en français sous le titre *La civilisation des mœurs*, Paris Calmann-Lévy, 1991).

40 P. BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992 ; *Cultural Sociology*, revue fondée en 2007 : <http://cus.sagepub.com/> [site consulté le 23 septembre 2014].

41 E. IKEGAMI, *Bonds of Civility: Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Duncan, par exemple, est un spécialiste de l'histoire du Sri Lanka à l'époque coloniale, et il a publié une étude sur l'histoire du paysage dans la tradition de Carl Sauer<sup>42</sup>.

Dans notre société mondialisée, le tournant global s'étend à l'histoire culturelle, surtout aux rencontres culturelles et aux cultures océaniques – après avoir porté son attention sur les cultures de la Méditerranée, de l'Atlantique et du Pacifique. Comme à l'époque de Vidal de La Blache, les géographes d'aujourd'hui ont quelque chose d'important à enseigner aux historiens. Même la géopolitique s'est transformée en faisant une place à l'analyse du « pouvoir doux » (*soft power*). Par exemple, dans son livre *Comprendre la géopolitique*, Frédéric Encel parle de l'importance politique de « l'opinion publique » à l'époque d'internet<sup>43</sup>.

J'ai tenté de décrire, assez rapidement, un grand nombre de disciplines traditionnelles et nouvelles qui ont suivi plus ou moins la même orientation. Dans chaque cas, il y a des raisons internes, qui peuvent être multiples, pour expliquer ce tournant culturel. Dans le cas de l'histoire, par exemple, les historiens de ma génération ont vécu et assisté à une révolte contre l'hégémonie soit de l'histoire politique soit de l'histoire économique. Ces mouvements parallèles de disciplines diverses sont significatifs, qu'ils soient des réactions ou des réponses aux changements se produisant en dehors du monde universitaire. Un analyste de notre société, Alain Touraine, a récemment écrit à propos de « la chute et de la disparition de l'univers que nous avons appelé 'social' »<sup>44</sup> : la fluidité des relations sociales dans une époque postindustrielle – une époque des relations « liquides », comme dit un autre sociologue, Zygmunt Bauman – nous encourage à parler de la culture là où nous parlions autrefois de la société<sup>45</sup>. Paradoxalement, un grand changement social est à la base du rejet de l'idée de la société. L'immigration y joue un rôle, évidemment, comme la politique du multiculturalisme, en rendant tout le monde plus conscient de l'importance et des conséquences de la diversité culturelle.

---

42 J. DUNCAN, *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

43 C. HALL (ed.), *Cultures of Empire: Colonizers in Britain and the Empire in the Nineteenth and Twentieth Century*, Manchester, Manchester University Press, 2000 ; M. OGBORN, *Global Lives: Britain and the World, 1550-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; F. ENCEL, *Comprendre la géopolitique*, Paris, Seuil, 2011.

44 A. TOURAINE, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005, p. 10.

45 Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2005.

## III

C'est maintenant le moment de parler du futur, le futur de notre discipline, un futur que nous pensons vraisemblable, qu'il soit souhaitable ou non. Pour ma part, je crois prévoir le déclin, au moins relatif, de l'histoire culturelle dans les années ou décennies à venir, du fait de l'essor de l'histoire de l'environnement et de la renaissance de l'histoire politique, sociale et économique. Comme vous le savez bien, on voit déjà le début d'un mouvement visant à aller au delà du tournant culturel (« *beyond the cultural turn* »)<sup>46</sup>. On assistera peut-être à la revanche de l'histoire intellectuelle « internaliste ».

Nous n'allons pas disparaître, évidemment. Mais il y a des défis auxquels nous devons apporter des réponses. Je pense par exemple au défi des neurosciences, surtout pour les historiens des passions et des sens, mais pas seulement pour eux. À Columbia University, il existe déjà un projet dirigé par David Freedberg qui porte sur l'étude des liens entre l'histoire de l'art et les neurosciences. Un historien de l'art anglais, John Onians, a exprimé l'espoir que, dans le futur, les historiens de l'art « aient le courage de devenir neurohistoriens »<sup>47</sup>.

La renaissance de l'idée néodarwinienne de l'évolution sociale ou culturelle est encore un défi pour l'histoire culturelle, qui se place de nouveau du côté des sciences naturelles. Dans un livre récent, un des plus éminents sociologues anglais, Garry Runciman, a plaidé pour l'utilisation des idées de sélection sociale et culturelle (en prenant soin de distinguer les deux)<sup>48</sup>. Runciman n'est pas isolé. Nous assistons à l'essor d'un mouvement néopositiviste, à la renaissance d'une approche universalisante des phénomènes sociaux et culturels, par exemple à travers le défi de la psychologie cognitive ou de la neurobiologie<sup>49</sup>. Il faut donc examiner la pertinence de ces idées par rapport à l'histoire culturelle. Je n'ai pas de problème avec l'universalisme au niveau le plus fondamental, mais il ne faudrait pas pour autant rejeter les variations sociales ou culturelles comme étant superficielles ou insignifiantes. Plus positif que

---

46 V. BONNELL & L. HUNT (eds), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1999.

47 J. ONIANS, *Neuroarthistory: From Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*, New Haven, Yale University Press, 2007.

48 W. G. RUNCIMAN, *Theory of Cultural and Social Selection*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; M. BLUTE, *Darwinian Sociocultural Evolution: Solutions to Dilemmas in Cultural and Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

49 M. DONALD, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, 1991 ; C. RENFREW & E. ZUBROW (eds), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

moi, l'historien américain Daniel Smail parle de « neuro-histoire » ou d' « histoire culturelle profonde », focalisée sur les changements dans le cerveau et sur les transformations de la conscience<sup>50</sup>. Je suis d'accord pour parler d'une histoire vraiment profonde sur le temps long ; mais en ce qui concerne les cinq mille dernières années, je suis plus sceptique et je ne suis pas certain que les neurosciences auront une contribution utile pour faire de l'histoire culturelle.

Pour conclure ce rapide tour d'horizon, je dois dire quelques mots sur la conception même de la culture : souvent critiqué autrefois, le concept est de nouveau mis en cause aujourd'hui avec beaucoup de vigueur, et pas seulement par les historiens qui veulent aller au delà du tournant culturel. Au sein même de l'anthropologie, une discipline qui a tant fait pour propager et légitimer l'idée de culture, on sent maintenant un climat de doute sur l'utilité de cette idée. Il y a évidemment un danger d'inflation conceptuelle. On parle de tout comme culture, au moins en anglais : la culture de la violence, de la drogue, etc. Je crois donc que nous allons assister dans un futur proche à un assaut plus général contre l'idée de culture jugée trop floue : certains anthropologues parlent maintenant plutôt d'instinct. À mon avis, nous avons encore besoin de l'idée de culture, ou au moins d'une idée similaire. Quant à l'imprécision, elle peut être un avantage autant qu'un défaut. Dans les pratiques savantes, il existe un espace pour l'imprécision ou, pour reprendre le terme utilisé dans la langue des mathématiciens, pour le « *fuzziness* »<sup>51</sup>. Une histoire « totale » doit aller au-delà du quantitatif et même de la précision.

## Débat suite à l'intervention de Peter Burke

• **Éva Guillorel** : Pour rebondir sur votre conclusion qui parle de cette inflation du terme de culture dans la littérature scientifique anglo-saxonne, on pourrait faire des remarques similaires pour les études historiques en France. Et on sent aujourd'hui une forme de désamour pour l'histoire culturelle du fait de ce « trop » culturel : à force de mettre du culturel partout, on perd la force du concept.

• **Peter Burke** : Je dois confesser une certaine ambivalence par rapport à cela. Il y a 40 ans, à la faculté de Cambridge, j'étais un peu excentrique en faisant de l'histoire culturelle.

---

50 D. SMAIL, *Deep History: The Architecture of Past and Present*, Berkeley, University of California Press, 2011.

51 P. BURKE, « Fuzzy Histories », *Common Knowledge*, 18, 2012, p. 239-248.

Aujourd'hui, tout le monde veut se caractériser comme historien culturel, même en travaillant sur le politique ou l'économie, donc le concept a perdu progressivement de sa signification.

• **Éva Guillorel** : Lorsque vous parliez de l'histoire totale, par opposition à des histoires du XIX<sup>e</sup> siècle plus spécialisées, il y a aussi une forme de désillusion ces dernières années de la part d'historiens qui ont renoncé à l'idée d'une histoire totale telle que rêvée par les générations précédentes, en disant que c'est une entreprise impossible à mener. Quand vous évoquiez les disciplines proches de l'histoire culturelle au XIX<sup>e</sup> siècle et que vous mentionniez le folklore, l'ethnologie et l'anthropologie, ça m'a fait penser à cette catégorie d'érudits qu'on appelle les antiquaires, qui faisaient des recherches tout à la fois dans le domaine de l'archéologie, la numismatique, l'architecture et l'histoire, qui s'intéressaient aux proverbes, aux langues, qui recueillaient des contes et des chansons : c'était une forme d'histoire totale avant la lettre, même si elle était faite de façon très différente de ce qu'on ferait aujourd'hui.

• **Peter Burke** : Oui, je suis tout à fait d'accord.

• **Daniel Roche** : Entre la *Zeitgeschichte* et l'histoire culturelle, y a-t-il vraiment une rupture ou plutôt une série de distanciations prises pour mieux comprendre ce que l'on est bien obligé de reconnaître comme une civilisation ? Sans rouvrir cet énorme débat qui a été au cœur de toute la sociologie intellectuelle des cent dernières années – il suffit de renvoyer au début de *La civilisation des mœurs* de Norbert Elias –, il est quand même extrêmement commode de pouvoir jouer entre les espaces les plus généraux et les espaces les plus locaux, que vous preniez le terme local au sens géographique ou que vous le preniez au sens restreint d'activité dans un certain type de champ. À partir de ce moment-là, la notion de culture devient un instrument extrêmement utilisable, et je ne crois pas qu'elle sera remise en cause dans l'avenir, même si l'intérêt de notre discipline en tant qu'historiens est d'essayer d'en mieux définir les objets, les pratiques et les méthodes. Je crois donc qu'il faut garder la différence entre culture et civilisation car c'est une division heuristique qui se joue à la fois à l'intérieur des individus et à l'intérieur des espaces sociaux. Ce qui revient à dire que je ne crois pas que l'histoire globale ait échoué.

• **Peter Burke** : Si nous pouvions repartir à zéro, je préférerais utiliser les mots « civilisation » et « culture » pour parler de deux choses ou approches différentes. Mais il est trop tard, car beaucoup de gens ont utilisé ces deux termes avec des significations différentes. Ainsi, pour certains, « civilisation » est synonyme de culture avec un grand C et inclut les beaux-arts et les



belles-lettres ; d'autres parlent de culture matérielle ou de civilisation matérielle. De plus, le mot « civilisation » est connoté depuis le XIX<sup>e</sup> siècle lorsque les Européens ont parlé de missions civilisatrices en Afrique. Je crains donc qu'il ne soit trop tard. Il serait utile de faire une distinction entre les deux, mais je pense que le seul moyen aujourd'hui serait d'inventer deux mots totalement nouveaux, et j'ai peur de ne pas avoir de très bonnes suggestions à proposer pour les remplacer.

• **Daniel Roche** : Il y a un grand serpent de mer : quel que soit le pays où l'on se place, on vante les mérites de l'interdisciplinarité. Mais très vite, on se rend compte que les canons disciplinaires prennent le dessus, ne serait-ce que parce qu'ils servent à réguler les flux de recrutement. On dit : « il faut de l'interdisciplinarité », mais en même temps on remet chacun dans sa boîte. Le problème est grave, car avec cette attitude académique européenne, on évite le vrai problème de savoir comment on choisit un point de vue culturel plutôt qu'un autre.

• **Peter Burke** : On touche ici à un problème important. Dans les universités américaines en particulier ont été fondés des instituts d'études interdisciplinaires qui se transforment presque en une discipline nouvelle ! Mais dès qu'on essaie d'institutionnaliser les choses, on perd ce grand avantage de la transgression que l'on avait au départ. Je ne suis pas sûr qu'il soit possible de former à l'interdisciplinarité. On a essayé de le faire à l'Université de Sussex quand j'ai commencé à y enseigner dans les années 1960. C'était une université qui se définissait clairement comme interdisciplinaire, donc les étudiants de licence commençaient dès la première année à étudier un grand nombre de disciplines différentes. Ils pouvaient choisir une majeure dans une discipline, mais ils devaient passer la moitié de leur temps à en étudier d'autres. Le problème était qu'ils apprenaient ainsi à être interdisciplinaires avant d'être bien formés à une discipline en particulier. C'était une bonne chose pour leur culture générale, surtout pour ceux qui ne souhaitaient pas intégrer le monde universitaire ; mais pour réussir dans l'univers académique, on doit d'abord être formé à une discipline et seulement après se tourner vers d'autres, dans le cadre d'une démarche personnelle dans laquelle il faut improviser car le processus n'est pas institutionnalisé. Ceci veut dire que le même travail doit être fait et refait par chaque individu et à chaque génération. Je ne vois pas d'autre solution.

• **Daniel Roche** : Peut-on vraiment parler d'une disparition du social comme le dit Touraine ? Je ne pense pas. Je crois qu'en réalité les écarts sociaux s'agrandissent, tant à l'échelle du monde

qu'à l'échelle de chaque nation, et que remplacer dans les analyses cette société inégalitaire par une société de la relation et de la circulation n'est pas encore un objectif très clairement défini.

• **Peter Burke** : Comme vous, je ne suis pas d'accord avec Touraine et ceux qui pensent que le social va disparaître. Ainsi que je l'ai suggéré dans mon intervention, l'idée de « disparition du social » a elle-même une explication sociale. Je crois au contraire que nous assistons à une sorte de renouveau du social. L'un des nombreux courants historiques aujourd'hui qui préconisent d'aller au delà du tournant culturel est justement le courant de l'histoire sociale. Pour prendre un exemple plus concret, le concept de classe a été abandonné par les sociologues depuis près d'une génération pour utiliser des termes plus culturels comme « ethnicité » ou « diversité des cultures ». Mais je crois qu'aujourd'hui la vieille théorie des classes est en train de resurgir et d'être repensée pour tenir compte de ces facteurs culturels, mais aussi pour redonner aux classes sociales la place centrale qu'elles ont eue dans l'analyse des sociétés depuis plus ou moins la révolution industrielle.

• **Alain Hugon** : Il y a un voisin qui est absent dans votre exposé : le droit. Je pense à l'importance des travaux sur la culture juridique dans l'Europe du sud, notamment à Benedetto Croce et plus largement à l'apport de tous les historiens du droit à l'histoire. Je pense en particulier à l'Italie et à l'Espagne, avec par exemple les travaux de Pier Luigi Rovito sur Naples. La place des juristes sous l'Ancien Régime, ce n'est pas seulement une histoire sociale mais aussi culturelle, l'histoire des cultures juridiques, avec le droit comme moteur de conflits sociaux. Je pense aussi à l'Espagne où il y a une prégnance très forte, bien plus qu'en France et – je pense – qu'en Angleterre, des historiens du droit qui apportent à l'histoire, par exemple Bartolomé Clavero sur l'économie de la grâce ou sur le majorat. Comment intégrer cette culture juridique dans une histoire culturelle ?

• **Peter Burke** : J'aurais dû dire quelque chose au sujet du droit, mais ma connaissance de cette discipline est très mince. Aux États-Unis en particulier, il y a des instituts qui associent le droit aux *Cultural studies*. Je crois que l'une des raisons qui expliquent ceci est le problème soulevé par le multiculturalisme. Pour reprendre un exemple tiré du livre *Racial Culture* publié par Richard Ford en 2005, si une femme qui travaille dans un bureau à New York et qui se coiffe avec des tresses africaines se voit dire de changer son style sans quoi elle perdra son emploi, elle peut décider d'aller au tribunal et de porter plainte. Là, les juges devront décider si le fait de porter une coiffure particulière fait partie de l'identité d'un groupe ethnique et si le fait de

l'interdire est ou non une atteinte aux droits de l'homme. Avec des cas de ce type, qui émergent de leur pratique au quotidien, certains juristes se sont rapprochés des *Cultural studies*, mais pas de l'histoire culturelle à ma connaissance. Par ailleurs, je crois qu'il serait vraiment très utile d'étudier les professions liées au droit sous l'angle de l'anthropologie historique, de la même manière que nous aurions besoin d'une anthropologie historique des diplomates ou des parlementaires, mais ces domaines semblent être les derniers à être étudiés par les anthropologues, qu'ils soient anthropologues historiques ou pas. Une autre connexion entre l'histoire et le droit concerne la méthodologie. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et peut-être même avant, des lettrés réfléchissant aux méthodes historiques ont fait des comparaisons entre les méthodes des historiens, qui cherchent à comprendre le passé, et celles des juges et autres magistrats, qui cherchent à démêler des crimes. Le recours aux témoins n'est pas le monopole des juristes : cette pratique est au contraire partagée par différentes disciplines. Pourtant, lorsqu'on qualifie quelqu'un de « témoin », on emprunte un terme qui, j'imagine, trouve son origine dans le contexte du droit. Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, grâce à l'essor des romans policiers, les historiens en sont eux-mêmes venus à se considérer comme des détectives qui réalisent des enquêtes policières, à défaut de ne pas tout à fait faire des enquêtes judiciaires. Bien que ces métaphores soient éclairantes pour montrer les similarités de méthodes entre ce que font les historiens d'une part et les juges et policiers de l'autre, je ne sais pas si les historiens pourraient emprunter quelque chose de concret et d'utile dans ce domaine, et s'il ne serait pas au contraire dangereux de s'approprier des approches issues du droit qui sont mises en œuvre dans un contexte différent et pour des usages différents de ceux de l'historien. Je pense avant tout au fait que les juges ont besoin de réponses relativement courtes, puisqu'ils doivent trouver des preuves et aboutir à un verdict. Les historiens peuvent au contraire formuler des conclusions ouvertes et dire que certains indices orientent dans telle direction tandis que d'autres font pencher d'un autre côté, puisqu'ils n'ont aucun besoin de finaliser un jugement officiel. Au bout du compte, je serais très intéressé d'entendre des propositions sur ce que les historiens peuvent apprendre des méthodes des juristes. Sur le principe, je ne vois rien qui s'y oppose, mais j'aimerais qu'on me présente des exemples concrets.

• **Alain Hugon** : Ma deuxième question porte sur des travaux que vous avez faits sur le témoignage oculaire, notamment votre livre *Eyewitnessing*<sup>52</sup>. Vous avez fait allusion à l'histoire

---

<sup>52</sup> P. BURKE, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 2001.

de l'art, qui me semble un apport important comme source pour les historiens. Vous avez cité Belting et Baxandall, des historiens de l'art très importants qui ont travaillé là-dessus. Mais, en tant qu'historien, à chaque fois qu'on travaille sur l'iconographie, on se sent extrêmement gêné face au statut de l'image. Est-ce qu'on fait une explication interne, mais on touche alors au domaine des historiens de l'art ? Ou sinon, quel est le rôle de l'historien ? Comme vous l'avez dit en introduction, l'historien consomme de nombreuses théories des historiens de l'art, qu'il replace dans d'autres contextes. Mais lorsqu'on les recontextualise, on est assez gêné. Personnellement, j'ai beaucoup aimé un travail que vous avez publié en Espagne sur les dix commandements de l'historien de l'image<sup>53</sup>, qui permet de donner certaines frontières, certaines limites, mais qui n'empêche pas un certain inconfort par rapport aux historiens de l'art qui, souvent, théorisent bien plus que nous.

• **Peter Burke** : Je suis persuadé que les historiens qui utilisent les objets en tant que sources devraient nécessairement étudier ce que les spécialistes de ces objets ont à en dire ; il en est de même pour les images et les historiens de l'art. Il n'y a toutefois pas que des échanges fructueux entre disciplines à ce niveau : il y a aussi des incompréhensions, comme j'ai pu en faire moi-même l'expérience lorsque j'ai publié le petit livre *Eyewitnessing* sur l'usage des images comme sources pour différentes approches historiques. Quand le livre est paru et pour des raisons que j'ignore, les revues anglaises spécialisées en histoire ont décidé de l'envoyer pour recension non pas à des historiens mais à des historiens de l'art. Et ces derniers étaient gênés par le fait que je traitais toutes les images sur un même plan d'égalité sans prendre en compte le fait que certaines avaient été réalisées par de meilleurs artistes que d'autres. Mais je crois au contraire qu'il était important justement que je traite toutes ces images sur un même pied d'égalité comme des témoignages pour l'historien sans juger de leur qualité esthétique. Voici un bel exemple de la façon dont des chercheurs de différentes disciplines peuvent ne pas se comprendre lorsqu'ils travaillent sur des sources similaires mais qu'ils ne leur posent pas les mêmes questions. D'un autre côté, lorsqu'on doit déchiffrer le sens d'une image en particulier, étant donné le nombre croissant des études iconographiques, il serait vraiment dommage de ne pas lire les travaux des historiens de l'art avant de l'utiliser comme source historique.

---

<sup>53</sup> P. BURKE, « Cómo interrogar a los testimonios visuales », in J. L. PALOS & D. CARRIÓ-IVERNIZZI (eds), *La historia imaginada: Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Madrid, Fernando Villaverde Ediciones, 2008, p. 29-40.

• **Stéphane Haffemayer** : J'aimerais poser une question qui paraît simple mais qui ne l'est pas tant que ça : qu'est-ce qu'est fondamentalement l'histoire culturelle ? On pourrait répondre que l'histoire culturelle, c'est la tentation de l'histoire globale que vous avez évoquée ; ou bien, de manière beaucoup plus précise, est-ce que ce n'est pas la volonté d'analyser le lien entre les pratiques et les représentations, et vous comprenez que cette définition nous amène évidemment à celle qui nous a été proposée par Roger Chartier et Pascal Ory. C'est une définition qui en même temps induit des pratiques, des méthodes, donc qui restreint aussi un peu le champ de l'histoire culturelle. Votre présentation resitue le champ de l'histoire culturelle dans une généalogie assez ancienne puisqu'on remonte jusqu'à Voltaire dans une parenté qui est très large, qui touche à l'ensemble des sciences sociales. D'ailleurs, en passant, je me demande pourquoi vous n'avez pas évoqué les philosophes de l'École de Francfort, puisque ce sont les premiers qui ont montré la nécessité d'une approche culturaliste, c'est-à-dire qui ont développé des théories sur les formes aliénantes de domination de la culture bourgeoise et qui ont inauguré un certain nombre de travaux pionniers en matière d'histoire culturelle. Mais cela dit, cette approche globale de l'histoire culturelle pose à mon sens des problèmes de vocabulaire et des problèmes de traduction. Il y a des pratiques nationales qui sont très différentes en matière d'histoire culturelle et on ne peut pas mettre sur le même plan la *Kulturgeschichte*, les *Cultural studies*, l'*Alltagsgeschichte*, la *Microstoria* italienne... Pour revenir à ma question première, qu'est-ce fondamentalement que l'histoire culturelle, est-ce que ce n'est pas un peu paresseux de notre part de considérer que tout est de l'histoire culturelle ? Et dans votre conclusion, vous évoquez le risque de disparition de l'histoire culturelle, mais est-ce que ce n'est pas plutôt un risque d'éclatement ? Et on voit que cet éclatement apparaît un peu dans le vocabulaire. Vous avez évoqué des espèces de sous-champs en train de se dessiner, par exemple les *Cultural studies*, *Gender studies*, *Media studies*, *History of Knowledge* ou *Neurohistory*. Donc ma question est : est-ce qu'il ne faut pas plutôt essayer de définir plus précisément l'histoire culturelle, et quelle est votre définition de l'histoire culturelle ?

• **Peter Burke** : Je suis tenté de répondre à la manière de Sartre dans son ouvrage *L'existentialisme est un humanisme*. L'histoire culturelle n'a pas d'essence, mais elle a une histoire. Le terme *Kulturgeschichte* a été forgé en allemand il y a deux siècles, donc les chercheurs ont eu un temps très long pour utiliser ce mot dans différentes langues en lui donnant de nombreuses significations. Il existe une capacité de variations considérables dans les définitions et, de façon plus importante encore, dans les pratiques. C'est pourquoi, quand j'ai publié un livre d'essais sur l'histoire culturelle, j'ai décidé de l'appeler *Varieties of Cultural*

*History*<sup>54</sup> afin que personne ne pense qu'il s'agit d'un sujet homogène. De fait, l'un des buts de l'histoire culturelle, qui est suggéré dans votre question, est de faire ressortir ces différences, qu'elles soient nationales, régionales, sociales ou autres. Et c'est pourquoi j'ai cherché dans mon intervention à montrer les contrastes entre différents termes, en disant que la *Kulturwissenschaft* n'est pas l'équivalent des *Cultural studies*, et ainsi de suite. Sur ce point, les choses seraient plus simples et beaucoup plus claires pour les étudiants si quelqu'un écrivait une histoire culturelle de l'histoire culturelle. En ce qui concerne l'École de Francfort, j'avais peu de temps pendant cette présentation et c'est pourquoi j'ai traité ensemble toutes les formes de marxismes, mais il existe bien sûr une distinction à faire entre elles et, ici encore, il serait utile d'écrire une histoire culturelle du marxisme. L'approche d'un historien de l'École de Francfort est très différente de, par exemple, celle de chercheurs un peu plus à l'est comme Georg Lukács ou Lucien Goldmann, et l'approche de ces derniers est elle-même différente de celle des historiens marxistes anglais. Cette remarque me rappelle un colloque auquel j'avais participé à Cambridge et où le président de séance avait demandé à chaque intervenant de commencer sa présentation en se définissant intellectuellement en une seule phrase. Edward Thompson avait dit : « Je suis un marxiste empiriste », ce qui avait lancé une controverse avec Ernest Gellner, le philosophe assis à côté de lui, qui avait répondu : « Non, ce n'est pas possible, c'est une contradiction. » Pourtant, Thompson a montré très clairement que la forme anglaise de marxisme à laquelle il se raccrochait était différente de l'École de Francfort, et il en est venu à écrire un livre appelé *The poverty of theory*. Si je devais donner une intervention entière sur les marxistes et l'histoire culturelle, l'École de Francfort y tiendrait bien sûr une place importante en tant que l'une des trois ou quatre grandes tendances du XX<sup>e</sup> siècle en ce domaine.

• **Carole Dornier** : Je voudrais revenir sur la question concernant l'histoire culturelle et l'histoire de l'art, et la difficulté souvent dans le dialogue entre l'histoire et les disciplines qui s'occupent des productions esthétiques autour de la question de la hiérarchie des productions artistiques. C'est vrai en histoire de l'art, mais aussi très vrai en histoire littéraire. Mais souvent la difficulté à faire dialoguer l'historien qui s'occupe de l'histoire culturelle et les historiens de la littérature, c'est que les uns ont plutôt des approches sérielles et non hiérarchiques, alors que l'un des objectifs de l'interprétation littéraire – et je pense qu'en histoire de l'art c'est pareil – est d'essayer dans les interprétations de montrer que certains artistes/auteurs sont

---

54 P. BURKE, *Varieties of Cultural History*, Cambridge, Polity, 1997.

particulièrement importants à une époque, et d'expliquer pourquoi. Et souvent il y a cette impression dans l'histoire culturelle qu'il y a une forme d'écrasement qui risquerait de confondre des productions qui relèvent d'un recyclage, d'une réutilisation de codes existants qui épousent les goûts d'une époque, et la difficulté à rendre compte du fait que d'autres œuvres au contraire vont modifier les goûts et avoir une importance tout à fait déterminante. Je prends un exemple que je connais bien : le fait que personne dans ma discipline, qui est la littérature, n'accepterait de voir un Jean-Jacques Rousseau rentrer dans une approche sérielle et être rabattu, par exemple pour la *Nouvelle Héloïse*, dans un corpus de romans relativement secondaires. Cette question de la hiérarchie des productions culturelles fait partie des difficultés qui, certes, peuvent sûrement se résoudre, mais qui demanderaient à être pensées. La deuxième question que je voudrais poser, c'est simplement une demande d'explicitation : vous avez parlé du déclin possible de l'histoire culturelle au profit, entre autres, de l'histoire intellectuelle. Est-ce qu'on pourrait développer cette idée ?

• **Peter Burke** : Je me demande si votre première question ne concerne pas deux mais trois regards distincts sur les choses : celui des historiens de l'art, des critiques d'art et des historiens de la culture. Je ne me permettrai de donner que le point de vue de l'histoire culturelle et je dirai, en paraphrasant Durkheim, que les hiérarchies sont des faits culturels. Les historiens ne souhaitent pas seulement regarder des « œuvres d'art », suivant un concept qui doit lui-même être interrogé par les historiens de la culture car on ne l'utilise pas partout ni à toutes les périodes. Ils ne regardent pas seulement ces objets comme marqueurs globaux d'une culture mais s'intéressent à la façon dont ils sont appréhendés par différents groupes sociaux à l'époque de leur production ou de façon ultérieure à celle-ci, c'est-à-dire qu'ils étudient la manière dont ces objets sont intégrés à différentes hiérarchies au cours de différentes périodes. Par exemple, aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, il existe une hiérarchie entre genres picturaux qui a plus ou moins disparu par la suite : on ne considère plus aujourd'hui que la peinture historique est supérieure au portrait, le portrait supérieur au paysage et le paysage supérieur à la nature morte. Toutes ces hiérarchies sont intéressantes sur le plan historique, et les historiens de la culture doivent en tenir compte ; mais il ne s'agit pas pour eux d'ajouter à cela une hiérarchie qui leur soit propre. Pour répondre à votre deuxième question, je prévois un déclin relatif de l'histoire culturelle car l'essor de l'histoire de l'environnement va se faire en partie à ses dépens. Et cet essor ne signifie pas seulement se rapprocher de différentes manières de faire de l'histoire, mais aussi avoir des collaborations bien plus étroites avec des sciences dures telles que la climatologie, alors que les historiens de la culture travaillent plutôt avec d'autres sciences humaines et sociales. Il faut

remarquer ici que lorsque l'histoire culturelle est devenue à la mode, cela s'est fait au détriment de l'histoire des idées qui était plus anciennement ancrée. Mon impression, lorsque je regarde le monde anglo-saxon tout au moins, est qu'il y a depuis peu une sorte de contre-attaque de certains historiens des idées, qui mettent l'accent sur la nécessité de poser des questions plus précises que ce que font les historiens de la culture. Ils sont plus proches de certains courants de la philosophie, par exemple, et défendent l'idée de travailler sur un domaine d'études autonome aux dimensions restreintes mais aux contours nets, en opposition à l'expansion de vastes sujets de recherche aux contours vagues.

- **Daniel Roche** : Sur le rapport entre histoire et neurosciences, il y a des travaux autour de la physiologie qui s'intéressent aux rapports entre neurologie et émotions, notamment autour de l'équipe d'Alain Berthoz au Collège de France. J'avais discuté avec Alain Berthoz et la question qu'on se posait était de savoir comment trouver un terrain commun entre historiens et sciences dures, sachant que la culture scientifique est devenue tellement pointue qu'elle devient inaccessible à la quasi totalité des historiens ; et le risque étant pour Berthoz de ramener les résultats des neurosciences à une espèce d'histoire de l'instinct où on retrouverait des variations locales. On avait réfléchi à un sujet de recherche commun autour des centaures, à la fois animal parfaitement humain et humain parfaitement animal. Mais ça n'a finalement abouti à rien...

- **Peter Burke** : J'ai beaucoup de mal à comprendre ce que les scientifiques d'aujourd'hui disent. Ce rapprochement avec les sciences dures est arrivé trop tard dans ma carrière pour que je puisse assimiler des concepts très différents de ceux sur lesquels j'ai toujours travaillé auparavant. Ce n'est pas seulement une difficulté personnelle, mais un problème qui touche aujourd'hui de nombreux chercheurs en sciences humaines.





## **L'hybridation des cultures dans le monde hispanique à la Renaissance**

Conférence donnée le 6 décembre 2013 à l'Université de Caen Basse-Normandie dans le séminaire pluridisciplinaire « Le temps de l'empire ibérique » coorganisé par l'Équipe de Recherche sur les Littératures, les Imaginaires et les Sociétés (ERLIS) et le Centre de Recherche d'Histoire Quantitative (CRHQ).

Peter BURKE

Emmanuel College, Cambridge CB2 3AP, Royaume-Uni

Traduction de l'anglais : Éva Guillorel

### **Résumé :**

Peter Burke s'interroge sur les phénomènes d'hybridité – ou plutôt d'hybridation – des cultures dans la péninsule ibérique et en Amérique latine à la Renaissance. Il part des réflexions des historiens brésiliens Américo Castro et Gilberto Freyre, qu'il transpose dans le contexte du monde hispanique du XVI<sup>e</sup> siècle. Il réfléchit aux héritages croisés de trois cultures – chrétienne, musulmane et juive –, en appuyant sa démonstration sur des exemples d'hybridation dans le domaine de l'architecture, de la littérature et de la musique. Il montre enfin comment les phénomènes d'hybridation culturelle dans la péninsule ibérique se sont transplantés en Amérique.

### **Mots-clés :**

Hybridation culturelle – Renaissance – péninsule ibérique – Amérique du Sud – Gilberto Freyre – architecture – musique – littérature – circulations culturelles.

### **Abstract :**

Cultural hybridity in Iberia and Latin America during the Renaissance

Peter Burke focuses on hybridity – or rather hybridization – of cultures in the Iberian peninsula and South America during the Renaissance. He evokes two Brazilian historians, Américo Castro and Gilberto Freyre, and transposes their thoughts in the context of Iberia in the sixteenth century. He analyses the heritage of three cultures – Christian,

Muslim and Jew – in different cases of hybridity: architecture, literature and music. He also shows how such phenomena of cultural hybridization have been transplanted from the Iberian peninsula to Latin America.

**Keywords :**

Cultural hybridity – Renaissance – Iberian peninsula – South America – Gilberto Freyre – architecture – music – literature – cultural circulations.

## Conférence de Peter Burke

Les quelques réflexions que je vous propose sur l'hybridité culturelle – ou, pour employer une expression peut-être plus juste, sur le processus d'hybridation culturelle – dans la péninsule ibérique et en Amérique latine sont basées d'une part sur une étude concernant l'historien et sociologue brésilien Gilberto Freyre, co-écrite avec ma femme Maria Lúcia Pallares-Burke et publiée il y a quelques années, et d'autre part sur mes recherches actuelles sur l'hybridation culturelle à la Renaissance, en Europe et au-delà<sup>170</sup>.

### I

Dans le cas de l'Espagne, le livre *España en su historia*, publié en 1948 par Américo Castro, est un bon point de départ pour de telles réflexions. Cet auteur défendait l'idée que la culture et le mode de vie espagnols – et de fait l'identité espagnole tout entière – étaient le résultat de la longue coexistence (*convivencia* ou *simbiosis*) entre trois groupes ethniques : les chrétiens, les juifs et les musulmans. Comme Castro l'a judicieusement remarqué, Sénèque n'était pas espagnol, bien qu'il soit né dans la péninsule ibérique : l'Espagne a émergé seulement au Moyen Âge, suite à l'invasion arabe<sup>171</sup>.

L'étude de Castro a provoqué un bon nombre de controverses mais est aussi devenue un classique. En 1948, le livre ne pouvait pas être publié en Espagne, car c'était une époque où dominait l'idéologie nationale-catholique associée au régime de Franco. C'est pourquoi il a été publié à Buenos Aires. Castro lui-même vivait en exil lorsqu'il l'a rédigé, et il ne l'aurait peut-être pas écrit s'il n'avait pas été forcé à émigrer. En effet, l'exil l'a encouragé à délaisser ses recherches sur des domaines spécialisés pour développer une interprétation générale sur une culture tout entière, et cette situation lui a aussi permis d'avoir un regard extérieur sur l'Espagne. Castro était aussi un *outsider* pour une autre raison : il n'a pas reçu de formation d'historien. Il est venu à l'histoire à partir de l'étude de la littérature et des langues, domaines dans lesquels la dette espagnole à l'égard du monde arabe est particulièrement évidente.

---

170 P. BURKE and M. L. PALLARES-BURKE, *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*, Oxford, Peter Lang, 2008 ; P. BURKE, *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity, 2009.

171 A. CASTRO, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948 ; voir aussi R. SURTZ, J. FERRÁN & D. TESTA (eds), *Américo Castro: The Impact of His Thought*, Madison, Hispanic Seminary, 1988.

La comparaison entre *España en su historia* et une autre étude controversée, à savoir *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, est des plus éclairantes. Ce second ouvrage a été publié quinze ans plus tôt, en 1933, et est lui aussi devenu un classique<sup>172</sup>. L'argument central de *Casa Grande* est que la culture brésilienne a émergé de la coexistence et de l'interaction, là encore, entre trois groupes ethniques : les habitants indigènes, les colons portugais et les esclaves africains amenés par les Portugais pour travailler dans les plantations sucrières. À partir de là se sont mis en place de nombreux croisements biologiques mais également des formes d'hybridation culturelle, aussi appelées métissages.

Comme Castro, Freyre peut être décrit comme un *outsider* dans la mesure où il n'a jamais eu de poste universitaire permanent et où il a écrit son livre peu après avoir passé plus de cinq ans loin du Brésil, une expérience qui lui a permis, comme il l'a dit lui-même, de regarder son pays avec « les yeux d'un étranger ». Freyre a lu par la suite *España en su historia* avec enthousiasme, comme le prouvent les notes marginales inscrites sur son exemplaire du livre (il était un lecteur extrêmement actif, stylo en main)<sup>173</sup>.

Ces deux livres, similaires à de nombreux égards, ont été reçus de façon très différente. Il s'agit de deux contributions au débat sur l'identité nationale qui a commencé en Espagne après la perte des dernières colonies en 1898, et au Brésil dans les années 1920. Freyre a dit aux Brésiliens ce qu'ils voulaient entendre, à savoir que leur héritage mélangé n'était pas un obstacle à leur identité nationale mais était au contraire le fondement de cette identité. Un tel propos continue à être repris dans les discours officiels, par exemple lorsque le président Lula a annoncé la tenue des jeux olympiques à Rio : « Nous sommes un peuple mélangé et un peuple qui aime être mélangé » (« *Somos un povo misturado e un povo que gosta de ser misturado* »). Au contraire, Castro, de façon assez similaire à Baltasar Garçon aujourd'hui, a dit aux Espagnols ce qu'ils ne voulaient pas entendre en leur rappelant ce que beaucoup de gens auraient préféré continuer à oublier.

## II

En apparence, ces débats n'ont rien à voir avec la Renaissance. Au Brésil, contrairement au Mexique et au Pérou, la Renaissance – dans le sens de mouvement culturel inspiré par un désir de revitalisation de la culture de l'Antiquité classique – n'a pas pénétré le

---

172 G. FREYRE, *Casa Grande e Senzala*, Rio, José Olympio, 1933.

173 J'ai pu consulter son exemplaire du livre de Castro, actuellement dans la Fundação Gilberto Freyre à Recife.

pays. En ce qui concerne l'Espagne, Castro était essentiellement un médiéviste et, dans son *España en su historia*, il se concentre sur la période antérieure à 1492, lorsque les royaumes chrétiens et musulmans existaient encore côte à côte. À Tolède, par exemple, les synagogues et les églises étaient décorées dans le même style, connu par les historiens de l'art depuis le XIX<sup>e</sup> siècle sous le nom de style *mudéjar*, orné de motifs géométriques et calligraphiques. Elles étaient probablement décorées par les mêmes artisans, presque certainement des musulmans d'origine arabe<sup>174</sup>.

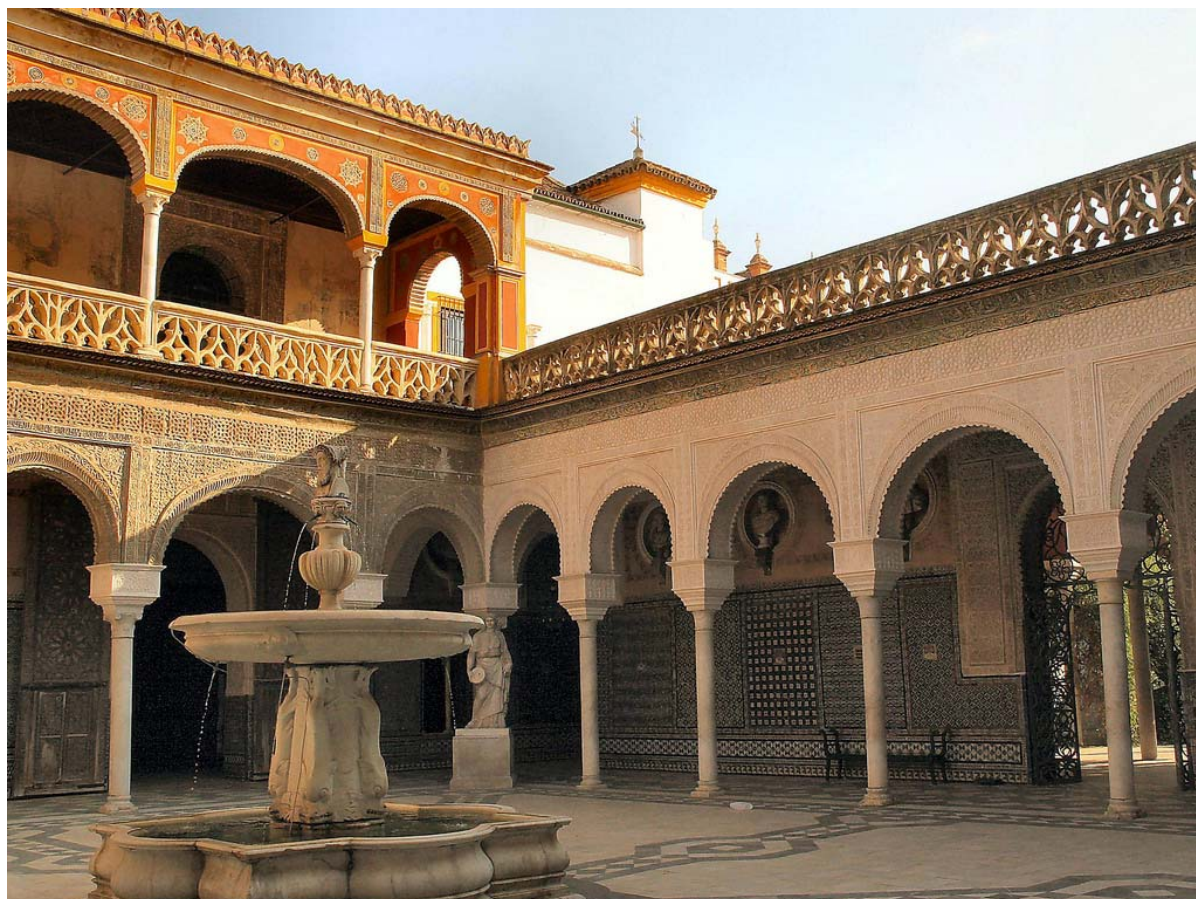
Pourtant, la Renaissance, définie comme une tentative des peuples de la fin du Moyen Âge de faire renaître la Rome antique, peut être regardée comme hybride par définition. Comme les recherches récentes en particulier l'ont bien mis en avant, les styles gothique et classique en architecture et dans d'autres arts se sont à la fois heurtés, ont coexisté et ont interagi l'un avec l'autre, même en Italie. Au fur et à mesure que le mouvement de la Renaissance s'est répandu, les motifs italianisants se sont combinés avec des motifs locaux, produisant ainsi de nouveaux « écotypes ». Le terme « écotype » est ici emprunté à la botanique et a été utilisé par le folkloriste suédois Carl von Sydow pour faire référence aux variantes locales de contes populaires internationaux, mais il peut s'appliquer, de mon point de vue, à des domaines beaucoup plus larges<sup>175</sup>.

En tous cas, l'un des points majeurs développés par Castro est que, du point de vue culturel, contrairement au domaine politique, la chute du royaume de Grenade en 1492 n'a pas marqué une rupture brutale avec le passé et que les Espagnols ont continué à être façonnés par leur triple héritage culturel. Cet héritage, et plus spécialement l'interaction entre les cultures chrétienne et musulmane, est évident dans le cas de la Renaissance en Espagne, et en particulier en ce qui concerne l'architecture et les arts décoratifs. Un exemple spectaculaire de cela est la *Casa de Pilatos* (Maison de Pilate) à Séville, construite au XVI<sup>e</sup> siècle dans le style *mudéjar*, et qui est probablement l'œuvre d'artisans morisques.

---

174 G. BORRÁS GUALIS, *El arte mudéjar*, Madrid, Unesco, 1995.

175 C. von SYDOW, « Geography and Folktale Oicotypes », in C. von SYDOW, *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1948, p. 44-59.



Casa de Pilatos : Patio principal de la Casa de Pilatos à Séville  
 (photo : James Gordon, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Casa\\_de\\_Pilatos](http://fr.wikipedia.org/wiki/Casa_de_Pilatos)).

Dans cette *Casa de Pilatos*, des arches mauresques sont combinées avec des arcades italianisantes, et des ornements classicisants avec des motifs géométriques dans les boiseries et en particulier sur les *azulejos* des murs extérieurs et intérieurs<sup>176</sup>. En Espagne, des églises ont continué à être décorées avec des motifs géométriques que l'on associe habituellement aux mosquées.

J'aimerais maintenant soulever la question des domaines culturels qui peuvent être touchés par l'hybridation. Dans de nombreuses régions du monde, la musique est l'un de ces domaines et, bien que la musique populaire du Moyen Âge soit difficile à reconstituer, il semble que ce soit bel et bien le cas en Espagne, où les musiques islamiques, juives et chrétiennes se sont mutuellement influencées. Des musiciens maures ont joué à la cour d'Alphonse le Sage, tandis que le luth et le rebec étaient à l'origine des instruments arabes. Il est également évident

---

176 V. LLEÓ CAÑAL, *La Casa de Pilatos*, Madrid, Electa, 1998.

que les productions hybrides nées de ces interactions ont survécu au XVI<sup>e</sup> siècle. Par exemple, une loi de 1532 autorisait les chansons et les danses mauresques pourvu qu'elles ne mentionnent pas Mahomet<sup>177</sup>.

La tradition du *romancero* a aussi survécu et a touché avec succès les trois groupes ethniques. Américo Castro en est d'ailleurs venu à développer sa thèse d'une Espagne triculturelle après avoir mené une enquête de terrain auprès d'une communauté sépharade du Maroc au début des années 1920 et après avoir découvert que des ballades médiévales espagnoles y étaient toujours chantées<sup>178</sup>.

Les ballades font le lien entre musique et littérature. Dans le cas de la langue espagnole, de même qu'en architecture, l'importance des emprunts au monde islamique a depuis longtemps été reconnue, certains mots empruntés étant attestés pour la première fois dès après 1492. En littérature, l'existence de textes médiévaux et du XVI<sup>e</sup> siècle qui sont *aljamiado*, c'est-à-dire écrits en espagnol avec une graphie arabe, est connue depuis longtemps. Ces textes comprennent des romans de chevalerie dans lesquels ce sont les guerriers musulmans qui gagnent les batailles. En ce qui concerne les classiques littéraires espagnols pourtant, ce n'est que relativement récemment que l'existence d'un processus d'emprunt ou d'hybridation a été acceptée.

Commençons avec l'exemple le plus célèbre : Cervantes. On peut développer des arguments selon lesquels *Don Quichotte* serait un roman *mudéjar*. Cervantes a vécu pendant cinq ans en captivité à Alger et il connaissait au moins un peu de langue arabe. Des mots arabes sont régulièrement utilisés dans ses romans et dans ses pièces de théâtre. Il a basé son plus célèbre roman sur la traduction d'un texte fait par un Arabe, Cid Hamete Berengeli. Il y a d'ailleurs un détail curieux dans son livre : Don Quichotte est décrit comme ayant un grain de beauté sur l'omoplate droite. Or, selon la tradition, Mahomet en avait aussi un au même endroit. De façon plus générale, Cervantes révèle souvent sa fascination pour « l'Autre »<sup>179</sup>.

Bien que ce soit l'exemple le plus célèbre, *Don Quichotte* est loin d'être le seul cas d'hybridation littéraire durant la Renaissance espagnole. Des recherches récentes sur les

---

177 I. KATZ, « The Music of Sephardic Spain », et R. de ZAYAS, « Musicology and the Cultural Heritage of the Spanish Moors », in C. ROBERTSON (ed.), *Musical Repercussions of 1492: Encounters in Text and Performance*, Washington, Smithsonian Institution, 1992, p. 101-128 et 129-148.

178 S. ARMISTEAD, « Américo Castro in Morocco », in R. SURTZ, J. FERRÁN & D. TESTA (eds), *Américo Castro*, op. cit., p. 73-82.

179 R. GUEVARA BAZÁN, « Cervantes y el Islam », *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 21, 1966, p. 351-355.



poèmes de San Juan de la Cruz, par exemple, ont mis l'accent sur la dette de cet auteur envers le mysticisme soufi, sans que l'on sache si San Juan a eu directement accès à des textes soufis ou s'il les connaissait seulement de seconde main, par le biais de médiateurs<sup>180</sup>.

Si l'on me demandait de nommer l'exemple le plus remarquable d'hybridation littéraire dans la Renaissance espagnole, je ne mentionnerais ni *Don Quichotte* ni les poèmes de San Juan de la Cruz, mais le roman picaresque *Lazarillo de Tormes*. Ce livre s'appuie clairement sur une longue tradition de textes arabes mettant en scène les mauvais tours de fripons, un genre connu sous le nom de *maqamat* et que l'on sait avoir circulé dans l'Espagne médiévale. Les pionniers de ce genre étaient Al-Hamadhani de Perse (mort en 1008) et Al-Hariri de Basra (1054-1122), qui ont tous deux rédigé des ensembles d'anecdotes centrées sur les fripons Shaikh al-Iskandar et Abu Zayd. Un autre genre proche mais encore plus ancien, auquel on pourrait donner le nom hybride de « semi-fiction », décrit ce que l'on connaît en français sous l'appellation de « faux mendiants ». Un exemple précoce remontant au IX<sup>e</sup> siècle (suivant le mode de calcul occidental) vient de Bassora avec le *Livre des Misères* (*Kitab al-Bukhala*) d'Al-Jahiz. Le poète du X<sup>e</sup> siècle Abu Dulaf a imaginé pour sa part tout un univers de mendiants ; Badi az-Zaman a quant à lui détaillé les différentes sortes de voleurs, pendant que l'auteur andalou du XI<sup>e</sup> siècle Ibn Shuhaid a écrit sur les fripons en général<sup>181</sup>. En Al-Andalus à nouveau, un écrivain nommé Abu Saraqusti a apporté sa propre contribution au genre du *maqamat* au XII<sup>e</sup> siècle. Au siècle suivant, un juif de Barcelone, Joseph Ibn Zabara, a écrit *Le livre des Délices* (*Sēfer sha'ashū'im*), dans lequel on trouve un chapitre sur un juge intègre qui comporte des histoires de fripons<sup>182</sup>.

L'auteur de *Lazarillo* connaissait peut-être l'arabe, l'hébreu ou même ces deux langues. S'il ne les connaissait pas, il a en tous cas certainement eu accès de façon indirecte, vu le nombre de personnes bilingues en Espagne à cette époque, aux traditions littéraires arabes et hébraïques. Pour résumer, il y a donc bien des liens entre les auteurs arabes qui écrivent sur le « monde de la canaille » (« *Banu Sasan* ») et la littérature picaresque espagnole. Le caractère novateur de l'auteur de *Lazarillo* tient au fait qu'il a combiné des descriptions courtes et de

---

180 L. LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Mexico, Colegio de Mexico, 1985.

181 C. BOSWORTH, *The Mediaeval Islamic Underworld*, Leiden, Brill, 1976.

182 I. GONZÁLEZ-LLUBERA, « Introducció » in J. IBN SABARA, *Llibre d'ensenyaments delectables*, Barcelona, Alpha, 1931, p. IX-XXV.

petites anecdotes au sein d'une même histoire continue racontée à la première personne, à savoir l'autobiographie fictionnelle d'un fripon<sup>183</sup>.

Une question qu'il faut nécessairement poser, mais à laquelle il est difficile de répondre, porte sur la façon dont ces formes hybrides étaient perçues en leur temps. L'Espagne médiévale n'était pas un paradis de tolérance en faveur de la diversité culturelle, même si elle a parfois été décrite ainsi. Elle était le théâtre de nombreux conflits ethniques, ce qui a conduit Claudio Sánchez Albornoz, le grand adversaire de Castro, à en parler en termes d'« antibiose » plutôt que de « symbiose ». Plus récemment, Miguel Ángel Ladero Quesada a formulé des remarques au sujet de ce qu'il appelle « l'ignorance mutuelle et la création d'images hostiles et déformées de l'Autre » (« *desconocimiento mutuo y forja de imagines hostiles y deformadas del otro* »)<sup>184</sup>.

Les conflits étaient culturels autant que sociaux. Après 1492, le nouvel archevêque de Grenade a exhorté les Morisques à abandonner leurs vêtements, leurs coutumes, leur langue et leur nourriture traditionnels. Certains chrétiens associaient l'utilisation de la langue arabe à l'islam. D'autres voyaient l'hybridation comme une impureté, à l'image de l'humaniste Juan de Valdés qui écrit à ce sujet : « Les Espagnols étaient incapables de préserver la pureté de leur langue et d'empêcher qu'elle ne se mélange avec de nombreux mots arabes » (« *no pudieron tanto conservar los españoles la pureza de su lengua que no se mezclasen con ella mucho de la araviga* »)<sup>185</sup>. Certains voyaient le métissage comme une sorte de maladie. Francisco de Quevedo, par exemple, en se référant à la mode pour les sports qui mettent en valeur les talents de cavalier, écrit dans une formule célèbre que « *jineta y cañas son contagion moro* », en référence à des pratiques sportives équestres qui seraient des « contagions maures ».

Si l'on se concentre à nouveau sur Grenade, la décision de construire un palais italianisant pour l'empereur Charles Quint à l'Alhambra a été interprétée comme un rejet du style morisque. Mais si l'on retourne ce problème du point de vue des contemporains, on peut se demander comment les chrétiens, spécialement les vieux-chrétiens (*crístianos viejos*), ont perçu la *Casa de Pilatos*. Il est possible – je pense même que c'est assez vraisemblable – qu'ils

---

183 J. ABU-HAIDAR, « *Maqamat Literature and the Picaresque Novel* », *Journal of Arabic Literature*, 5, 1974, p. 1-10 ; M. TARCHOUNA, *Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols*, Tunis, Université de Tunis, 1982 ; M. DASCHA INCIARTE, « The Arabic precursors of the Spanish picaresque », in A. CRUZ (ed.), *Approaches to Teaching Lazarillo de Tormes and the Picaresque Tradition*, New York, Modern Language Association, 2008, p. 28-35.

184 S. FANJUL, *Al-Andalus contra España : la forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2000. Voir notamment la préface de Ladero Quesada, p. XII.

185 J. de VALDÉS, *Diálogo de la lengua* (écrit en 1540), édité par J. LOPE BLANCH, Madrid, Castalia, 1969, p. 53.

aient considéré ce bâtiment comme un exemple de ce que j'appelle un écotype, construit dans le style local andalou, plutôt que comme une construction islamique ou semi-islamique.



Alhambra : Patio du palais de Charles Quint à Grenade  
(photo : Ra-smit, [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Patio\\_Palais\\_Karel\\_V.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Patio_Palais_Karel_V.jpg)).

Après tout, sur l'autre frontière entre chrétiens et musulmans à l'époque moderne, en Europe orientale, les échanges culturels arrivaient à coexister sans hostilité. Les soldats polonais et hongrois ont adopté les sabres incurvés et les casques pointus de leurs ennemis turcs, de même que l'usage de la cavalerie légère pour les escarmouches. Les nobles polonais et hongrois portaient le caftan et même le turban dans certaines occasions. Pour des yeux occidentaux, ces hommes ressemblaient à des Turcs, alors que leur principale préoccupation était au contraire bien souvent de s'opposer aux Turcs.

Sur les deux frontières avec l'islam, l'est et l'ouest, nous trouvons des textes rédigés dans des langues occidentales (espagnol, polonais, russe) mais avec une graphie arabe. Sur ces deux frontières, on peut donc constater ce qu'un chercheur espagnol a récemment décrit comme un *mestizaje conflictivo*, c'est-à-dire la coexistence du conflit et de l'hybridation.

### III

Il est désormais temps de quitter l'Espagne pour le Nouveau Monde, où la conquête espagnole coïncide avec la Renaissance. Comme le palais de Charles Quint à l'Alhambra, plusieurs nouveaux bâtiments de la vice-royauté du Pérou ont été construits dans un pur style classique qui a été interprété comme une expression de la supériorité culturelle espagnole.

Pourtant, d'autres bâtiments ont été construits dans ce que les historiens de l'art appellent le *style mudéjar* – ce qui implique que ce style soit bel et bien regardé comme un écotype –, qui est perçu comme le symbole de l'Andalousie ou même de l'Espagne tout entière. C'est par exemple le cas de la fontaine de Chiapa de Corzo au Mexique.



Chiapa : Fontaine de Chiapa de Corzo, Mexique

(photo : José de Jesús Pascacio Castillejos,

[http://en.wikipedia.org/wiki/Chiapa\\_de\\_Corzo,\\_Chiapas#/media/File:ChiapadeCorzoFuenteColonial.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/Chiapa_de_Corzo,_Chiapas#/media/File:ChiapadeCorzoFuenteColonial.jpg)).

Des églises ont également été construites, largement par des maçons et des charpentiers indigènes, dans ce qu'on appelle parfois le *estilo mestizo*. Ce style hybride, dans le cas de la vice-royauté du Pérou, comprend des éléments locaux comme des pumas sur des façades d'églises, de même qu'une tendance à décorer les surfaces de façon plus chargée et avec moins de relief que l'architecture européenne de la même époque, comme si les artisans avaient traduit sur la pierre des motifs alors utilisés dans le textile, qui est une importante forme



d'art indigène avant la conquête espagnole<sup>186</sup>. Un célèbre exemple de ce style est l'église jésuite d'Arequipa, connue aujourd'hui sous le nom de la *Compañía*.



Arequipa : Portail de l'église jésuite d'Arequipa, Pérou  
(photo : <http://www.arequipawebiste.com/blog/>).

---

186 G. BAILEY, *The Andean Hybrid Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.

L'émergence de ce *estilo mestizo* a pu être encouragée par les Jésuites, dont la stratégie missionnaire dans différentes parties du monde, de la Chine jusqu'au Pérou, a été une forme d'accommodation de la chrétienté aux traditions locales, suivant en cela les recommandations de saint Paul d'être « *omnia omnibus* ».

Le style hybride du Pérou peut aussi avoir été encouragé par l'interpénétration antérieure des cultures chrétienne et musulmane dans l'Espagne médiévale. En d'autres termes, les modèles architecturaux espagnols dans les colonies ont été préparés par l'expérience de la péninsule, ce qui a permis un accueil favorable ou tout au moins tolérant vis-à-vis d'un mélange entre traditions artistiques européennes et indigènes.

Pour être honnête, j'ai adapté ici au cas espagnol une suggestion de Gilberto Freyre, qui a défendu – de façon célèbre – l'idée que les colonisateurs portugais, et plus généralement les colonisateurs ibériques, auraient été plus adaptables que leurs équivalents anglais, français et hollandais, qu'ils auraient été par exemple mieux préparés à se « mélanger » avec les femmes locales. Freyre en est venu à développer l'argument selon lequel l'adaptabilité – ou *plasticidade*, comme il l'appelle – était une habitude qui s'était répandue pendant la coexistence des chrétiens et des musulmans dans la péninsule ibérique<sup>187</sup>.

Si l'on se tourne maintenant du côté de la musique, et tout en regrettant une fois encore le faible nombre d'attestations concernant la pratique musicale dans le Nouveau Monde colonial, j'aimerais mentionner quelques fragments de sources. Pas plus tard qu'en 1551, quand le vice-roi arrive à Lima, il est accueilli par des Noirs jouant du tambour. Le musicologue Robert Stevenson analyse cet épisode en faisant la remarque suivante :

« Une capitale dans laquelle les accents des tambours du Sénégal et des trompettes aztèques pouvaient se mélanger avec l'héritage inca et la musique européenne dès les années 1550 mérite décidément plus d'attention de la part des ethnomusicologues qu'elle n'en a encore reçue »<sup>188</sup>.

Aujourd'hui, lorsque l'on pense à l'hybridité culturelle dans le Nouveau Monde, il est probable que l'exemple de la musique vienne très rapidement à l'esprit, que l'on songe en premier au jazz d'Amérique du Nord, à la samba brésilienne ou au *habanera* de Cuba : les ouvrages publiés par le sociologue Fernando Ortiz ou le romancier Alejo Carpentier au sujet

---

187 G. FREYRE, *Casa Grande*, op. cit., chap. 1.

188 R. STEVENSON, *Music in Aztec and Inca Territory*, Berkeley, University of California Press, 1968, p. VII.

de cette tradition musicale afro-américaine sont d'ailleurs devenus des classiques<sup>189</sup>. Il est bon de se rappeler que de telles traditions musicales remontent au XVI<sup>e</sup> siècle, même si l'on sait très peu de choses sur la période la plus ancienne de cette histoire.

## Questionner les processus d'hybridation culturelle

### *Commentaires d'Isabelle Poutrin suite à l'intervention de Peter Burke*

Isabelle POUTRIN

[poutrin@u-pec.fr](mailto:poutrin@u-pec.fr)

Maîtresse de conférences HDR en histoire moderne

Centre de recherche en histoire européenne comparée (CRHEC, EA 4392), Université Paris-Est.

Questionner les processus d'hybridation culturelle, c'est s'interroger sur la production de formes nouvelles résultant de l'emprunt et de la combinaison de formes artistiques ou d'éléments culturels : processus complexes repérés en histoire de l'art dès 1912 par Élie Faure pour l'art roman qualifié d' « art hybride », puis dans les années 1950 par André Chastel pour l'art de la Renaissance<sup>190</sup>. Si, dans le champ des arts plastiques, une telle enquête soulève des difficultés méthodologiques notables, dans le domaine de l'histoire culturelle elle ouvre également un vaste ensemble de questions et d'angles d'approche. La proposition de recherche formulée par Peter Burke relève notamment d'une démarche comparative entre péninsule ibérique et espace ibéro-américain, mais le premier élément de la comparaison semble plus difficile à cerner que le second.

Quels sont les éléments qui se prêtent à l'hybridation, et ceux qui au contraire sont ressentis comme « inassimilables » ? Quels sont les critères du tri dans la culture de l'Autre ?

---

189 F. ORTIZ, *La música afrocubana*, Madrid, Júcar, 1974 ; A. CARPENTIER, *La música en Cuba*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1946.

190 E. MOLINET, « L'hybridation : un processus décisif dans le champ des arts plastiques », *Le Portique* [en ligne], 2, 2006. <http://leportique.revues.org/851> [Consulté le 16 août 2014].

Ces questions renvoient aux fondements de l'identité telle qu'elle est définie ou perçue par les acteurs.

Un premier critère dans les processus d'emprunt est celui de la légitimité et de la distinction sociale : qu'est-ce qui est repéré dans la culture de l'Autre comme pouvant relever d'usages nobles ? Dans ce vaste domaine ouvert à l'hybridation culturelle qu'est celui de l'alimentation, au Pérou les conquérants espagnols ont rapidement fait le tri entre les aliments dignes d'intérêt (le chocolat) et les autres (les piments et les tubercules déshydratés qu'ils avaient dû consommer dans les premiers temps), ils ont importé d'Espagne un grand nombre de produits (riz, blé, oignons, canne à sucre, citrons, bananes, romarin, etc.) et trouvé des équivalents pour d'autres : la farine de maïs pour la farine de blé, le riz à la place de la semoule – c'est une trouvaille des cuisinières morisques qui, elles aussi, avaient traversé l'Atlantique<sup>191</sup>.

Un autre critère serait qu'un élément de culture ne renvoie pas à une altérité perçue comme hostile. Or, ainsi que l'ont souligné récemment Jocelyne Dakhlia et Wolfgang Kaiser, la Méditerranée à l'époque moderne est, pour le contact entre les populations, une scène radicalement différente de l'Amérique<sup>192</sup>. Ici, pas de « rencontre coloniale », pas de premier contact ni d'expérience de la découverte surprenante de l'Autre. Les modèles du métissage et de l'hybridation, formulés dans l'historiographie pour caractériser les élaborations culturelles nées de la rencontre entre conquérants européens et populations amérindiennes, doivent être repensés en fonction d'interactions et de circulations pluriséculaires<sup>193</sup>.

Dans l'aire méditerranéenne, chrétiens et musulmans se sont, au fil des siècles, à la fois affrontés et rencontrés, non pas dans un « choc de civilisations » mais dans une tension permanente où l'élément religieux constituait un facteur de différenciation majeure. Ainsi, en matière d'emprunts et d'hybridation entre chrétiens, musulmans et juifs dans la péninsule ibérique à la Renaissance, le champ des possibilités semble bien être limité par le rapport des divers éléments de culture à une orthodoxie souvent d'autant plus rigoureusement affirmée par les autorités religieuses que l'on se trouve ici sur une frontière entre chrétienté et islam.

---

191 J. J. VEGA, « La influencia morisca y mora : tres casos específicos », in R. OLIVAS WESTON, *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Lima, Universidad de San Martín de Porres, 1996, p. 157-168 ; R. MATTA, « La construction sociale de la cuisine péruvienne : une histoire de migrations et d'échanges culinaires », *Hommes et migrations*, 1283, janvier-février 2010, p. 96-107 ; F. RÉGNIER, *L'exotisme culinaire : essai sur les saveurs de l'Autre*, Paris, Presses universitaires de France, 2004 ; J. REBOTIER (dir.), *Cultures et inégalités. Enquête sur les dimensions culturelles des rapports sociaux*, Paris, L'Harmattan, 2001.

192 J. DAKHLIA et W. KAISER, « Introduction », in J. DAKHLIA & W. KAISER (dir.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. II. Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 12-14.

193 Notamment B. ARES QUEIJA & S. GRUZINSKI (eds), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios hispano-americanos, 1997 ; S. GRUZINSKI & L. BÉNAT-TACHOT (dir.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2001.



Le conflit culturel qu'évoque Peter Burke à travers le cas du vêtement en est un exemple. Lorsque, vers 1500, l'archevêque de Grenade Hernando de Talavera ordonne aux musulmans, qui viennent de recevoir le baptême et sont ainsi devenus des « nouveaux chrétiens », d'abandonner jusqu'à leur façon de s'asseoir ou de tailler leur barbe, c'est qu'il conçoit ces éléments comme typiques du style de vie musulman. Les appartenances religieuses forment des *habitus* et c'est l'impossibilité de séparer, dans les gestes et les comportements quotidiens, ce qui relève du culturel et du religieux, qui commande, pour les autorités chrétiennes, la sélection des éléments « assimilables » ou non<sup>194</sup>. La forme des bijoux en demi-lune, les tatouages au henné, les prénoms, certains éléments du costume (le voile des femmes) sont considérés, de part et d'autre, comme des marqueurs identitaires, et donc devant être abandonnés par les morisques. Tout vieux-chrétien qui les adopterait est suspect d'hérésie, est considéré lui-même comme un « nouveau chrétien ». De façon similaire, dans le domaine culinaire, les emprunts et les hybridations portent sur l'accommodement des légumes et des céréales ou encore les desserts sucrés, éléments considérés comme neutres du point de vue des interdits alimentaires des uns et des autres. L'emploi du porc et du saindoux par les chrétiens forme une barrière entre eux d'une part, et les juifs et les musulmans de l'autre (ainsi que les convertis attachés à la religion de leurs pères), un élément discriminant, au point qu'à la veille de l'expulsion de 1609, leur consommation est, aux yeux du confesseur royal Luis Aliaga, un critère pour évaluer l'adhésion des morisques à la foi chrétienne, bien plus que le reniement de l'islam. Le champ ouvert à l'hybridation culturelle en est singulièrement limité.

Une autre difficulté méthodologique tient au risque d'essentialiser les cultures, puisque l'emprunt, le métissage et l'hybridation supposent une situation de différenciation au départ, alors que, entre les différents acteurs, la caractérisation des objets ou des comportements en termes culturels/religieux est soumise au débat, voire à la négociation. Face aux morisques par exemple, les autorités dressent la liste des usages islamiques prohibés. Pour autant, dressent-ils une liste des usages chrétiens ? À Grenade, le morisque Francisco Nuñez Muley objecte aux injonctions de Pedro de Deza (président de l'Audiencia de Grenade) qu'il n'y a pas de costume musulman, que les costumes sont très différents en Turquie, à Tunis ou au Maroc : « Notre habit, s'agissant des femmes, n'est pas musulman : c'est un costume régional, comme en

---

194 Sur le lien entre conversion religieuse et assimilation culturelle concernant les morisques d'Espagne, voir I. POUTRIN, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 173-183.

Castille ou ailleurs les gens se distinguent par leurs coiffures, vêtements et chaussures » et d'ailleurs, l'habit des morisques de Grenade lui aussi évolue, il est plus court et moins cher qu'autrefois<sup>195</sup>. Ainsi, selon lui, le henné est une pratique d'hygiène, les noms arabes conservent les lignages, le port du voile est une question de décence. Nuñez Muley fait donc une lecture culturelle de ces traits, qu'il ne considère pas comme incompatibles avec l'orthodoxie chrétienne. À nos yeux, il est plus « moderne » parce qu'il introduit dans ces débats une sorte de relativisme culturel favorable à la tolérance de la différence. Un autre texte lui correspond du côté chrétien, la lettre du marquis de Mondéjar au conseil de l'Inquisition (1543) : « les coutumes de chaque nation sont diverses [...] ; dans l'Église primitive [...] on a toléré certaines coutumes qui manifestement avaient l'air de cérémonies païennes, qui avec le temps sont devenues des cérémonies chrétiennes et à présent on les considère comme bonnes et catholiques, et l'Église les accepte comme telles ». Mondéjar lui aussi refuse d'essentialiser la « culture chrétienne », signale qu'elle résulte également d'un processus d'hybridation avec la culture du paganisme antique. Mais ces positions relativistes sont très isolées, d'autant que la confrontation avec les protestants et la persistance de relations d'hostilité avec les États musulmans entraînent une redéfinition de l'identité catholique, un raidissement sur les critères d'orthodoxie des pratiques culturelles.

Dans le champ artistique et littéraire, les formes n'ont pas fait l'objet, de la part des autorités religieuses, d'une qualification en termes d'orthodoxie – ou inversement d'une disqualification selon ce critère. On signalera par exemple les pistes explorées par Mercedes Garcia Arenal dans le domaine de la littérature *aljamiada* (littérature en langue vulgaire écrite en caractères arabes, et dont le vocabulaire et la syntaxe sont influencés par l'arabe)<sup>196</sup>. C'est à Grenade, plus que dans le reste de la couronne de Castille, que les morisques ont opposé une résistance durable et vigoureuse à l'assimilation. Les livres de plomb du Sacromonte apparaissent comme la tentative la plus forte de séparer ou de légitimer des traits d'identité culturelle par rapport à une croyance ou pratique religieuse<sup>197</sup>. Deux ouvrages peuvent être lus

---

195 L. del MARMOL Y CARVAJAL, *Rebelión y castigos de los moriscos del reyno de Granada*, Malaga, 1600, chap. 9.

196 M. GARCÍA ARENAL, « Moriscos y judeoconversos : la religión como identidad cultural », *Quaderns de la Mediterrània / Cuadernos del Mediterraneo*, 2008, p. 380-385 : [http://digital.csic.es/bitstream/10261/18802/1/q10\\_380.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/18802/1/q10_380.pdf) [page consultée le 12 mars 2015].

197 Voir M. GARCÍA ARENAL et F. RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010 (traduit en anglais sous le titre *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Leiden, Brill, 2013).

dans cette perspective : d'une part le *Tratado* de Mancebo de Arévalo, écrit *aljamiado* au début du XVI<sup>e</sup> siècle, récit du voyage initiatique d'un jeune homme pour découvrir le savoir de l'islam, et dont l'auteur utilise largement *L'Imitation de Jésus Christ* de Tomas a Kempis ainsi que le prologue de la *Celestina* de Fernando de Rojas (par ailleurs il connaît aussi les sources juives – s'agirait-il d'un auteur juif converti à l'islam ?)<sup>198</sup> ; d'autre part le *Tratado de los dos caminos*, écrit à Tunis en castillan et en écriture latine par un morisque expulsé<sup>199</sup>.

### ***Réponse de Peter Burke aux commentaires d'Isabelle Poutrin***

Je souhaiterais retenir et préciser deux thèmes développés dans ce riche commentaire. Le premier, qui porte sur un point précis, est celui qui a trait aux vêtements. Je suis content que vous ayez mis l'accent sur ce sujet qui nous rappelle les connexions qui existent entre ce qu'on nomme maintenant la culture avec un grand C (architecture, littérature, musique...) et ce qu'on peut qualifier de vie quotidienne. Il est intéressant de voir que, lorsque les chrétiens ont emprunté des pièces de vêtements traditionnellement associées aux musulmans, cela s'est fait dans le cadre de la cour : à la cour de Charles Quint à l'époque où il était en Espagne, certains nobles apparaissaient habillés à la manière des Maures. Ce qui me surprend un peu plus est que certains s'habillaient aussi à la mode turque, ce qui pose des problèmes d'interprétation. En effet, si on peut expliquer les influences mauresques en ayant recours à la théorie des écotypes, on ne peut pas vraiment le faire dans le cas des vêtements turcs : plus ou moins à la même époque en effet, Charles Quint se décide à entrer en guerre contre les Turcs. C'est une question que je n'ai pas résolue, et peut-être quelqu'un pourra-t-il m'aider à trouver une explication.

Je souhaiterais maintenant apporter des commentaires sur une question plus vaste et plus difficile que vous avez posée, et ce sont bien sûr les problèmes difficiles qui sont les plus intéressants. Si je vous ai bien comprise, la question est de savoir à quel point il existe des distinctions entre ces trois cultures, ce à quoi on pourrait donner une réponse différente selon les siècles. Il faut éviter ici deux extrêmes. On ne doit pas considérer les cultures juive, musulmane et chrétienne comme isolées les unes des autres sans échange culturel entre elles. Mais à l'inverse, ces cultures ne sont pas complètement ouvertes, ou sinon il ne resterait plus rien à emprunter au cours des siècles ultérieurs car elles se seraient toutes transformées en une

---

198 M. de ARÉVALO, *Tratado*, édité par María Teresa NARVÁEZ CÓRDOVA, Madrid, Trotta, 2003.

199 *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez*, édité par A. GALMÈS DE FUENTES, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

sorte de « ragoût », pour reprendre la métaphore imagée de Fernando Ortiz qui a dit de la culture cubaine qu'elle était un exemple d'*ajiaco*, une soupe épicée appréciée des Cubains aujourd'hui.

Le problème est donc de trouver un juste milieu entre ces deux extrêmes. Que savons-nous au juste ? Nous savons qu'il existait des institutions éducatives pour les chrétiens, les musulmans et les juifs qui leur permettaient de transmettre leurs cultures, comme les écoles associées aux mosquées ou aux synagogues, ou encore les écoles chrétiennes. Et on peut suspecter – mais il s'agit là d'un argument par analogie avec la situation des immigrants des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, qui est beaucoup mieux documentée – que certaines de ces personnes éduquées aient été au moins biculturelles : selon les situations elles parlaient une langue ou une autre et s'habillaient de façon différente selon les endroits. Dans le Japon des années 1950, si l'on en juge tout au moins par les films de Yasujiro Ozu, les hommes d'affaires vont au travail en costume occidental mais, dès qu'ils rentrent chez eux, ils laissent leur veston à la porte et se mettent rapidement en kimono pour se sentir plus à l'aise. Il est vraisemblable que des situations similaires aient existé au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, même s'il est très difficile d'en trouver des traces concrètes. Cependant, il doit être resté suffisamment de distance entre les cultures pour que se développe un sentiment de fascination pour l'autre et une volonté d'appropriation de certains éléments, tout au moins dans l'Espagne du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Je ne sais pas si de tels emprunts ont continué par la suite, mais je serais content d'entendre les commentaires de meilleurs spécialistes que moi sur ce sujet.

## Hybridation : entre phénomène vécu et construction a posteriori

### *Commentaires d'Éric Leroy du Cardonnoy suite à l'intervention de Peter Burke*

Éric LEROY DU CARDONNOY

[leroyeric@club-internet.fr](mailto:leroyeric@club-internet.fr)

Professeur de civilisation germanique

Équipe de Recherche sur les Littératures, les Imaginaires et les Sociétés (ERLIS, EA 4254), Université de Caen Basse-Normandie.

Je vais faire un petit saut, ou plutôt un grand écart, pour passer sur l'autre versant de l'empire des Habsbourg – nous étions du côté de l'Espagne, mais l'empire des Habsbourg s'étendait au XVI<sup>e</sup> siècle à toute l'Europe –, du côté d'une autre frontière avec l'islam, à savoir la frontière orientale.

Je vais parler en tant que germaniste et, ce qui m'a intéressé dans ce qu'a dit Peter Burke au début de son propos, c'est la question que soulève l'hybridation : d'où parle-t-on exactement et qui en parle ? Cette interrogation sur l'hybridation est une interrogation récurrente à certains moments et dans certains contextes. Elle apparaît dans la partie orientale de l'empire des Habsbourg à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et se poursuit ensuite dans la période de l'entre-deux guerres après l'effondrement de l'empire austro-hongrois. C'est à ce moment-là l'heure de gloire des questionnements autour de l'hybridation de la culture habsbourgeoise. Ce type d'interrogation a lieu en général lorsqu'un grand empire est sur le point de s'effondrer – ou en tous cas qu'une menace assez forte se fait sentir – ou bien après sa chute. Très souvent, ce sont d'ailleurs des exilés qui s'interrogent sur cette notion d'hybridation : par leur confrontation avec une autre culture – la culture de leur pays d'accueil, ou la culture comme unique territoire de l'homme –, ils sont amenés à réfléchir à leur propre origine et au lieu d'où ils viennent. Tout ceci fait écho à ce que Peter Burke a dit plus tôt et à ce qu'Eric Hobsbawm a proposé de théoriser dans un article intitulé « L'invention de la tradition »<sup>200</sup>. Dans la sphère de langue germanique – et plus particulièrement pour la sphère habsbourgeoise –, cette interrogation sur l'hybridation

---

200 E. HOBSBAWM & T. RANGER (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, en particulier l'introduction p. 1-14. La question de la tradition ou des traditions est toujours la même : il faut savoir se méfier de la « sanctification » rapide par la mémoire humaine de phénomènes relativement récents.

a eu lieu entre les deux guerres face à la montée de formes de nationalisme exacerbé et de mouvements politiques extrémistes.

Je prendrai trois exemples pour essayer de montrer les fonctions que cette notion d'hybridation a pu recouvrir dans ce contexte. Le premier est lié à deux espaces de l'empire austro-hongrois, à savoir la Galicie et la Bucovine, vues comme « Arcadies multiculturelles »<sup>201</sup>, qui composent une région aux confins de l'empire peuplée de populations russes, polonaises, ruthènes, allemandes, juives, etc. On a donc une sorte de creuset, de mélange séculaire entre ces cultures. Mais la notion d'hybridation, de *melting-pot*, d'échange entre les différentes aires culturelles ne commence à être utilisée en tant que concept d'analyse historique qu'au moment où l'empire austro-hongrois s'est déjà effondré : c'est après la première guerre mondiale, au moment où les pouvoirs fascistes commencent à s'installer, que l'on essaie de trouver dans l'histoire récente tant décriée ce qui va pouvoir faire office de contre-modèle. Et l'hybridation, à un moment où l'on affirme la notion de pureté, où en Allemagne il faut se débarrasser du peuple juif qui est considéré comme une impureté, où en Autriche l'austro-fascisme se replie sur des valeurs ultramontaines en interdisant toutes les autres formes de pensée, permet de recourir à ce contre-modèle<sup>202</sup>. Les penseurs essaient de montrer que l'empire

---

201 « Galizien erscheint wie eine klassische Mythologie zeit- und raumlos, a-historisch und einer rationalen Logik entzogen. » Extrait de D. HÜCHTKER, « Der "Mythos" Galizien. Versuch einer Historisierung », *Kakanienrevisited*, 5 août 2003, p. 2 : <http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/DHuechtker2.pdf> [page consultée le 12 décembre 2014]. Voir aussi F. RINNER : « Galizien als gemeinsame Literaturlandschaft », *Lenau-Forum*, 15, 1989, p. 117-128. Pour la Galicie, voir entre autres : E. HANISCH, *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*, Wien, Ueberreuter, 2005 ; C. HANN & P. R. MAGOCSI (eds), *Galicia. A Multicultural Land*, Toronto / Buffalo, University of Toronto Press, 2005 ; W. HÄUSLER, *Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie im Lichte der zeitgenössischen Publizistik und Reiseliteratur von 1772-1848*, Wien, Institut für Österreichkunde, 1979 ; W. HÄUSLER, « Zur historischen Situation des Ostjudentums in der Habsburgermonarchie », in I. SLAWINSKI & J. STRELKA (eds), *Die Bukowina. Vergangenheit und Gegenwart*, Bern / Berlin et al., P. Lang, 1995, p. 13-34 ; D. HÜCHTKER, « Der "Mythos" Galizien. Versuch einer Historisierung », *op. cit.* ; M. MÜLLER, & R. PETRI (eds), *Die Nationalisierung von Grenzen. Zur Konstruktion nationaler Identität in sprachlich gemischten Grenzregionen*, Marburg, Herder-Institut, 2002 ; P. GOULD & R. WHITE, *Mental Maps*, Boston et al., Allen and Unwin, 1986 (1<sup>ère</sup> éd. 1974). Pour la Bucovine, voir entre autres : E. BECK, *Bukowina : Land zwischen Orient und Okzident*, Freilassing, Pannonia-Verlag, 1963 ; E. TURCZYNSKI, *Geschichte der Bukowina in der Neuzeit, Zur Sozial- und Kulturgeschichte einer mitteleuropäisch geprägten Landschaft*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1993 ; C. CORDON & H. KUSDAT (eds), *An der Zeiten Ränder. Czernowitz und die Bukowina. Geschichte, Literatur, Verfolgung, Exil*, Wien, Theodor Kramer Gesellschaft, 2002 ; I. LIHACIU, *Czernowitz 1848-1918. Das kulturelle Leben einer Provinzmetropole*, Kaiserslautern und Mehlingen, Parthenon Verlag, 2012 ; A. CORBEA-HOISIE, « La culture juive germanophone de Bucovine et de Czernowitz », *Revue Germanique internationale*, 1, 1994, p. 165-181 ; A. CORBEA-HOISIE & M. ASTNER (eds), *Kulturlandschaft Bukowina. Studien zur deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918*, Jassy, Editura Universitari Alexandra Ioan Cuza, 1990 ; D. GOLTSCHNIGG & A. SCHWOB (eds), *Die Bukowina, Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*, Tübingen, Francke, 1990.

202 Il suffira ici de mentionner la guerre civile du 12 au 16 février 1934 qui marque la fin de la Première République autrichienne et instaure un état corporatiste.

austro-hongrois fut un endroit idéal où les échanges se faisaient entre les différentes communautés, aussi bien sur le plan social que sur le plan vestimentaire, culinaire, culturel au sens large<sup>203</sup>.

Le deuxième exemple concerne un écrivain de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Joseph Roth, qui est mort à Paris juste avant la deuxième Guerre mondiale (1894-1939). Juif, il fut obligé de quitter l'Allemagne et l'Autriche et de s'exiler, et c'est à ce moment qu'il commença à établir une tradition de l'hybridation, une sorte de mythe de l'hybridation habsbourgeoise : il a essayé de montrer comment la construction étatique que fut l'empire austro-hongrois entre 1867 et 1918 permit des rapports entre les différentes communautés et les différentes cultures qui ont enrichi la culture européenne sur la base d'un échange et d'un respect mutuels<sup>204</sup>. Il prend un exemple dans un texte assez court, la nouvelle *Le buste de l'empereur*, écrite en 1934, dans laquelle il décrit le comte François-Xavier Morstin comme l'exemple parfait de l'Autrichien (sous-entendu de l'Européen) : c'est un comte polonais qui habite en Galicie, qui parle l'allemand et le ruthène et qui a un commerce assez fort avec les juifs qui habitent sur le territoire ; il incarne par conséquent pour Joseph Roth cet idéal d'Européen qui mélange les cultures<sup>205</sup>. Evidemment c'est un comte, donc il appartient à la classe sociale dirigeante, mais

---

203 Il ne faut cependant pas oublier que l'hybridité de la Galicie et de la Bucovine s'ancre dans une structure socio-économique féodale. L'historiographie s'est penchée depuis la fin des Blocs de l'ouest et de l'est sur cette vision en interrogeant les présupposés à travers les âges (voir les références bibliographiques de la note 32 ci-dessus).

204 Voir la thèse de doctorat de K. KAPS, *Von der Zivilisierung der Peripherie. Wirtschaftliche Entwicklung, überregionale Verflechtung und Modernisierungsdiskurse im habsburgischen Galizien (1772-1914)*, Université de Vienne, 2011, p. 493, qui montre à l'aide d'une étude macro- et microéconomique sur la longue durée la place périphérique de la Galicie dans l'économie impériale habsbourgeoise. L'auteur parle « d'orientalisation » du discours politique de l'époque à propos de cette province : les effets négatifs de certains processus économiques ont, contrairement à ce que Joseph Roth tente de dessiner *a posteriori* comme *locus amoenus plus ultra*, contraint les juifs à occuper des fonctions de « médiateurs » et « marginaux », mais le modèle intégratif habsbourgeois relève en grande partie du mythe sur le plan économique et social. Selon lui, les concepts d'hybridité et d'acculturation sont des notions qui permettent de dépasser les antagonismes des différents groupes considérés et d'écrire une histoire commune (p. 494). Voir également T. ANDLAUER, *Die jüdische Bevölkerung im Modernisierungsprozess Galiziens (1867-1914)*, Frankfurt / Bern, P. Lang, 2001 ; C. AUGUSTYNOWICZ & A. KAPPELER (eds), *Die galizische Grenze 1772-1867, Kommunikation oder Isolation?*, Berlin, LIT Verlag, 2007 ; I. BARTAL & A. POLONSKY (eds), *Focusing Galicia: Jews, Poles and Ukrainians, 1772-1918*, London, Littman Library of Jewish Civilization, 1999.

205 Il utilise la métaphore de l'État mosaïque habsbourgeois comme « *großes Haus mit vielen Türen und vielen Fenstern, für alle Arten von Menschen* » dans J. ROTH, *Die Büste des Kaisers, Werke 5: Romane und Erzählungen 1930-1936*, éd. par Fritz HACKERT, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1990, p. 655- 676, ici p. 675. La Galicie de Joseph Roth est en définitive une métonymie de l'empire habsbourgeois.

de manière non exclusive mais bien plutôt inclusive, pourrait-on dire, puisqu'il permet de réunir ces différentes cultures<sup>206</sup>.

Le troisième exemple que je prendrai et qui fait également écho à des éléments dont parlait Peter Burke – peut-être de manière un peu différente – est celui d'Elias Canetti (1905-1994), prix Nobel de littérature en 1984. Cet auteur est né dans la ville de Roussé sur le Danube (aujourd'hui à la frontière roumaine), dans une famille d'origine juive qui parlait le ladino. Il nous raconte son enfance dans ses trois volumes d'autobiographie et nous rappelle que cette ville était un endroit habité par toutes les communautés culturelles de l'Europe centrale, où toutes les langues étaient parlées, où toutes les cuisines étaient pratiquées, où il y avait des odeurs magnifiques et où il n'y avait pas de heurts entre ces communautés<sup>207</sup>. Donc il parle de la même manière que Joseph Roth mais un peu plus tard, puisqu'il est né en 1905. Il a été obligé lui aussi de s'exiler en 1938 lors de l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie, c'est donc peut-être aussi une projection *a posteriori* qu'il (re-)construit. Il y a toutefois des recoupements avec d'autres témoignages de la même époque qui laissent à penser que ses descriptions sont relativement exactes, que ces communautés avaient réussi à trouver un mode de vie symbiotique dans cette partie de l'empire autrichien, malgré des conflits sociaux latents. Et il présente cette vie, ces rapports avec les autres cultures – c'est-à-dire les cultures non-juives – comme la reconstitution du paradis sur terre. C'est-à-dire que, pour lui, ce moment antérieur à la Première Guerre mondiale qui va véritablement donner pignon sur rue au nationalisme est le moment où cette communication entre toutes les cultures était encore possible, où toutes les langues, cultures, religions, pouvaient cohabiter et mutuellement se fertiliser par ces contacts relativement étroits<sup>208</sup>.

Je voudrais brièvement ajouter un dernier élément que Peter Burke a abordé, à propos de la musique. On retrouve la même hybridation de la musique de l'autre côté de l'empire habsbourgeois à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. 1683 est l'année du deuxième siège de Vienne et de la défaite des Turcs, qui va permettre aux Habsbourg de repartir à la conquête des territoires situés

---

206 Voir par exemple J. LE RIDER & H. RASCHEL (dir.), *La Galicie au temps des Habsbourg (1772-1918). Histoire, société, cultures en contact*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2010, en particulier la seconde partie « diversité, interculturalité, conflits ».

207 E. CANETTI, *Die Gerettete Zunge : Geschichte einer Jugend*, Munich, 1977 (traduction française sous le titre *La langue sauvée. Histoire d'une jeunesse, 1905-1921*, Paris, Albin Michel, 1980).

208 H. K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, Stauffenburg, 2000 (traduction de *The Location of Culture*, 1994) ; J. FEICHTINGER, U. PRUTSCH & M. CSÁKY (eds), *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck, 2003. Cette hybridation n'est pas propre aux territoires des confins de l'empire : Franz Kafka (1883-1924) est un exemple de cette interpénétration de différentes cultures (allemande, tchèque, juive entre autres).



à l'est sous le joug musulman et d'avancer géographiquement assez rapidement jusqu'au traité de Karlowitz en 1699 et à la paix de Passarowitz en 1718. On voit alors tout à coup au XVIII<sup>e</sup> siècle des éléments de la culture turque pénétrer la *high culture* occidentale et viennoise en particulier. Certains instruments de musique qui étaient considérés au XVII<sup>e</sup> siècle comme typiquement turcs sont intégrés à la musique occidentale, par exemple la grosse caisse et les carillons. Un des exemples le plus connus peut-être de l'histoire de la musique est l'ouverture de *L'enlèvement au sérail* de Mozart en 1782 où, pour la première fois ou presque, ces instruments de musique sont intégrés directement dans le mouvement musical d'une œuvre qui est représentée devant l'empereur. On assiste ainsi à cette hybridation de la culture occidentale à travers l'intégration de ces instruments considérés quelques décennies plus tôt comme totalement étrangers.

### ***Réponse de Peter Burke aux commentaires d'Éric Leroy du Cardonnoy***

Merci d'introduire cette dimension comparative car je crois, à l'instar de Marc Bloch, à la valeur de l'histoire comparative, à la fois parce qu'elle permet de montrer les similarités et les différences entre les cultures, mais aussi parce qu'elle ouvre des voies d'analyse pour expliquer pourquoi les cultures se développent dans une direction plutôt qu'une autre. Vos commentaires prennent de la distance par rapport à mon intervention de deux manières qu'il est important de distinguer : dans l'espace et dans le temps (même si nous avons en commun les Habsbourg). Je me demande à quel point les processus sont différents quand on parle de l'hybridation culturelle en Europe du centre et de l'est avant ou après l'essor des nationalismes dans l'empire habsbourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle. Il serait très utile de demander à un spécialiste des religions au XIX<sup>e</sup> siècle de faire une analyse comparée systématique entre la situation avant et après cette montée des nationalismes.

Comme je ne connais pas suffisamment cette période, je préfère poursuivre le questionnement en me basant sur la situation à l'époque moderne, en me demandant si les processus d'hybridation en Europe centrale et de l'est sont semblables ou non à la situation que j'ai essayé de décrire pour l'Espagne et le Portugal. La culture de l'islam y était présente, mais je ne suis pas sûr qu'elle ait eu la même importance, même si les Turcs ont bien sûr occupé une aire géographique considérable qui correspond à l'actuelle Hongrie suite à la défaite de l'armée chrétienne à la bataille de Mohács en 1526. Et suite à cela, il y a eu par exemple de nombreux emprunts linguistiques. Mais ce qui complique les choses est que les Hongrois parlent une

langue qui appartient à la même grande famille que le turc, à savoir les langues ouralo-altaïques, et qu'il y a eu deux phases différentes d'emprunts du turc vers le hongrois, même si les philologues qui travaillent sur ce sujet peuvent déceler à quel moment les différents mots empruntés sont entrés dans la langue hongroise.

Le cas de la littérature de la Renaissance est très intéressant mais mon manque de connaissances en hongrois ne me permet pas de poursuivre cette analyse. Par contre, les historiens de la littérature hongroise n'ont pas arrêté de rappeler que le grand poète de la Renaissance Balssi Bálint, qui connaissait au minimum sept langues dont le turc, a écrit de la poésie inspirée à la fois de Pétrarque et des *ghazals* turcs, un genre que les Ottomans ont eux-mêmes emprunté aux Arabes et aux Perses. Dans les arts visuels, il est facile de prendre des exemples concrets. J'ai parlé tout à l'heure des *azulejos* de la *Casa de Pilatos*, mais en se rendant par exemple au palais Renaissance du roi Matthias de Hongrie construit principalement par des maçons italiens au début du XV<sup>e</sup> siècle à Visegrád, à une journée de cheval de Buda (maintenant Budapest), on peut voir des poêles en céramique avec des décorations turques.

La Transylvanie, qui fait aujourd'hui partie de la Roumanie mais qui était au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle une principauté indépendante qui payait un tribut aux Turcs, est quant à elle une région triculturelle comme l'Espagne : à la fin du Moyen Âge, on y trouve des locuteurs du roumain, du hongrois et de l'allemand. Lorsque la Réforme arrive, les Hongrois deviennent principalement calvinistes, les Roumains restent plus ou moins fidèles au christianisme grec orthodoxe, tandis que les Allemands deviennent luthériens. Chaque groupe exprime donc une forme d'identité nationale autour de trois langues et de trois religions.

On trouve aussi des formes de contaminations ou d'hybridation dans la musique et les arts. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Béla Bartók, plus connu en Hongrie en tant que collecteur de chansons traditionnelles que comme compositeur, a recueilli en compagnie de son ami Zoltán Kodály de très nombreuses chansons populaires : leurs informateurs roumains affirmaient qu'il s'agissait de chansons roumaines, tandis que les Hongrois certifiaient qu'il s'agissait de chansons hongroises, et ce pour des chants à la forme et au contenu très proches. Lorsque la mélodie est la même et s'il n'y a pas de paroles, il est alors bien difficile de démêler une origine précise. De la même manière, la broderie populaire dans ces régions, qui correspond à un style transylvanien bien distinctif, est considérée par chaque groupe comme étant l'héritage de sa propre culture alors que leurs réalisations sont similaires. C'est encore la même chose pour la controverse autour du café : est-il turc ou grec ? À Athènes, il est mal venu de commander un café turc...

Lorsque j'ai visité pour la première fois la ville connue aujourd'hui sous le nom roumain officiel de Cluj, mais appelée Kolozsvár par les Hongrois et Klausenburg par les Allemands, j'ai été immédiatement frappé en entrant dans un temple calviniste de voir un pupitre en bois du début du XVII<sup>e</sup> siècle qui était un exemple de Renaissance tardive entièrement décoré avec des motifs floraux. Je n'ai pas pu résister à l'envie de dire à l'amie hongroise qui m'avait accompagné : « Ça a l'air vraiment turc », ce dont elle s'est offensée même si je ne pense pas que j'avais tort. De fait, les historiens de l'art hongrois d'aujourd'hui – soit quarante ans après cette anecdote – sont à peu près d'accord sur le fait qu'il y a eu des influences qui ont traversé les frontières à la fois géographiques et religieuses.

Je voudrais enfin dire rapidement un mot de la Pologne où la situation n'est pas tout à fait la même. Il y a aussi eu des minorités musulmanes sur ce territoire, des Tatars dans des villes comme Wilno (aujourd'hui Vilnius en Lituanie). Mais le phénomène le plus intéressant est peut-être l'essor du sarmatisme. Dans les années 1500, des nobles polonais se sont habillés – on en revient aux vêtements – plus ou moins comme des nobles occidentaux ; mais au XVII<sup>e</sup> siècle, ils ont adopté le caftan. Des historiens polonais qualifient cette évolution de « sarmatisme » car elle est associée à l'idée que les Polonais seraient les descendants des Sarmates, une tribu que l'Empire romain n'avait pas réussi à soumettre. De manière similaire, les Hongrois affirmaient qu'ils descendaient des Huns, ce qui explique qu'on trouve aujourd'hui des Hongrois dont le prénom est Attila. Que s'est-il donc passé dans ce cas ? Les historiens polonais ont développé une interprétation très intéressante de l'essor du sarmatisme, qu'ils considèrent comme une forme de pont entre l'est et l'ouest. À la suite de Bourdieu et de *La distinction*, nous pouvons dire qu'il était important pour les Polonais de montrer qu'ils étaient différents des Turcs, mais tout aussi important de signifier qu'ils n'étaient pas comme les Français ou les Espagnols, et ils ont affirmé cette distinction à travers leurs vêtements. Je conserve toutefois une petite suspicion par rapport à cette interprétation qui pourrait être anachronique du fait qu'elle a été formulée par des historiens polonais pendant la période communiste, à l'époque où beaucoup de Polonais se voyaient eux-mêmes osciller entre deux mondes symbolisés par leurs deux principaux ennemis qui s'opposaient : les Allemands et les Russes. Mais ce phénomène reste tout de même extrêmement intéressant et c'est le travail de l'historien que d'essayer de l'expliquer.

## Table des Matières

Éva GUILLOREL : <i>Présentation générale</i> .....	1
Éva GUILLOREL : <i>Peter Burke, ou l'art de construire des ponts</i> .....	5
<i>Pourquoi inviter Peter Burke à Caen</i> .....	7
<i>Le paradoxe autour de la réception de l'œuvre de Peter Burke en France</i> .....	8
<i>Un passeur intellectuel soucieux de « construire des ponts »</i> .....	11
<i>Parcours personnel et orientations de recherche</i> .....	14
<i>L'apport scientifique de Peter Burke à l'histoire culturelle</i> .....	17
<i>Présentation des rencontres caennaises</i> .....	20
Éva GUILLOREL : <i>Bibliographie de Peter Burke</i> .....	23
<i>Ouvrages en anglais</i> .....	23
<i>Ouvrages traduits en français</i> .....	24
<i>Principaux articles et chapitres de livres (liste non exhaustive)</i> .....	25
<i>Pour plus d'informations sur Peter Burke</i> .....	32
Peter BURKE : <i>Histoire, géographie et sociologie des savoirs :</i>	
<i>essor, développement et problèmes</i> .....	35
<i>Conférence de Peter Burke</i> .....	37
<i>Sur la sociologie des savoirs</i> .....	46
<i>Commentaires de Salvador Juan suite à l'intervention de Peter Burke</i> .....	46
<i>Réponse de Peter Burke aux commentaires de Salvador Juan</i> .....	49
<i>Le savoir : entre hasard et nécessité</i> .....	51
<i>Commentaires de Pierre Bergel suite à l'intervention de Peter Burke</i> .....	51
<i>Réponse de Peter Burke aux commentaires de Pierre Bergel</i> .....	55
<i>L'invention : histoire culturelle ou histoire sociale ?</i> .....	56
<i>Commentaires de Nicolas Lyon-Caen suite à l'intervention de Peter Burke</i> .....	56
<i>Réponse de Peter Burke aux commentaires de Nicolas Lyon-Caen</i> .....	60
Peter BURKE : <i>L'histoire culturelle au contact des sciences humaines et sociales</i> .....	63
<i>Conférence de Peter Burke</i> .....	65
<i>Débat suite à l'intervention de Peter Burke</i> .....	76
Peter BURKE : <i>L'hybridation des cultures dans le monde hispanique à la Renaissance</i> ...	87
<i>Conférence de Peter Burke</i> .....	89
<i>Questionner les processus d'hybridation culturelle</i> .....	100
<i>Commentaires d'Isabelle Poutrin suite à l'intervention de Peter Burke</i> .....	100
<i>Réponse de Peter Burke aux commentaires d'Isabelle Poutrin</i> .....	104
<i>Hybridation : entre phénomène vécu et construction a posteriori</i> .....	106
<i>Commentaires d'Éric Leroy du Cardonnoy suite à l'intervention de Peter Burke</i> .....	106
<i>Réponse de Peter Burke aux commentaires d'Éric Leroy du Cardonnoy</i> .....	110