



Sur l'histoire du quotidien et la religion

Ollivier Hubert

Volume 73, 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1006568ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1006568ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)

1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Hubert, O. (2007). Sur l'histoire du quotidien et la religion. *Études d'histoire religieuse*, 73, 77–82. <https://doi.org/10.7202/1006568ar>

Résumé de l'article

L'histoire du quotidien, sous ses diverses formes, a investi des problèmes forts différents selon les époques et les courants. L'histoire des mentalités à la française demeurait dans l'abstraction, mais d'autres écoles, italienne, allemande ou britannique, proposaient un retour vers l'individu, citoyen banal confronté aux multiples et menues exigences de tous les jours. L'histoire religieuse québécoise ne fut pas à part de cet élan. Explorant les archives qui évoquaient la vie ordinaire des paroisses, elle décrivit une religion concrète, inséparable du jeu général de la sociabilité locale. Une seconde histoire du quotidien est possible cependant, qui cherche non pas à faire sens des événements les plus habituels, mais entend produire une histoire de la catégorie et de son incorporation. Il s'agit en fait d'un retour vers la structure et son évolution, celle du temps défini, représenté, expérimenté sur le mode de la répétition. Dans cette perspective, l'histoire religieuse a également beaucoup à apporter.

Note de recherche : Sur l'histoire du quotidien et la religion¹

Par Ollivier Hubert
Université de Montréal

Résumé : L'histoire du quotidien, sous ses diverses formes, a investi des problèmes forts différents selon les époques et les courants. L'histoire des mentalités à la française demeurait dans l'abstraction, mais d'autres écoles, italienne, allemande ou britannique, proposaient un retour vers l'individu, citoyen banal confronté aux multiples et menues exigences de tous les jours. L'histoire religieuse québécoise ne fut pas à part de cet élan. Explorant les archives qui évoquaient la vie ordinaire des paroisses, elle décrit une religion concrète, inséparable du jeu général de la sociabilité locale. Une seconde histoire du quotidien est possible cependant, qui cherche non pas à faire sens des événements les plus habituels, mais entend produire une histoire de la catégorie et de son incorporation. Il s'agit en fait d'un retour vers la structure et son évolution, celle du temps défini, représenté, expérimenté sur le mode de la répétition. Dans cette perspective, l'histoire religieuse a également beaucoup à apporter.

Abstract : Recounting the history of everyday life in its various forms poses different problems in regard to the time period under examination and the scholarly approach being taken. While French "histoire des mentalités" remained on the level of the abstract, other schools – Italian, German and British – returned the emphasis to the individual, the ordinary citizen confronted by the many trivial necessities of everyday life. The telling of Quebec's religious history became part of this social historical trend. Exploring archives which evoked the ordinary life of the parishes, these historians described a concrete religion, inseparable from forms of local sociability. Another kind of history of everyday life is possible, however : one that seeks not to make sense of ordinary events, but to produce a history of the category itself, and of its incorporation. It involves, in fact, a renewed emphasis on structure and its evolution, a history of defined time, represented and experienced through repetition. Taken from this perspective, religious history has much from which to benefit.

¹ Cette réflexion est issue de ma participation à une table ronde portant sur le « Le quotidien en histoire » organisée par l'Institut d'histoire de l'Amérique française lors de son congrès d'octobre 2006.

Nobert Elias, critiquant la notion de quotidien, a ainsi borné le concept : il s'agirait (1) de l'ensemble des aspects répétitifs de la vie – ce que nous pourrions nommer la « définition stricte » – ou (2) de la somme des expériences qui ne sont pas de l'ordre du réfléchi, qui appartiennent à la routine, par opposition à la pensée rationnelle – ce qui constituerait la « définition vague »². C'est d'abord la définition vague qui a influencé la production historique. Histoire des mentalités et histoire du quotidien apparaissent du reste toutes deux dans les années 1960-1970, l'une en France l'autre en Allemagne, dans le but de réintroduire la dimension culturelle dans l'analyse socio-économique³. Mais là où les Français évitaient la remise en cause de l'histoire structuraliste en usant du concept de mentalité ou de psychologie collective, les Allemands, assez vite, comme les Italiens de la microhistoire ou les Anglo-saxons travaillant dans la perspective de E. P. Thompson, lançaient un pavé dans la mare de l'histoire sociale totalisante en introduisant le problème de l'acteur⁴. Peu importe finalement l'école, la question est méthodologique d'abord : si l'on observe quelque chose à petite échelle, ce que fait presque nécessairement l'histoire du quotidien, attentive à la perception et à la construction de l'histoire par son participant le plus humble, on découvre des individualités, des stratégies, des parcours, etc.⁵. Alors, le social n'est plus un objet, mais le résultat d'interrelations fourmillantes ou de luttes de représentations qui produisent une réalité en constante mutation, échappant à toutes les tentatives de réduction. Plus on y regarde de près, et plus c'est compliqué. Une mode conceptuelle gonfla dans les années 1980 et 1990, qui insistait sur la capacité individuelle d'agir (*agency*) et contestait les catégories prédéterminées utilisées pour l'analyse des groupes. L'histoire sociale est donc devenue celle de la construction du social⁶. Tout ceci est su et, finalement, l'histoire du quotidien apparaît dans ce contexte plutôt comme une formulation spécifique, une des appellations, de l'historiographie contemporaine. Elle se pose des problèmes théoriques multiples et qui semblent, lorsqu'ils demeurent théoriques, sans issues : quelle est la valeur du cas particulier pour la connaissance historique ? Quel est le degré d'autonomie de l'acteur face aux déterminismes ? Est-il possible de connaître l'autre, individu du passé, sans le trahir ?

² « Norbert ELIAS, sur le concept de vie quotidienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, 99 (juillet-décembre 1995), 237-246.

³ Alf LÜDTKE, *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1994.

⁴ Carola LIPP, « Histoire sociale et Alltagsgeschichte », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107 (mars 1995), 53-66.

⁵ Brad. S. GREGORY, « Is Small Beautiful ? Microhistory and the History of Everyday Life », *History and Theory*, 38, 1 (février 1999), 100-110.

⁶ Roger CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

L'histoire du quotidien, qui aurait pu chercher l'impensé en plongeant dans le banal, a plutôt travaillé à mettre au jour des « acteurs », mobilisant, à l'intérieur d'un contexte précis, les ressources de leur rationalité⁷. Il s'agit d'enquêtes portant souvent sur des périodes récentes et reposant sur des récits de vie ou sur des entrevues réalisées par le chercheur. Une histoire du quotidien des époques plus anciennes est possible, mais plus difficile⁸, car les documents qui nous parlent de la vie des « gens ordinaires », c'est-à-dire des gens qui ont laissé peu de traces, oubliés de l'histoire qui forment en fait la quasi-totalité de l'humanité, évoquent bien plus l'évènement qui la bouleverse que la routine des jours qui la déterminent. Les sources paroissiales et les sources judiciaires regorgent de telles histoires, de tels « acteurs » et « actrices ». Elles proposent à la curiosité des historiettes qui réjouissent un goût naturel pour le récit. Le quotidien n'y est le plus souvent livré qu'en creux, révélé par la rupture qui est à l'origine de l'archive. Ces sources peuvent toutefois, lorsque l'historien peut faire voir la dialectique du discours et de la pratique, montrer le poids d'une norme et les difficultés de la transgression. Du spectaculaire, il est ainsi possible de faire retour vers les formes d'une vie sociale ordinaire que l'évènement éclaire. Au Québec, Serge Gagnon, avec ses livrés sur l'histoire de la mort, de la sexualité, de la famille et, l'année passée, ce nouveau livre portant sur l'existence des curés « quelconques » des XVIII^e et XIX^e siècles, a fait dans cette perspective une œuvre remarquable et insuffisamment reconnue⁹. On y comprend à quel point la question religieuse ne peut être traitée comme une catégorie autonome, mais en tant qu'élément central d'une quotidienneté collective. Les rites sont des moments d'interaction à l'occasion desquels les positions sont négociées. Un des effets de cette lecture est de contester la vision dichotomique d'un pouvoir univoque exercé depuis le prêtre vers le fidèle, et donc au fond de remettre en cause l'idée de l'autonomie d'une religion cléricale par rapport à une religion populaire, mais aussi du religieux à l'égard du social. En fait, c'est notamment dans le religieux que se déroule la négociation constante des rôles, et on peut légitimement extrapoler, à partir d'études portant sur une quotidienneté (une « évènementialité ») paroissiale étudiée de fort proche, une histoire plus générale de la sociabilité, de ses mécanismes

⁷ Dans la perspective des « usages » de Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, 1, Paris, Union générale d'éditions, 1980.

⁸ Daniel ROCHE, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation. XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1997, p. 269.

⁹ Serge GAGNON, *Mourir, hier et aujourd'hui : de la mort chrétienne dans la campagne québécoise au XIX^e siècle à la mort technicisée dans la cité sans Dieu*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1987; *Plaisir d'amour et crainte de Dieu : sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990; *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993; *Quand le Québec manquait de prêtres. La charge pastorale au Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

fondamentaux et de ses mutations. Les idées de coutumes, de traditions, de culture populaire, ont tendance à souffrir de ces analyses, car les documents dévoilent des sociétés en interrogation permanente sur elles-mêmes, sans définition stable des normes, sans hiérarchies qui ne soient contestées, sans identités qui ne soient incertaines. Ce sont les relations de pouvoir et les productions discursives du social, ainsi que leur intériorisation relative par les individus, que l'on est appelé à tenter d'analyser avec ces archives dites du quotidien. On l'aura compris, elles sont plutôt des sources qui permettent de raconter *des* histoires qui arrivent *dans* le quotidien, des événements qui viennent briser la trame régulière des jours.

Une seconde manière de faire de l'histoire du quotidien, est offerte par les correspondances suivies, les journaux intimes et autres outils par lesquels un discours de soi par soi est constitué. Ces documents révèlent le quotidien dans sa fabrication même, c'est-à-dire dans la construction d'une représentation personnelle de l'existence dans la répétition des jours. Cette perspective semble déjà plus conforme au sens de l'objet qu'elle entend saisir. Au-delà d'une visée qui relèverait du littéraire, de telles recherches s'inscrivent dans la logique d'une histoire de la production de soi dans l'expérience, au fil du parcours de la vie. Elles peuvent aussi devenir des matériaux d'histoire sociale, lorsque l'on cherche à établir un rapport entre modes de vie, idéologies et positions. Dans cette direction, l'histoire du quotidien entend tisser un lien entre les aspects concrets de l'existence, la construction du social et les croyances ou idées politiques. On ne produit parfois avec ces documents qu'une autre histoire événementielle, lue cette fois à l'échelle atomique. Dans le meilleur des cas, cette histoire « du quotidien » n'est au fond, qu'une manière de nommer l'histoire culturelle. Les acteurs s'y meuvent, plutôt comme des joueurs de poker que comme êtres de liberté. L'observation des micro-événements qui viennent ponctuer la trame des jours des gens ordinaires permet de faire l'histoire des règles (très sophistiquées) à l'intérieur desquelles se déroule le jeu social et le travail de subjectivation. Cette quête de la norme, à travers ce qui la conteste, la dérange, ou dans par la simple description de son fonctionnement, reste une condition nécessaire pour toute étude qui prétend se pencher sur le « vécu » ; ou au moins une opération concomitante à celle-ci, puisque c'est aussi dans la lecture du vécu que l'on perçoit le code et la manière dont il est interprété.

Cette question des règles du jeu, absolument cruciale si l'on ne veut pas faire d'une histoire à perspective interactionniste une histoire libérale ou idyllique, ouvre vers une troisième façon de définir ce que peut être une histoire du quotidien. Elle est peut-être moins classique, mais plus proche de la « définition stricte » donnée par Élias : une histoire de la constitution du « quotidien » comme catégorie partagée. Il s'agit donc d'un

retour vers la structure, celle du temps vécu quotidiennement. Les archives privées y prennent une nouvelle dimension, parce que leur apparition et leur métamorphose sont en soi un objet d'histoire. Quel est, par exemple, l'effet de la pratique scripturaire quotidienne sur l'incorporation d'une certaine représentation du temps ? Plus largement, cette interrogation s'inscrit dans une étude diachronique des manières de penser et d'exprimer le « quotidien ». Ce doit être aussi l'histoire de la gestion sociopolitique des fonctions corporelles : manger, déféquer, boire, uriner, dormir, se mouvoir, se vêtir, se couvrir. Cette histoire du corps, ou plus exactement de la captation du métabolisme et de l'énergie, est nécessairement une histoire sociale et économique. C'est aussi une histoire politique qui révèle un pouvoir exercé non seulement dans, mais sur le quotidien : la question de l'organisation du temps est posée fort directement, c'est celle de l'assignation, dans l'espace, du corps à une tâche déterminée. Histoire des calendriers, des agendas, des almanachs, des emplois du temps, des « plannings », des réveils matin, des cloches et des alarmes, des pauses, des rendez-vous, des grilles-horaires, des échéanciers, des règlements et de leurs négociations.

Dans la direction d'une histoire de l'expérience politique du temps, je signale l'importance du religieux¹⁰. Le temps de la modernité n'est pas déterminé en dehors ou en opposition par rapport au temps chrétien. C'est en fait, en partie, dans la redéfinition du temps chrétien que s'invente le quotidien moderne avec, parmi ses manifestations les plus cruciales, le désarrimage à l'égard du cosmos. L'Église a été un agent très actif dans la préparation d'un quotidien compatible avec la manufacture ou, plus généralement, l'idée de productivité. Entre le milieu du XVIII^e siècle et celui du siècle suivant, le temps liturgique des cycles, adapté à la vie rurale, est remplacé par une liturgie de spécialistes, où les événements sont nombreux, mais ne concernent que peu la population laïque. Le sacré, qui autorise la définition par contraste de ce qui relève du quotidien, se réfugie bientôt quasi exclusivement dans le dimanche, lui-même concurrencé par les loisirs nouveaux offerts par la société de consommation, tandis que les temps préindustriels prescrivaient une temporalité extraordinaire qui pouvait englober jusqu'au quart des jours d'une année. Tous ces jours chômés, ou presque, sont abolis au profit d'une augmentation continue du temps de travail.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le temps rituel, qui était collectif, a tendance à s'individualiser et à s'ancrer dans une routine. C'est la mise en place d'un calendrier dévot qui marche au carburant des indulgences et d'une myriade de micro-rites qui permet la constitution, pour les dévots,

¹⁰ Je renvoie à mon livre, *Sur la terre comme au Ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e-mi XIX^e siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 195-219.

de programmes personnels d'activité liturgique. Le confessionnal et la communion dominicale en sont les clefs de voûte. Sur le plan de la relation au divin, l'ultramontanisme ne fait donc pas ce qu'il dit : il parle fort, s'appuie sur quelques manifestations spectaculaires, mais, dans les faits, il abandonne largement la définition de la temporalité au profane. Cette nouvelle ritualité cherche à adapter le religieux à un temps morcelé, qui est celui de la modernité. Peut-être même contribue-t-elle à le rendre possible et acceptable, car elle n'est plus, ou plus surtout, une liturgie qui organise les périodes du loisir et de la prière publique, mais une pratique qui scande la répétition des jours consacrés au travail. Du temps réglé du couvent et du séminaire à celui de l'usine puis de l'entreprise, existe-t-il une filiation ? Le sacré des fêtes, qui introduit une rupture forte avec le quotidien, recule devant des micropratiques routinières et individualisantes. Ainsi, l'expérience religieuse du temps devient-elle compatible avec celle du temps social. Mais elle est alors soumise au « métro-boulot-dodo » abrutissant. De ce point de vue, la sécularisation serait à comprendre comme le résultat d'un lent processus de désagrègement de la temporalité paroissiale cyclique et collective au profit d'une organisation fragmentée, répétitive et atonomisante du temps, constituée pour répondre à des impératifs productifs, commerçants et médiatiques¹¹. Faire l'histoire du quotidien, en ce sens, serait faire la généalogie de la domination actuelle de cette catégorie insignifiante sur nos vies.

¹¹ André ENCREVÉ, « Introduction » dans Philippe BOUTRY et André ENCREVÉ, *La religion dans la ville*, Bordeaux, Éditions Bière, 2003, p. 5-14.