

Nicolas Mariot. CNRS / CURAPP
Version provisoire, ne pas citer svp.

**« Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique" ?
Repérage empirique et fonction analytique des attestations de liesse dans
l'historiographie des fêtes et cérémonies, XIX^e-XX^e siècles ».**

Il y a trente ans paraissait l'un des premiers ouvrages savants spécifiquement dévolus à l'étude des fêtes politiques postérieures à la révolution : celui que Rosemonde Sanson consacrait à une étude des quatorze juillet entre 1795 et 1975¹. Est-ce le choix d'opter pour une analyse de longue durée, conduisant inmanquablement son auteur à constater la grande répétitivité formelle de la fête ? L'ouvrage a en tout cas le rare mérite d'énoncer clairement une question essentielle, bien qu'elle ne soit plus guère posée dans les études ultérieures, essentiellement parce que la réponse à lui accorder semble évidente. De quoi s'agit-il ? R. Sanson commence par noter « l'enthousiasme » que soulèvent les revues de troupe du 14 juillet pendant la Belle Époque, « aussi vif », dit-elle, dans les villes de garnison qu'à Paris. Une fois le constat opéré (ou plutôt, on le verra, redoublé des commentaires des contemporains), elle pose explicitement la question de savoir comment interpréter cet enthousiasme, ce qu'il cache :

« Vient-on à Longchamp attiré par le chatolement des habits militaires ou mû par la seule ardeur patriotique ? La revue (et l'interrogation vaut aussi bien pour la capitale que pour la petite ville où défilent quelques pompiers avec leurs casques) est-elle un spectacle ou une liturgie ? »

Et bien que les termes de l'alternative ne soient pas complètement dissipés par la suite, comme si une hésitation restait possible², la réponse immédiatement donnée ne fait aucun doute ; elle penche clairement du côté de l'ardeur patriotique et de la liturgie :

« Certes [la foule] se laisse charmer par le prestige des uniformes colorés que portent avec fierté les hommes de la troupe, défilant d'une martiale allure. Mais elle vient aussi afin de constater les progrès de la défense nationale. "Une force mystérieuse" pousse les citoyens à se regrouper autour du drapeau, symbole de la patrie. Assurément, la revue est un temps d'exaltation collective et une occasion de fraternisation ; chaque patriote communique avec ses voisins tout en s'identifiant aux soldats. Bref, la revue tient lieu de "spectacle féerique" et d'assurance sur

¹ Rosemonde Sanson, *Les 14 juillet, fête et conscience nationale, 1789-1975*, Paris, Flammarion, coll. « La tradition et le quotidien », 1976.

² Voir par exemple le passage suivant où l'on retrouve le même balancement entre grandeur symbolique et spectacle prosaïque : « Qu'est-ce, en effet, que le 14 juillet pour une grande partie de la population à la fin du XIX^e siècle ? Certes la commémoration d'un fait quasi légendaire dont elle a lieu d'être fière, l'exaltation patriotique dans une espérance commune, mais aussi le faste des artères illuminées, la féerie du feu d'artifice, les jeux, les baraques foraines, les bals publics, griseries habituelles du temps des retrouvailles collectives, et même les débordements causés par les excès de boisson » (*ibid.*, p. 81). Ou encore les remarques concernant la place de l'alcool dans la fête que l'auteur a manifestement choisies de présenter à la lumière du contraste entre analogie religieuse et vocabulaire profane : « Les jours de fête civile ont leur temple : l'estaminet. Le marchand de vin, "la cheville ouvrière du 14 juillet", fait fortune. Autorisation lui est donnée de laisser ouvert dès le 13 au soir son établissement toute la nuit, et il en profite, si le temps le permet, pour étendre sa terrasse et organiser un bal » (*ibid.*, p. 88).

l'avenir. «Elle fait pour ainsi dire partie obligée de la fête». Une telle cérémonie n'est pas sans rappeler la Fédération. Les dirigeants en sont les ordonnateurs mais son succès dépend de la ferveur populaire. Microcosme de la nation dans la mesure où elle réunit autorités civiles et militaires et simples citoyens, d'origines sociales et géographiques diverses, elle paraît abolir tous les clivages sociaux. Les trois couleurs sont le substitut laïque de l'autel de la patrie mais le sentiment est identique. La nation se jure, par ses acclamations, fidélité à elle-même et à son passé »³.

D'aucuns jugeront la manière de poser le problème triviale ou réductrice. Pourtant, la question est bien celle que soulèvent, le plus souvent sans le dire, tous ceux qui considèrent la réponse donnée sur le mode du cela va de soi. Or, il me semble que la grande majorité des ouvrages qui se sont, depuis, intéressés aux « Réjouissances et cérémonies publiques », pour reprendre la dénomination officielle d'un chapitre spécial des budgets municipaux depuis la monarchie de Juillet, s'accordent pour ne pas discuter la fonction intégrative qui leur est dévolue : pour le dire vite, les fêtes font des citoyens. C'est là leur intérêt savant comme c'était, pour leurs organisateurs, leur attrait profane. Position parfaitement résumée par Olivier Ihl dans sa *Fête républicaine*, jusque dans l'incertitude persistante quant au fait de savoir s'il ne fait que présenter le point de vue des faiseurs de fêtes ou s'il le met au compte de l'analyse savante, et dans quelle mesure :

« La célébration n'a pas pour interlocuteur des regroupements comptables de voix mais des entités indivisibles : la commune, le peuple, la nation. Des collectifs dont les transports d'enthousiasme scellent l'acte de reconnaissance. Aussi les fêtes nationales, loin de passer pour un futile divertissement, sont jugées en mesure de révéler le consentement et de légitimer l'autorité publique, d'exalter l'autonomie et de drainer l'acquiescement »⁴.

En ce sens, le livre de Rosemonde Sanson, comme ceux dont il sera question ici⁵, intègrent bien le mouvement scientifique plus large de fièvre festive dont Roger Chartier avait esquissé, dès 1979 et pour l'Ancien Régime, les raisons⁶. Revivifiée par la réhabilitation de l'événement, la fête est perçue comme un terrain d'enquête demandant des investissements de recherche peu élevés (un élément vaut pour les autres) eu égard à l'ambition avouée : analyser, en creux, les structures et règles sociales ordinaires (modèle du carnaval). Elle est également un outil d'accès aux strates enfouies d'une culture dite populaire, ou au moins un analyseur des rapports, faits de résistances, d'appropriations, de remodelages et de disciplines, entre cultures populaires et cultures savantes (modèle du charivari). Enfin et peut-être surtout, elle est évocation nostalgique de périodes disparues où elle était « véritablement » (par rapport aux artifices actuels) un acte de participation communautaire

³ *Ibid.*, p. 67-69.

⁴ Olivier Ihl, *La fête républicaine*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », préface de Mona Ozouf, 1996, p. 259.

⁵ La parution conjointe des travaux de Sudhir Hazareesingh (*The Saint-Napoleon. Celebrations of Sovereignty in nineteenth-Century France*, Cambridge and London, Harvard UP, 2004) et Rémi Dalisson (*Les Trois couleurs, Marianne et l'Empereur. Fêtes libérales et politiques symboliques en France, 1815-1870*, Paris, La Boutique de l'Histoire, 2004), adossée aux ouvrages classiques de Mona Ozouf, Rosemonde Sanson et Olivier Ihl, permet de disposer d'une série chronologique complète concernant les fêtes publiques en France depuis la révolution (on le constate à travers cette note : la présente communication n'a aucunement vocation à proposer une revue censément complète de la littérature disponible sur les fêtes).

⁶ Roger Chartier, « Discipline et invention. Les fêtes en France XV^e-XVIII^e siècle », *Diogenes*, avril-juin 1980, p. 51-71.

(modèle des pays de cocagne). Ces fonctions octroyées aux fêtes, outil d'analyse et opérateur efficace, lieu où le lien social se fabrique autant qu'il se donne à voir, ont simplement été transposées de l'histoire des fêtes et révoltes anciennes à celle de la citoyenneté.

Ainsi présenté, l'objectif de cette étude est simple : montrer sur pièces que, dans l'alternative entre chatoiement des uniformes et patriotisme, le privilège interprétatif accordé au second terme n'a rien d'évident, ou que la réponse liturgique ne saurait être adoptée sans examen. Pour le dire autrement, en sortant de l'exemple retenu, il s'agit de souligner les apories d'un enfermement de l'analyse des fêtes « politiques » dans des raisons politiques et de proposer quelques moyens d'en sortir à travers une perspective proprement sociologique. En ce sens, cette étude ne revient pas à prétendre, suivant des principes généraux extérieurs aux faits ici en question, qu'un point de vue autre que politique sur les fêtes (disons une histoire sociale) existe et qu'il est aussi légitime que le premier. Elle consiste véritablement à soutenir, en s'appuyant sur la documentation disponible, que le paradigme politique est insuffisant dans sa prétention à rendre raison de la participation aux fêtes comme de leur efficacité. Y parvenir passe, pour l'essentiel, par une interrogation concernant les usages possibles des innombrables procès-verbaux des fêtes dont on sait qu'ils constituent la source à la fois massive et répétitive permettant leur étude. Plus précisément encore, l'objectif suppose de répondre à la question suivante : parmi ces usages, à quelles conditions est-il légitime que les analyses savantes fassent leurs comptes rendus attribuant un qualificatif politique aux constats d'enthousiasme ? Ou plus simplement : que fait-on chaque fois que nous qualifions politiquement l'attitude de nos enquêtés, par exemple en disant d'un enthousiasme qu'il est patriotique, civique, impérial ou républicain ?

Pour répondre à cette question, un principe de méthode systématique est mis en œuvre. Il consiste à se donner des instruments (ceux de la comparaison, temporelle et spatiale) permettant de contrôler du mieux possible nos attributions de croyances à autrui. Parce que celles-ci ne sont pas des données d'observation qui peuvent être « recueillies » et consignées comme les plantes d'un herbier, je m'efforce de tenir une position déflationniste en matière d'attribution, suivant un modèle qu'illustre bien une petite histoire empruntée à Paul Veyne⁷. Voici ce qu'elle raconte. Un Australien constate qu'un Chinois place un bol de riz sur une tombe. Il lui demande si ce geste implique (évidemment en Chine) la croyance que les morts ont besoin de se nourrir. Le second, en réponse, lui retourne la question : est-ce parce que les Occidentaux pensent que leurs morts aiment sentir le parfum des fleurs qu'ils en laissent sur les tombes ? Pour le dire rapidement : j'espère ne pas trop ressembler à l'Australien, en particulier en faisant travailler « l'argument chinois ». La comparaison ainsi mise en œuvre, dans le temps ou dans l'espace, doit permettre de reprendre de façon plus aboutie la question du primat des raisons politiques.

⁷ Dans le chapitre « Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain » de son *Empire gréco-romain*, P. Veyne reprend cette histoire sous trois formes différentes et en propose un nouveau commentaire (*L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, note 368 p. 534).

La qualification politique d'un sentiment

L'air de famille qui relie exégèses savantes et commentaires profanes en matière festive tient au fait que les comportements de liesse y sont également tenus pour d'excellents indicateurs de l'adhésion du public. Nombreux sont les travaux de sciences sociales qui, de fait, mettent en œuvre ce registre démonstratif circulaire où la ferveur renforce la popularité qui explique la ferveur.

Attestations profanes et ventriloquie savante

Dans l'ouvrage déjà évoqué de R. Sanson, on peut ainsi lire, successivement, au moins trois citations qui disent explicitement l'enthousiasme. D'abord un extrait de l'adresse de Victor Hugo aux sénateurs, la veille du premier 14 juillet 1880 : « Cette fête est une fête populaire. Voyez la joie qui rayonne sur tous les visages, écoutez la rumeur qui sort de toutes les bouches. C'est plus qu'une fête populaire, c'est une fête nationale ; regardez ces bannières, entendez ces exclamations ». Un peu plus loin, une citation de *L'Humanité* du 15 juillet 1904 : « Les réactionnaires peuvent boudier, le vrai Paris populaire, le Paris qui travaille, agit et espère, envahit la rue, débordant de gaieté et d'enthousiasme à l'occasion de la fête républicaine. La ville entière est une kermesse et le bon peuple se trouve partout ». Enfin un passage d'un article de *L'Éclairneur de l'Est* dans les dernières années du XIX^e siècle : « Il y en avait [des bals] partout à Reims et la joie se lisait sur tous les visages ». Quelques pages encore et l'explication arrive. R. Sanson redouble alors les constats profanes pour en faire un indicateur de l'adhésion : « L'intensité du consentement populaire se mesure aussi à la joie des passants, à leur participation aux divertissements »⁸.

De même en est-il de l'étude que S. Hazareesingh consacre au 15 août impérial. L'auteur peut par exemple considérer que l'attractivité populaire des visites provinciales de Napoléon III était favorisée par ... la popularité impériale. Mais comment sait-il que l'empereur est populaire ? Parce que les visites et, plus encore, la Saint Napoléon, sont pleines d'illuminations et d'acclamations spontanées : c'est précisément l'objet du livre que de fonder le 15 août en machine légitimante. De même, l'émergence de « sentiments patriotiques » dans la population est un phénomène « illustré par les acclamations spontanées qui ont accueilli l'annonce des succès militaires entre 1855 et 1859 ». Dès lors, le statut démonstratif dévolu à la spontanéité et à la transparence du sens des acclamations est clairement réaffirmé en conclusion de l'étude : « l'évidence » matérielle portée par l'ouvrage « souligne l'extraordinaire ferveur publique pour ces fêtes et la créativité symbolique manifestée par les participants », l'auteur ajoutant même, au cas où, que « les contemporains notaient particulièrement ce sens de la ferveur populaire ». Bref : les fêtes de la Saint Napoléon sont un instrument d'observation et de mesure de la « popularité du régime »⁹.

Ailleurs encore, mais sur le même modèle, la liesse révèle non plus la popularité d'un homme, mais celle d'un symbole : « On le voit : le sens assoupi du symbole se réveille au sein du public enjoué des jours de fête. Là, au milieu des chants et des cris, se livre sa signification véritable. Si le buste focalise l'attention, c'est parce qu'il donne une valeur à des murs, à une place, à une salle, jusque là désespérément muets »¹⁰. Résumons : comment sait-on la capacité d'entraînement du buste ? Parce qu'il est applaudi et chanté. Mais pourquoi est-il ainsi acclamé ? Parce que sa popularité, qui préexiste aux acclamations (à travers un « sens assoupi »), favorise la liesse et se rend visible à travers elle.

On perçoit également l'efficacité reconnue aux faits de liesse en l'observant même chez les auteurs les plus circonspects quant à la solidité des groupements affectifs. Ainsi par exemple de la notion de « peuple-émotion » chez P. Rosanvallon : s'il critique l'incapacité des « communautés d'émotion » (il évoque implicitement les obsèques de Lady Di) à « tisser un lien solide » parce qu'elles sont fugaces, n'obligent à rien ceux qui les vivent, et sont pauvres en contenu, reste qu'elles existent et qu'il leur reconnaît, ce faisant, la

⁸ R. Sanson, *Les 14 juillet*, *op. cit.*, respectivement p. 37-38, 62, 98 et 105.

⁹ S. Hazareesingh, *The Saint-Napoleon*, *op. cit.*, respectivement p. 122-124, p. 74 et p. 223-226.

¹⁰ O. Ihl, *La fête républicaine*, *op. cit.*, p. 234.

capacité de « proposer à tous les orphelins de l'identité de redonner de cette manière sens à leur vie ». Bref : on trompe le peuple, mais la tromperie marche. Comment le sait-il ? Précisément en notant « la projection des foules dans les icônes médiatiques de princesses abandonnées »¹¹. Sous cette expression, rien d'autre que les vivats, cris, pleurs ou autres acclamations.

Une fois les faits de liesse constatés et attestés à partir des procès verbaux des fêtes, la reconnaissance savante de l'efficacité intégrative des rassemblements collectifs consiste à ajouter un ingrédient « politique » qui vient qualifier la description des comportements acclamatifs. C'est en quelque sorte cette seconde étape qui va ici m'intéresser : la question soulevée revient bien à se demander en quoi un enthousiasme peut être (par exemple) patriotique. Je propose, pour préciser les problèmes qu'elle recouvre, d'en décomposer simplement les différents éléments : 1. Qui est l'auteur de la certification ? 2. Jusqu'où peut-on considérer que l'unanimité des gestes recouvre une universalité de la ferveur ? 3. Comment enfin expliquer et justifier que la qualification de cette ferveur soit réduite à des circonstances politiques ou idéologiques ?

1/ L'opération consistant à distinguer clairement qui octroie à l'enthousiasme son adjectif est aussi importante que délicate. Importante parce qu'elle doit permettre de préciser le rapport entretenu entre le qualificatif donné et sa réalité matérielle effective. Délicate parce qu'il n'est pas évident de séparer distinctement l'effet de nomination du constat empirique. Considérons par exemple la belle formule de Mona Ozouf évoquant des « individus rebaptisés citoyens dans la fête »¹². Une fois la puissance évocatrice de l'expression dissipée, que reste-t-il de ce qu'elle suggère ? Le baptême n'est-il ici qu'une citation du vœu pieux des organisateurs (fabriquer des citoyens), dont on sait qu'ils sont les principaux pourvoyeurs de documentation, ou a-t-il effectivement eu lieu ? Et s'il a bien eu lieu, s'est-il opéré *in situ*, pendant la fête elle-même (auquel cas il pourrait être, dans l'absolu, dûment vérifié empiriquement), ou seulement dans les pages du livre, par la plume de son auteur, sous la forme d'un effet de style qui est ici une manière de rendre la lecture aussi limpide qu'agréable ? Ainsi présenté, le dépliage de la formule est sans doute par trop tranché, ne serait-ce que parce que les choses n'existent pas sans qu'on les nomme, et dans la forme qui sert à les désigner. Il me semble pourtant qu'il montre clairement quelques uns des points d'achoppement où l'examen doit porter, car la question de savoir comment existe ce qui est nommé ne saurait être passée par pertes et profits.

2/ Parler d'un enthousiasme patriotique implique encore de vérifier ce que vise l'adjectif. Soit l'exemple de la petite ville de Dammartin-en-Goële où est organisée, en avril 1831, une fête pour l'inauguration d'un buste de Louis-Philippe. Quelques jours après la cérémonie et comme il se doit après chaque festivité publique depuis la révolution, le maire rend compte au préfet, concluant par les mots suivants son rapport : « la fête fut une belle réussite et un

¹¹ Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », rééd. « Folio », 1998, p. 447.

¹² *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1976, rééd. « Folio » 1989, p. 20. L'auteur fait du thème une des « expériences mythiques du XVIII^e siècle ». O. Ihl le reprend p. 179 de sa *Fête républicaine*, mais dans une acception assez nettement différente : « Quelques années après le vote des Français décidant d'habiter en république, la république était en mesure d'habiter des Français rebaptisés citoyens ».

succès [...], une manifestation du plus pur patriotisme au profit de la patrie et du roi des citoyens»¹³ ? A qui ou à quoi renvoie le patriotisme ? Faut-il considérer que l'édile caractérise ainsi l'ensemble de la cérémonie (comme on distinguerait une fête civique d'une fête religieuse ou folklorique), l'aspect extérieur général sous lequel elle peut être décrite, les thèmes qui y étaient diffusés ? L'hypothèse est d'autant plus plausible que la thématique patriotique est parfaitement conforme aux attendus officiels des fêtes. Le décret du 15 août 1830, qui établissait une cérémonie pour l'affichage et la lecture publique de la nouvelle charte orléaniste, commandait en effet l'organisation d'une fête publique qui soit « l'expression du patriotisme des habitants dans chaque commune »¹⁴ : peut-être le maire n'a-t-il fait que recopier, comme description supposée de la fête, ce qui n'en était que le motif général et officiel¹⁵ ?

Faut-il au contraire aller plus loin et estimer que les villageois eux-mêmes ont, à cette occasion, manifesté, par leur comportement, un patriotisme intime ? Les enquêtes savantes semblent trancher en faveur de la seconde hypothèse. Et ce sont évidemment ces usages des fêtes dont je voudrais questionner les attendus et fondements. Car c'est bien le patriotisme censément présent dans les esprits assemblés (ou toute autre forme de pensée politique) qui intéresse principalement les exégètes savants des fêtes. Il s'agit donc de savoir si le patriotisme qualifiant l'enthousiasme doit être pensé comme un supplément d'âme que chaque individu ajouterait à ses gestes acclamatifs. Ou plutôt qui, sous la forme d'un acte de volonté, en serait la cause. Gilbert Ryle a, il y a fort longtemps déjà, longuement critiqué ce qu'il désignait comme « la thèse de la légende intellectualiste : pour pouvoir être qualifiée d'intelligente, une action quelconque doit être précédée d'une opération intérieure consistant dans l'organisation de ce qui devra être fait ». Il prend l'exemple d'un clown que l'on dit habile et pose la question : où est l'habileté ? Est-elle un acte de volonté supplémentaire, une « opération intérieure » précédant l'action que le clown ajoute à sa maîtrise technique de la roulade pour rendre celle-ci intentionnellement malhabile ? Ou n'est-il pas plus juste de rappeler que le clown ne fait pas deux mais une seule chose à la fois, des roulades, l'habileté à travers laquelle elles sont réalisées n'étant pas l'ordre d'un supplément d'âme mais d'un long entraînement¹⁶. Je soutiens que la plupart des analyses de phénomènes politiques mettent en œuvre un modèle de l'action comparable : votes, poings

¹³ Cité par R. Dalisson, *Les Trois couleurs, Marianne et l'Empereur*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁴ Décret du 15 août 1830 fixant aux 19 et 20 septembre l'affichage et la lecture de la Charte révisée (cité par R. Dalisson, *ibid.*, p. 76).

¹⁵ Si l'hypothèse est juste, on disposerait ici d'un exemple du glissement, évoqué page précédente, consistant à faire passer l'énoncé des volontés des organisateurs pour le produit effectif de la manifestation. Simplement il est dans ce cas le fait du commentaire originel lui-même, pas de sa duplication savante. Sur le thème de la copie des prescriptions officielles, voir la note 2 p. 198-200 dans M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, *op. cit.* L'auteur y indique que les fêtes du Directoire instituées par la loi du 3 Brumaire an IV (octobre 1795) sont le premier exemple abouti d'un modèle devenu courant : diffusion préfectorale d'une cascade de circulaires puis « remontée » vers le centre des procès-verbaux locaux. Elle s'interroge ensuite sur l'usage de tels documents, en général si parfaitement répétitifs et respectueux des normes commandées (il s'agit de s'éviter tout risque d'enquête ou de récrimination en cas de trop grande sincérité) que les archives renferment encore des PV rédigés au conditionnel, dont les rédacteurs n'auraient fait que recopier le modèle envoyé par le préfet (p. 199).

¹⁶ Gilbert Ryle, *Le concept d'esprit : pour une critique des concepts mentaux*, Paris, « Petite bibliothèque » Payot, 2005 [1949], p. 102-104.

levés, signatures de pétition sont toujours perçus comme des conséquences visibles, extérieures, de l'activation préalable de convictions intérieures et invisibles (une grande partie du travail du spécialiste des faits politiques résiderait justement dans la révélation de ces causes cachées). C'est l'évidence de ce postulat que je voudrais transposer sur le terrain des fêtes. Faut-il considérer que le geste acclamatif n'est que la conséquence gestuelle d'un acte de volonté : l'envie de manifester son patriotisme ?

3/ Soulever cette dernière question conduit évidemment à interroger le caractère strictement politique de la certification. Roger Chartier expliquait, dans la postface à ses *Origines culturelles de la révolution*, qu'un des principes qu'il s'était efforcé de mettre en œuvre consistait à refuser toutes les opérations de qualification idéologiques des pratiques sociales (il donnait l'exemple suivant : qu'Augustin Cochin ait pu dire « jacobin » ou « terroriste » le fonctionnement des sociétés de pensée du XVIII^e siècle)¹⁷. Il me semble que l'historiographie des fêtes est souvent le lieu de semblables certifications idéologiques. En effet, clarifier la confusion des langues et locuteurs de la liesse ne suffit pas, précisément, une fois encore, parce que les analyses scientifiques ressemblent aux comptes rendus profanes : comme leurs homologues contemporains des fêtes, ils politisent les comportements avec une déconcertante facilité. Que faut-il entendre par là ? L'idée simple qu'en attribuant du patriotisme à l'enthousiasme, les commentaires ne se contentent pas de présenter les faits et gestes des participants, ils en disent le sens supposé en restreignant (j'espère montrer plus loin : abusivement) l'éventail des circonstances possibles de la participation festive à un petit nombre de raisons strictement politiques.

Parfois, la politisation des comportements apparaît trop belle pour être tout à fait « vraie ». En témoigne Rémi Dalisson lorsqu'il écrit « on dansa pour fêter le libéralisme » ou joue sur les mots en indiquant : « L'excitation de la danse rejoignait le libéralisme politique [...]. Elle libéra des corps avides de danser sur des airs à la mode ou selon des techniques locales éprouvées »¹⁸. Mais le plus souvent, les restrictions qu'imposent les « explications du politique par le politique » sont plus insidieuses. Prenons ici l'exemple des termes utilisés pour décrire la fête impériale à Foix le 15 août 1866. Ce n'est plus, comme à Dammartin-en-Goële, l'édile municipal qui tient la plume, mais l'auteur d'une histoire récente de la Saint-Napoléon, le politiste britannique Shudir Hazareesingh :

« En début d'après-midi des divertissements publics, organisés par les autorités communales, réunirent la majeure partie de la population. L'atmosphère était joyeuse et détendue, et la population célébrait la fête nationale avec entrain et patriotisme »¹⁹.

En évoquant successivement les divertissements publics qui réunirent les habitants, l'atmosphère « joyeuse et détendue », enfin le patriotisme de la célébration, je crois qu'il opère, implicitement, un glissement non démontré empiriquement d'une circonstance d'amusements à une raison politiquement légitime : comment justifier en effet que l'entrain

¹⁷ R. Chartier, « L'événement et ses raisons », postface (1999) aux *Origines culturelles de la révolution française*, Paris, Seuil « L'Univers historique », 1990, « Points » 2000, p. 289.

¹⁸ R. Dalisson, *op. cit.*, p. 117 et 119.

¹⁹ S. Hazareesingh, « La légende napoléonienne sous le second empire : les médaillés de Sainte-Hélène et la fête du 15 août », *Revue historique*, n°627, juillet 2003, p. 543.

et l'atmosphère joyeuse renverraient plus à la conscience de la fête nationale ou au patriotisme qu'aux marges festives organisées par les autorités ? Car pour espérer voir aboutir la démonstration, il faudrait au minimum comparer le 15 août à d'autres fêtes locales moins « politiques », à la fois dans d'autres circonstances calendaires et antérieurement au régime lui-même : sont-elles pour autant moins mobilisatrices et moins « joyeuses » ?

De même encore lorsqu'il commente cette fois un échange épistolaire concernant les préparatifs du 15 août dans un village de l'Yonne. Selon S. Hazareesingh, les jeunes de la commune sont venus demander au maire s'il avait prévu d'autres « célébrations en l'honneur de l'empereur ». Or, il cite ensuite le maire qui répond qu'aucun « amusement » n'est prévu²⁰. D'où ma question : les jeunes ont-ils regretté l'absence de célébrations officielles, ou celle des jeux ? Pour qui souhaite écrire une histoire de la citoyenneté, la réponse n'est pas totalement anodine. Car c'est essentiellement là que gît l'essentiel : à travers les fêtes, objet souvent répétitif et parfois insignifiant, c'est bien une histoire de la citoyenneté vécue et ressentie (parfois il faut remplacer citoyenneté par conscience nationale) que les auteurs souhaitent ou finissent le plus souvent par rédiger, qu'il s'agisse d'en résumer le rectiligne avènement au long du XIX^e siècle (R. Dalisson), d'en rappeler, contre le militantisme républicain des historiens français, l'apprentissage impérial (S. Hazareesingh), ou d'en analyser la naturalisation républicaine, en particulier en cernant la place qu'elle tient « au milieu des odeurs d'étables et de foins coupés »²¹ (O. Ihl). Je précise les choses : par elle-même, cette histoire de la citoyenneté (entendue comme apprentissage et exercice autonome de sa volonté) est aussi légitime qu'importante. Simplement, la démonstration n'est pas faite que les fêtes soient un terrain d'enquête approprié pour l'écrire, précisément parce qu'il n'est pas évident que l'on puisse faire de l'enthousiasme la conséquence d'un militantisme intérieur.

Ce n'est qu'à la condition de garder à l'esprit le présupposé « citoyen » de l'historiographie festive que l'on peut comprendre, me semble-t-il, la concordance entre récits profanes et savants en matière cérémonielle et l'attachement à voir dans les acclamations un indicateur de l'état d'esprit des participants. Car quitter la logique des procès verbaux, c'est potentiellement rompre ou mettre en doute la régularité et l'universalité de la déduction « s'ils applaudissent, c'est qu'ils adhèrent ». C'est, autrement dit, envisager qu'on ne puisse, presque mécaniquement, dire « civique » l'enthousiasme. C'est, autrement encore, ouvrir la possibilité que l'applaudissement ne soit pas obligatoirement la conséquence d'une volonté autonome, et par là envisager que l'attrait des formes festives pèse d'un poids aussi important que l'objet de l'événement. Voilà pourquoi la critique la plus forte que S. Hazareesingh adresse au livre de R. Dalisson, dans le compte rendu qu'il lui consacre, porte précisément sur les continuités formelles que celui-ci laisse entrevoir, bien que leur apparition soit plus liée à la juxtaposition chronologique des périodes étudiées qu'à la volonté de l'auteur de les constituer en objet d'étude :

« Sur le fond, on pourrait reprocher à la vision offerte par Rémi Dalisson de l'histoire festive du XIX^e siècle de gommer un peu trop vite les aspérités. La continuité qui est la mieux

²⁰ S. Hazareesingh, *The Saint-Napoleon*, *op. cit.*, p. 41.

²¹ O. Ihl, *La fête républicaine*, *op. cit.*, p. 135.

démontrée est paradoxalement celle qui est la moins substantielle : celle de la forme. Concédonsons que la mise en scène des fêtes publiques, les symboles et les concepts qu'elles déploierent, convergèrent de plus en plus en France après 1830. Mais malgré cette convergence formelle, que de différences subsistèrent sur le fond ! Variations notables, d'abord, dans les politiques festives [...]. Différences ensuite, dans ce qu'on pourrait appeler "l'élan populaire" des fêtes [...]. Différence, surtout, dans la tonalité [...] Toutes ces différences suggèrent que la thèse de la continuité doit être fortement nuancée [...] »²².

Vieux débat dira-t-on, usé jusqu'à la corde, que celui du fond et de la forme. Il rappellera peut-être les recommandations anciennes de René Rémond appelant lui aussi, à propos de l'analyse du « fascisme français », à ne pas « inférer trop vite des signes extérieurs » et à « éviter d'attribuer à une idéologie ce qui n'est qu'une sociologie circonstancielle »²³. Je voudrais pourtant soutenir que le privilège accordé aux substances idéelles empêche toute véritable interrogation sur le statut du vivat ou de l'acclamation.

Reprenons le fil de la discussion à partir du livre d'Olivier Ihl. Il montre que ce qui caractérise la fête républicaine, en tout cas dans ses attendus, tient à ce qu'elle est progressivement soumise aux « vertus cardinales de l'individualisme citoyen »²⁴. Parce que le lien politique reposerait désormais sur « des rapports individuellement consentis », « libre-arbitre » et « autonomie de la volonté » deviennent les « valeurs suprêmes » de la fête nationale après 1880²⁵. Autant de propositions qui, parce qu'elles peuvent n'être que l'expression des volontés des faiseurs de fête (encore que ce ne soit pas certain), ne font pas nécessairement problème. Mais l'auteur ajoute aussitôt deux autres énoncés qui, eux, paraissent abandonner plus nettement le seul exposé des motifs des penseurs du 14 juillet (quoique, ici aussi, le doute subsiste) : l'espace public requiert dorénavant « une qualité de conscience » particulière ; les « réjouissances publiques impliquent l'enthousiasme d'opinions individuelles »²⁶. On perçoit le problème : où est-on, toujours du côté des normes attendues, ou déjà vers celui de mécanismes effectivement à l'œuvre dans les fêtes (et même, pour être tout à fait précis, dans les esprits des fêtards) ? Pour tacher de préciser où passe la frontière, on peut de nouveau suivre la démonstration proposée. O. Ihl oppose en effet le nouvel engagement des consciences citoyennes à des formes de réjouissances publiques désormais obsolètes :

« Fini donc les cortèges où toute la population se retrouvait pour se rendre à l'office. Oublié aussi le jeu de l'acclamation par lequel la garde nationale ou la communauté de voisinage accordait son assentiment au souverain soucieux de vérifier sa popularité lors de revues annuelles. Répudiée la pratique consistant à disposer une barrique de vin sur la place publique et à inviter chacun à s'étendre sous son robinet dans un geste marquant le caractère communautaire de la bombance communale ».

²² S. Hazareesingh, « Les fêtes de la nation », *Critique*, n°697-698, juin-juillet 2005, p. 451.

²³ R. Rémond, *Les droites en France*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 213.

²⁴ O. Ihl, *op. cit.*, p. 17.

²⁵ *Ibid.* p. 62 et 118-119.

²⁶ *Ibid.*, p. 119.

Par contraste, quels sont alors les instruments d'époque qui peuvent aujourd'hui faire servir d'indicateurs pour manifester cette revendication d'autonomie ? L'auteur mentionne ici les pratiques consistant à laisser brûler une bougie à sa fenêtre ou à accrocher les trois couleurs à sa maison : « Pavoiser c'est, en ces années, soutenir la candidature de la république »²⁷. Je voudrais maintenant discuter la réalité de l'affirmation (et donc notre capacité à politiser des comportements). Ou, plus précisément, montrer qu'il n'est pas sûr que les deux gestes (mais j'étendrai la démonstration à l'ensemble des manifestations extérieures de la liesse) ne relèvent plus des formes d'encadrement censément disparues avec l'avènement de la République. O. Ihl n'est à l'évidence pas le seul à faire du pavoisement l'indice d'un engagement politique. R. Sanson, qui dit la même chose avec des mots un peu différents, permet d'entrevoir là où portera l'argumentation. Elle écrit : « Accrocher le drapeau à sa fenêtre est donc faire profession de républicanisme »²⁸. D'après Littré, « faire profession de » désigne au sens premier la « déclaration publique d'un sentiment habituel, d'une manière d'être habituelle » (et le dictionnaire d'énumérer les exemples suivants : « L'Église ne peut subsister sans la profession de la vérité » ; « la profession du christianisme suffit pour faire partie du corps de l'Église » ; « Faire profession d'une religion / l'exercer ouvertement / On dit même : faire profession d'une doctrine »). C'est évidemment le caractère « habituel » des sentiments et attitudes professés qui va ici m'intéresser (comme, on le verra, la référence religieuse). Car de fait, pavoisement et illumination sont depuis longtemps routinisés ; et c'est cette longue perpétuation formelle qui doit, je crois, conduire à interroger le statut qu'il faut reconnaître à ce type d'attitudes : non toujours le résultat physique de décisions explicites et réfléchies, mais souvent la mise en œuvre habituée de « contraintes non sues par les acteurs et qui pourtant règlent (en deçà des pensées claires et souvent malgré elles) les représentations et les actions »²⁹.

Chronologie politique et continuités festives

Le premier argument mobilisé pour discuter la liaison de l'acte à la cause soutenue renvoie donc à la continuation temporelle des deux gestes. Pavoisement et illumination ont servi à soutenir les « candidatures » antérieures des monarchies comme de l'empire. Or, rares sont les sources qui notent l'étonnante redondance des manifestations de liesse, sans doute parce qu'il faut être au moins en partie hors du jeu politique ordinaire pour se permettre d'en saper les fondements logiques. Précisément parce qu'il stigmatise tant le conformisme des acclamations que l'extrême répétitivité des visites officielles, le court billet publié en 1849 dans l'*Atelier, organe spécial de la classe laborieuse* sous le titre « Les voyages présidentiels », est à ce titre exceptionnel :

« Qu'est-ce que prouvent les acclamations plus ou moins chaleureuses des populations empressées qui se trouvent sur le passage des dépositaires du pouvoir, lorsque ceux-ci daignent se rendre au vœu des autorités locales qui éprouvent le besoin de faire parade de leur dévouement à l'ordre de choses établi ? A nos yeux, absolument rien. [...] C'est toujours le même programme, le même personnel, le même enthousiasme : réception par les autorités de

²⁷ *Ibid.*, p.119.

²⁸ R. Sanson, *Les 14 juillet ...*, *op. cit.*, p. 83.

²⁹ R. Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, n°6, nov-déc 1989, p. 1517.

l'endroit sous l'arc de triomphe dressé à cet effet ; discours de M. le maire ; revue de la garde nationale ; banquet, avec toasts plus ou moins constitutionnels ; bal à l'hôtel de ville, etc. Voilà ce qu'ont invariablement rencontré, dans leurs tournées, tous ceux qui ont gouverné la France. Rien n'a été changé, pas même les hommes chargés de porter la parole [...]. Toutes ces joies officielles, nous l'avouons, nous laissent complètement indifférents. Nous nous rappelons trop que, un an avant sa chute, Charles X, lors du voyage qu'il fit dans l'Est de la France, vit aussi accourir autour de lui toute la population de ces contrées ; nous savons comment furent constamment accueillis Louis-Philippe et ses nombreux rejetons ; nous entendons encore les protestations de dévouement qui les arrêtaient au passage ; comment pourrions-nous croire à celles qui se renouvellent aujourd'hui ? Autant en importe le vent »³⁰.

Le constat moqueur de la routine conduit l'auteur de l'article à rejeter qu'on puisse tenir les apparitions publiques du chef de l'État pour un indicateur de popularité, sauf à constater, comme il le fait, l'égal partage de celle-ci par delà les hommes et les régimes, au moins dans les conjonctures politiques ordinaires. De ce point de vue, le découpage chronologique des objets (la fête napoléonienne pour S. Hazareesingh, celle de la République pour O. Ihl) ou des plans d'exposition (R. Dalisson adopte, comme R. Sanson, une table chronologique, un chapitre par régime étudié : Restauration, Monarchie de juillet, Seconde République, Second empire) est ici contre-productif : une analyse passant outre les limites temporelles imposées aurait immédiatement permis de constater que les enjeux historiographiques soulevés quant à la popularité comparée des régimes n'ont guère de sens dès lors que la célébrité reste mesurée à l'aune des enthousiasmes festifs.

On perçoit le phénomène d'autant plus nettement à la lumière des contradictions que fait surgir chaque nouvelle réintroduction de la chronologie des régimes, ou plutôt chaque nouvelle réintroduction des valeurs et principes politiques associés à chacun d'eux. J'évoquerai ici deux exemples tirés des ouvrages de Rémi Dalisson et Olivier Ihl.

Le premier mentionne ainsi, fort justement (et comme les autres études), des cas fréquents, dès la Restauration, de jumelage des cérémonies politiques nationales avec les fêtes patronales, voire avec les foires annuelles. Mais, contrairement à ce qui est souvent admis, le jumelage semble dans ce cas par trop poussé, puisqu'on assiste parfois au simple « remplacement de la fête du roi par celle des saints locaux ou par une quelconque occasion folklorique »³¹. L'appui des fêtes nouvelles sur des institutions locales préexistantes signale alors l'inaboutissement du processus de désencastrement du politique par rapport au social :

« Cette survivance [des danses folkloriques locales] renforça les particularismes et empêcha les fêtes d'incarner réellement la doctrine royale, de créer un élan politique autour du régime. En se repliant sur leurs coutumes, les communes favorisèrent la confusion entre fêtes folkloriques et patronales, commémorations civiles et folkloriques, achevant de brouiller le message politique que les fêtes devaient transmettre »³².

³⁰ *L'Atelier, organe spécial de la classe laborieuse*, 1840-1850, vol 3 oct. 1847-juin 1850, Ed. de Paris, EDHIS, 1978 (fac. sim.), p. 387.

³¹ R. Dalisson, *op. cit.*, p. 49.

³² *Ibid.* p. 53.

Et la démonstration ne s'arrête pas là, puisqu'elle est confirmée au moyen d'un autre indicateur, le comptage des incidents recensés par les forces de l'ordre à l'occasion des fêtes³³. Fort logiquement, R. Dalisson justifie l'usage du thermomètre en réaffirmant clairement l'idée que les réactions de la foule sont de précieux témoins de l'opinion des populations : « Même rares, [les réactions des spectateurs] révélèrent alors l'état d'esprit des populations, la perception du régime et les problèmes politiques et sociaux »³⁴. Une illustration ? La moitié des incidents constatés par les policiers ont eu lieu à l'occasion de la fête la plus absolutiste, celle de l'anniversaire de la mort de Louis XVI, alors qu'à l'inverse, « la fête la plus emblématique du régime, la fête du roi, fut peu troublée ». Comment interpréter la faiblesse du nombre d'incidents à cette occasion ? C'est une nouvelle fois l'argument du jumelage local qui est mobilisé : « La fête fut peu troublée, comme si sa date, son absorption par les coutumes folkloriques et patronales avaient empêché les contestations trop virulentes »³⁵. Et l'explication proposée pour expliquer, de façon plus générale, non plus le niveau mais l'effondrement régulier et spectaculaire des interventions policières durant les cérémonies de la Restauration fait appel à une explication semblable : c'est « l'échec de la politique festive » du régime qui rend compte de la quasi-disparition du nombre d'incidents. On ne détourne plus les fêtes parce qu'il n'y a plus d'intérêt à le faire³⁶.

Dans les deux cas, pourquoi pas. Mais il faut alors noter que la liesse ou la simple participation festive semblent ici perdre leur statut de témoin ou d'indicateur. On aurait pu en effet voir dans le nombre à la fois faible et en baisse constante des incidents un indice sinon de la popularité du souverain ou de ses fêtes, au moins une forme d'installation du régime dans la routine. Le fait que les graphiques établis pour les incidents dans les fêtes de Juillet ou du Second Empire conservent grossièrement la même allure générale (des incidents nombreux au début suivis d'une diminution tendancielle), tend d'ailleurs à créditer l'hypothèse³⁷. Or, si l'absence de cris séditieux n'est pas, dans ce cas précis, perçue comme témoin (en creux) de popularité, ce n'est pas, à mon sens, pour des questions de défaillance de l'instrument, mais plus simplement parce que, à la fois dans la logique démonstrative suivie, et aussi parce que n'importe quel manuel le dit, ni le régime ni ses chefs ne sauraient être populaires. Il faut attendre Juillet puis 1848 pour que les fêtes, je serais tenté de dire « comme le reste », se libéralisent politiquement, et le Second empire pour qu'elles ajoutent à ce mouvement irrépessible une dimension économique :

³³ Même s'il est tout à fait regrettable que l'auteur, peut-être pour des raisons éditoriales, ait non seulement renoncé à intégrer dans l'ouvrage les modalités de constitution de sa base de données, mais même les chiffres absolus à partir desquels il calcule ses pourcentages : il mentionne par exemple 400 incidents au long du Second empire (p. 273) sans que l'on sache comment il parvient à ce chiffre ni combien de fêtes sont concernées.

³⁴ *Ibid.* p. 58.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Voir le graphique mesurant la « répartition chronologique des incidents de la Restauration », *Ibid.*, p. 58-59.

³⁷ Voir les graphiques 6 p. 125 (monarchie de Juillet) et 14 p. 275 (Second empire). Il faudrait par ailleurs discuter ici ce que le nombre élevé d'incidents dans les premières années des régimes peut ou non devoir à la remotivation de la surveillance policière. Et montrer que pour ces deux graphiques, la moindre inflexion dans la courbe est alors systématiquement rapportée à l'état ou à l'évolution de ce qu'on nommerait aujourd'hui le climat socio-politique général.

« L'espace festif fut bien le laboratoire du siècle, mariage entre le libéralisme économique (la gadgétisation des matériaux, le chemin de fer) et les Lumières revisitées et véhiculées par les associations orphéoniques ou vélocipédiques [...] »³⁸

Qu'on m'entende bien : il est tout à fait possible que cette proposition soit vraie, mais il faut alors renoncer à voir dans les cris hostiles comme dans les vivats un outil approprié pour en faire la démonstration, puisque que la liesse confirme ce que l'on sait par ailleurs. Elle semble toujours être à l'image de son régime : triste et réprimée sous la Restauration, montrant la nouvelle « soif d'expression des Français » sous Juillet³⁹, civiques et revendicatives sous la République, définitivement libérales et « aspirant à la démocratie » sous l'Empire⁴⁰. Un dernier exemple de ces difficultés : en devenant républicain, le même principe d'encastrement des fêtes politiques dans les traditions locales change de statut. Il est désormais, sous la Seconde République, un facteur favorable à la réussite de l'événement, par exemple à l'occasion des célèbres plantations d'arbres de la liberté : « La double nature, folklorique et traditionnelle d'une part, politique et civique d'autre part des plantations facilita aussi l'appropriation populaire de l'événement »⁴¹

L'ouvrage d'O. Ihl met parfois en œuvre le même type de liaison entre nature des régimes et qualité des cérémonies. L'avènement de la Seconde république marquerait ainsi le « tournant intérieur » des politiques et □ mais est-ce certain ? □ des pratiques festives :

« La fête n'est plus, en 1848, simple spectacle accordé à la curiosité. C'est un opérateur de vertu. L'occasion de susciter autant que de manifester l'adhésion aux symboles impersonnels de la communauté nationale »⁴².

Pour être bien comprise, la description quarante-huitarde doit en effet être comparée à ce qu'O. Ihl dit de la fête sous la Restauration : « Quant au spectateur, il n'a pas à être acteur lors de ces journées puisque aucun rôle civique n'est à conquérir »⁴³. Est-on si sûr que les participants de 1848 ou des 14 juillet républicains soient beaucoup plus acteurs ? Font-ils même des choses très différentes ? La liste des « dispositifs menus par lesquels les républicains assurent le succès de leurs fêtes »⁴⁴ n'incite pas à répondre par l'affirmative. Elle se résume à une énumération solidement matérielle et guère différente de ce qu'elle était pour les régimes antérieurs : une fanfare, des enfants, des drapeaux, des chandelles, des cloches, un cortège, un beau discours, du vin, des friandises, des jeux, un bal et un feu d'artifice⁴⁵. Et l'autonomie de la volonté comme la qualité de conscience nouvellement suscitées par les 14 juillet n'apparaissent guère plus évidents à la lecture du beau chapitre qu'Olivier Ihl consacre à « La fête au village ». Il y évoque en effet le rôle central de la mobilisation communale dans la réussite de l'événement, son adossement chaque fois tenté

³⁸ *Ibid.* p. 284.

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 277.

⁴¹ *Ibid.* p. 155.

⁴² O. Ihl, *La fête républicaine, op. cit.*, p. 69.

⁴³ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁴ *Ibid.*, p. IX.

⁴⁵ C'est ainsi que M. Ozouf résume la liste dans sa préface, *Ibid.*, p. IX-X.

(même si pas toujours obtenu) à des institutions locales (jour chômé, fête patronale) ; mais encore le maintien des largesses festives (bombances frumentaires et autres débordements alcooliques) et des danses, systématiquement annoncées dans les programmes mais souvent bannies, par crainte du stigmate religieux, des comptes rendus⁴⁶ ; l'enrôlement de la fanfare qu'il s'agit de « mettre aux normes républicaines [...] parce qu'elle permet d'entraîner la foule des badauds »⁴⁷. Ainsi ce village charentais, conservateur, où le « comité républicain centre tout sur ce lieu stratégique [qu'est la place publique] ». Qu'est-ce que recouvre ce « tout » ? Là encore des choses fort matérielles et prosaïques :

« Terrain de lancement des salves d'artillerie, des jeux, des manœuvres de la compagnie scolaire, du tirage de la tombola, du feu d'artifice et du bal public, la place publique occupe dans le programme de ce comité une place prééminente : celle qui permet de se montrer au vu et au su de tous »⁴⁸.

Bref, à l'évocation de ces chants qui « mobilisent plus qu'ils ne persuadent »⁴⁹, on semble s'éloigner des délibérations intérieures autant qu'on se rapproche de ce que faisaient déjà (mais moins noblement ?) les régimes antérieurs. Et O. Ihl le reconnaît lui-même lorsqu'il évoque l'idée qu'un « patriotisme abstrait », résultat des fêtes, passerait en fait largement en contrebande, dans les bagages de « multiples patronages municipaux » :

« La mise en scène des grands principes n'aurait pu à elle seule entraîner les populations des campagnes. Pour couper ces populations de leurs habitudes de pensée, pour les amener à une nouvelle perception de leur destin, les récits légendaires n'ont qu'un effet limité. Ils ne peuvent convaincre que ceux qui sont déjà convaincus. En revanche, à la faveur des multiples patronages municipaux, il devenait possible d'imposer la conscience de ce que Benjamin Barber nomme un patriotisme abstrait, c'est-à-dire une appartenance distincte de l'expérience concrète et plus large celle définie par les limites de la commune »⁵⁰.

S'il n'est pas sûr que le terme « patriotisme » soit le plus approprié pour qualifier le mouvement qu'elle désigne (encore une fois parce qu'il surestime, à mon sens, le poids des choix en connaissance de cause), la thèse d'un apprentissage matériel et localisé des réalités nationales apparaît tout à fait conforme à ce qu'ont montré d'autres travaux du rôle de la « petite patrie » dans ce processus⁵¹. Reste qu'elle me semble, pour la même raison, difficilement en mesure de justifier la conclusion qu'ajoute l'auteur à ce passage lorsqu'il estime que « L'avènement de la III^e République est le moment où la paroisse cède définitivement le pas à la commune, l'invocation divine à la sacralisation du Législateur, la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 155-156.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 178-179.

⁵¹ Voir Jean-François Chanet, *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996 ; Anne-Marie Thiesse, *Ils apprennent la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Éditions de la M.S.H., 1997, ou le dossier établi par les *Cahiers Jean Jaurès*, « Les "petites patries" dans la France républicaine », n°152, avril-juin 1999. Considérés ensemble, ils permettent d'esquisser un renouvellement profond, encore à mener, des modalités d'apprentissage de la nation et de ce qu'étaient, ailleurs que dans les écrits d'hommes politiques et sous une forme autre qu'idéale et idéale, les exercices quotidiens du « modèle républicain ».

communauté des fidèles à l'interdépendance citoyenne»⁵². On retrouve ici la comparaison initiale entre Restauration et Seconde république et, à mon sens, la conclusion limitée qu'il semble possible d'en tirer. Celle-ci tient tout entière dans l'énoncé sinon du point de vue de l'enquêteur, au moins celui des théoriciens républicains : à la différence du sujet royal, qui n'était qu'un automate, le citoyen républicain a dans la tête un rôle civique quand il fait tout cela.

Mais si porter une attention minimale à la perpétuation des signes extérieurs conduit l'analyste à constater l'égale réputation des régimes et de leurs hommes (et donc à s'interroger sur la pertinence sinon de la mesure, au moins de son thermomètre), est-ce à dire qu'on ne peut rien faire ? Je répondrai évidemment par la négative.

Tout d'abord, élément non négligeable, le constat de la répétition des formes de la liesse par delà les hommes et les régimes est décisif en ce qu'il permet d'écarter l'argument du biais propagandiste, consistant à présupposer l'insincérité de comptes rendus écrits par des individus ayant tous un intérêt sinon à la flagornerie, au moins au fait de ne pas déplaire. Comme le soulignait fortement Marc Bloch à propos de ses thaumaturges, tenir autorités locales, préfectorales, policières, et autres journalistes pour des « imposteurs » ne saurait faire office d'explication⁵³. Pourtant, même si le postulat d'une manipulation apparaît difficile à tenir pour l'ensemble des fonctions et des périodes considérées, il n'empêche qu'il semble être le premier réflexe, fort classique, de défiance vis-à-vis de sources utilisées pour traiter de questions d'opinion et de popularité alors même qu'elles se caractérisent par leur « officialité ».

Ensuite et surtout, si la liesse ne peut servir à attester une popularité, c'est peut-être simplement qu'on se trompe en percevant ses manifestations comportementales comme les conséquences visibles d'engagements privés. C'est l'hypothèse que je voudrais maintenant examiner : quel statut faut-il reconnaître aux formes festives ?

La fête comme institution préétablie

L'absence d'interrogation quant aux continuités formelles caractérisant les appareils festifs sur deux siècles est d'autant plus surprenante que l'ensemble de ces travaux se situent, souvent explicitement, dans la continuité d'un autre classique de l'histoire des fêtes, également paru il y a tout juste trente ans, et dont le projet central consistait à établir l'unité des réalisations festives étudiées. On le sait : le livre de Mona Ozouf a pour visée de démontrer qu'il n'existait pas des mais une seule fête révolutionnaire qui, par delà les rapides transformations idéologiques dont la révolution est l'objet, peut être définie par l'homogénéité de ses attendus et de ses formes. Suivant cette thématique, je voudrais souligner ici ce que le propos de l'auteur peut avoir de profondément sociologique et en quoi, ce faisant, il offre une perspective d'analyse originale qui me semble, paradoxalement tant l'ouvrage reste loué comme une œuvre majeure, n'avoir pas eu de véritable suite dans les enquêtes ultérieures.

⁵² O. Ihl, *op. cit.*, p. 178.

⁵³ M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 [1924], p. 420.

L'une des caractéristiques fondamentales de *La fête révolutionnaire* tient à la séparation très forte, maintenue tout au long de l'ouvrage, entre l'énoncé des espérances des penseurs des fêtes et la description de leurs réalisations effectives. Il suffit de lire l'introduction pour s'en convaincre. L'auteur commence par résumer très clairement les espérances que doivent porter les fêtes : « rendre manifeste, éternel, intangible, le lien social tout neuf », ou encore souligner « la publicité donnée à l'engagement privé » et la « solennité donnée à l'engagement public ». Mais presque aussitôt surgit le problème central du livre : « La fête révolutionnaire, qui se voulait spontanée, accumule les précautions et les coercitions ». En conséquence, « L'unanimité paraît la condition si expresse de la fête qu'on est bien vite passé aux moyens de la créer »⁵⁴.

On sent immédiatement poindre la logique démonstrative suivie : comparer les discours sur les fêtes aux procès-verbaux racontant leur déroulement. Discours qui sont deux des prescripteurs et metteurs en scène des cérémonies, mais également ceux produits par les historiens les plus éminents qui en ont proposé l'étude.

De la confrontation entre les traits idéaux des programmes et les liasses de procès-verbaux des fêtes, Mona Ozouf indique qu'elle est très décevante : à rebours du souffle grandiose des espérances, les seconds renferment essentiellement des problèmes de préséance, des réclamations, des vérifications policières, des certificats de présence et autres notes de frais. « Rédigés pour obéir à une injonction impérieuse, écrits dans une langue corsetée, raidis de solennité, ornés de signatures emphatiques des notables », ils « ne font pas souvent voir ces “citoyens confondus les uns avec les autres” que promet la fête ». Plus encore, l'effusion, la liasse sont plus souvent « laissées à l'imagination » que véritablement décrites, comme si elles ne pouvaient être consignées dans les procès-verbaux parce qu'elles doivent être vues sinon ressenties, comme l'explique clairement un compte rendu de la fédération de Saint-Cyr-d'Estrancourt du 14 juillet 1790 : « Ce que vous ne verrez pas, Messieurs, dans ces procès-verbaux, ce sont les transports de notre allégresse, qui a été générale ». Concluant l'examen des sources, l'auteur remarque le rapide processus de cristallisation formulaire du langage de l'effusion en soulignant qu'il « est décent et qu'il devient presque mécanique d'affirmer que “la journée s'est passée en témoignages de fraternité” sans dire quels ils ont bien pu être »⁵⁵.

De l'analyse critique de l'historiographie des fêtes révolutionnaires, Mona Ozouf propose deux conclusions. La première montre tout le poids du motif spontané dans l'étude des fêtes tel qu'il est érigé en dogme par Michelet : suivant un modèle fédératif largement mythique, la fête vraie ne saurait être que spontanée et consister essentiellement en un simple marcher ensemble (en une « promenade civique » dit-il mieux) : bref, née de la force du seul principe de réunion, sans préparatifs ni organisation préalables, elle est un « miracle » qui abolit les distinctions sociales⁵⁶ (on voit apparaître ici l'assimilation, depuis lors courante, entre préparatifs et artifices).

⁵⁴ M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 20-25.

⁵⁵ Pour l'ensemble des citations du paragraphe, *Ibid.*, note 1 p. 63 et p. 64.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 31-35.

Des histoires « politiques » des fêtes (celles des Aulard, Taine, Jaurès, Sorel ou Quinet), elle montre que, obnubilés par l'étude des soubresauts et inflexions idéologiques du temps, ceux-ci se sont saisis des fêtes comme d'un excellent miroir (déjà) où lire la chronologie politique révolutionnaire : à chaque configuration partisane son mobilier festif. Pourtant, là encore, « On ne peut se garder ici d'une déception : après avoir montré les intentions des organisateurs, les historiens décrivent des fêtes qui se ressemblent toutes. [...] La grande difficulté de l'interprétation politique est donc bien le rapport entre la finalité de la fête et son contenu. Comment des projets politiques aussi variés ont-ils pu produire des fêtes aussi semblables ? »⁵⁷. On aura sans doute anticipé le sens de mon propos : ce que dit Mona Ozouf des historiens de la révolution pourrait bien s'appliquer, sans autre précaution, aux travaux récents sur les fêtes publiques du XIX^e siècle.

Une fois ces préalables admis, l'ensemble du livre consiste, je crois, à analyser pour lui-même et à comprendre en quoi réside véritablement ce « formalisme buté »⁵⁸ qui caractérise très vite les fêtes de la révolution. Donnons quelques exemples de la démarche suivie, en commençant par le chapitre consacré aux Fédérations.

Afin de discuter le modèle tracé par les chroniqueurs et historiens, qui pose le caractère neuf, unanime et spontané de la « grande Fédération », M. Ozouf rappelle le conformisme de ses comptes rendus et suggère que la fête parisienne de 1790 soit pensée comme un processus centralisé d'appropriation d'initiatives locales qui sont rapidement disciplinées. Trois étapes sont ainsi distinguées : d'abord les liesses émeutières qui accompagnent les soulèvements paysans de l'hiver 1789-1790. Elles consistent (entre beaucoup d'autres) à sortir les bancs des églises, arracher des girouettes seigneuriales, planter des maïs de révolte, obtenir du châtelain un banquet improvisé en proclamant l'égalité de tous. La bombance y alterne constamment avec la violence et l'excès. Mais même celui-ci apparaît réglé : on enlève les bancs en musique, on porte la cocarde au maire en procession, on envahit illégalement un pré avec tambour municipal en tête : « A peine née, la spontanéité émeutière trouve des formes rituelles »⁵⁹. Deuxième étape, les fêtes fédératives locales. Faites de « peurs et liesses mêlées », elles sont des actes défensifs scellés entre villes ou milices dans un langage qui hésite durablement entre union, réconciliation, pacte social, coalition, autant de propositions dont le terme Fédération ne vient que lentement à bout. Elles ont désormais un acteur central régulier : la garde nationale. Mais elles sont aussi à la fois moins neuves (on y retrouve les formes classiques des défilés, serment, banquet et feu de joie) et moins spontanées : « Applaudissements et cris éclatent désormais à point nommé »⁶⁰. Troisième et dernière étape enfin, la Fédération parisienne elle-même, aussi longuement préparée qu'elle a été attendue, et déjà encadrée dans le temps par d'imposantes marges ludiques : les « jours qui précèdent et suivent la Fédération sont pleins à craquer de divertissements et de spectacles »⁶¹.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁶¹ *Ibid.*, p. 81. Page suivante, M. Ozouf mentionne ces mats de cognac frottés de savon auxquels il faut grimper pour aller décrocher un drapeau tricolore. Et toujours la même question : en quoi le mat est-il mobilisateur ? Parce que frotté de savon ou parce que tricolore ?

Quelles conclusions peut-on tirer, pour ce qui m'intéresse, de ce rapide résumé ? L'idée essentielle que même pour ce qui concerne la Fédération, il n'y a pas table rase et invention d'une fête jamais vue. Mona Ozouf montre très bien que partout les organisateurs ont su (parce qu'ils ne savaient pas faire autrement) adosser le succès de la fête à des institutions locales dont ils savent qu'elles ont déjà connu le succès (mai, feu de joie, fêtes patronale ou corporative, reines des jeunes filles, quand ce n'étaient pas mariages, baptêmes ou processions religieuses). La scénographie évoque parfois la fête-Dieu, ailleurs le triomphe romain ou l'entrée royale : « En réalité, les organisateurs utilisent tout ce qu'ils ont sous la main »⁶².

L'hypothèse essentielle d'un préétablissement social des formes festives qui rende les cérémonies reconnaissables comme telles et ainsi potentiellement attirantes, est plus profondément travaillée encore dans le chapitre consacré à la comparaison entre deux fêtes pensées, par leurs organisateurs comme par les historiens, comme profondément antagonistes dans leurs déroulements comme dans leurs projets. Pour savoir si l'histoire politique de la révolution peut effectivement rendre compte de celle de ses fêtes, M. Ozouf confronte ainsi la cérémonie, organisée par les « patriotes avancés » de la Société des jacobins et destinée à honorer les émeutiers suisses de Châteaueux à celle, « feuillante », glorifiant le maire d'Étampes, Simonneau, victime d'une émeute dans la même année 1792. Pourquoi ces deux fêtes ? Parce que toutes deux illustreraient, chez les contemporains eux-mêmes, le modèle « à intentions politiques opposées, scénographies antagonistes »⁶³.

Or, M. Ozouf réfute cette interprétation en soulignant le « profond consensus » qui unit leurs organisateurs et commentateurs : chacun décrit celle dont il est partisan comme « le triomphe de l'ordre ». Pour asseoir sa démonstration, elle se tourne vers l'analyse des deux metteurs en scène dont on oppose généralement le point de vue esthétique : naturalisme de David (pour Châteaueux) vs allégorisme de Quatremère de Quincy (pour Simonneau). Qu'ont pourtant fait ou vu les spectateurs de ces deux événements ? Dans les deux cas, ils ont observé des emblèmes déjà consacrés par la révolution, en particulier une statue monumentale clou du spectacle ; parcouru un itinéraire à peu près identique dans Paris ; enfin entendu de semblables musiques et senti les mêmes parfums⁶⁴. Bref : les fêtes sont formellement très proches. Et l'auteur d'ajouter même un argument déflationniste intéressant quant à nos possibilités de qualifier politiquement les comportements acclamatifs des spectateurs. En effet, même durant la fête en hommage à Simonneau, on a pu entendre les cris *a priori* politiquement inappropriés (parce que Jacobins) de « vive Pétion » (maire de Paris détesté des Feuillants) ou de « vive la nation et la liberté »⁶⁵. Autrement dit, les spectateurs ne se sont pas livrés pas à une exégèse des allégories, ils n'interprètent pas des sens cachés derrière des symboles : ils acclament une statue colossale qui vaut simplement Liberté.

Comment expliquer alors ce formalisme décoratif identique ? Parce que, dit M. Ozouf, c'est l'opposition stylistique entre David et Quatremère elle-même qui n'est pas pleinement recevable. Le second prête en particulier la même « vertu pédagogique » aux fêtes que le

⁶² *Ibid.*, p. 86-87.

⁶³ *Ibid.*, p. 111-122.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 123-125.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 126.

premier ... et que tous les penseurs de la fête à l'époque : nul ne doute des capacités des cérémonies à « faire aimer ce qui est beau », à diffuser un message⁶⁶. Il y a accord partagé sur la capacité des fêtes à agir sur les âmes. Au final, David est largement aussi allégorique que Quatremère, ou celui-ci aussi (peu) réaliste que le premier. Le réalisme est dans les deux cas dans les détails et l'allégorie reste massive pour ce qui doit frapper les imaginations : les statues géantes. Autrement dit, si les deux fêtes sont « très proches l'une de l'autre », c'est d'abord parce que les metteurs en scène sont « dans l'incapacité à imaginer autre chose » et qu'ils « puisent dans un fond d'idées et d'images absolument commun ». Du reste, leur talent a été formé « aux mêmes écoles » : « ils ne savent imaginer rien d'autre que le déploiement de la symbolique néoclassique au service du mythe de l'humanité »⁶⁷. On retrouve ici l'hypothèse sociologique toquevillienne si bien documentée empiriquement par R. Chartier : tous les révolutionnaires ont lu les mêmes livres, ont été formés aux mêmes écoles, avaient les mêmes idées et habitudes (« Que la France était le pays où les hommes étaient le plus semblables entre eux »), mais tous n'ont pas fait les mêmes choix. Pour que l'accord et le désaccord politiques puissent émerger, encore faut-il que le rapport au politique comme rupture existe sous la forme d'une représentation préétablie et partagée (autrement dit, le lien social est la condition de la volonté politique, pas sa conséquence)⁶⁸.

Le livre de M. Ozouf permet ainsi de comprendre comment et pourquoi des matériaux identiques peuvent avoir des usages idéologiques opposés. Analysant la place de la violence dans les fêtes, l'auteur montre que, la plupart du temps, même l'émeute « se soumet de quelque façon à l'institution »⁶⁹. Les retournements et détournements typiques des formes carnavalesques sont utilisés par les adversaires les plus acharnés politiquement : évidemment par les sans culotte jacobins, mais aussi contre eux dans les fêtes royalistes des sections fédéralistes ou dans celles des thermidoriens (on brûle un mannequin Robespierre le 10 août de l'an VI à Blois). Parce qu'il déploie, là encore, une « rhétorique d'anciens élèves », on ne saurait donc lier le « simulacre burlesque à une intention politique définie », pas plus qu'il ne peut être seulement perçu comme le langage identifiant l'irruption des « bras-nus » sur la scène révolutionnaire. Il constitue même, pour une large part, « la politesse obligée des fêtes, la marque d'une inventivité par défaut » qui, néanmoins (mais c'est là essentiel), a l'immense mérite de permettre que « les uns et les autres puissent en définitive s'y retrouver »⁷⁰.

On pourrait poursuivre longuement encore l'énumération des éléments de la démonstration. Après avoir consacré les cinq premiers chapitres à établir la profonde continuité, d'inspiration rousseauiste, unissant intentions et formes de la fête révolutionnaire, Mona Ozouf réserve aux trois chapitres suivants l'analyse des rapports de la fête au temps, à l'espace et à la pédagogie, du moins tels qu'ils sont pensés, sous le régime de la nouveauté radicale, par leurs organisateurs. Or, que montre-t-elle en fait ?

⁶⁶ *Ibid.*, note 3 p. 126.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 128-129.

⁶⁸ Voir les chapitres 1 et surtout 4 (« Les livres font-ils les révolutions ? ») des *Origines culturelles ...*, *op. cit.*

⁶⁹ M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁰ *Ibid.* p. 154-155.

Pour l'essentiel que leurs volontés instituant viennent se heurter autant au mur des habitudes (les difficultés à imposer le calendrier révolutionnaire sont bien connues), qu'aux modalités matérielles concrètes pour mettre en œuvre certains principes idéaux (ainsi des belles pages illustrant comment le refus théorique du spectacle et l'idéal du « rien à voir » établi par les « zélés de la pure présence » cède régulièrement le pas aux privilèges organisationnels maintenus à l'allégorie et, plus encore peut-être, aux leçons explicatives - rien ne va sans dire - pour former les esprits et faire que chaque citoyen revienne de la fête plus et mieux « éclairé »⁷¹).

En soulignant l'unité profonde de la fête par delà les changements des intentions politiques affichées par leurs organisateurs, mais aussi les résistances rencontrées par les penseurs des fêtes, parce qu'ils prétendent s'adresser à des « adultes-enfants » sans mémoire ni habitudes⁷², devant leur volonté de plier les usages traditionnels aux principes nouveaux, la perspective dressée par le livre de M. Ozouf me paraît être continûment sociologique. Car ce que montre l'auteur, c'est que même dans le cas *a priori* particulier du bouleversement révolutionnaire, les formes sociales de la fête ne sauraient être pensées autrement que préétablies et s'imposant, pour que l'effervescence puisse être reconnue et investie, mais aussi décrite et commentée, à ses organisateurs comme à ses participants. Bref, la fête est une institution sociale comme une autre, au sens que Mauss et Fauconnet donnaient à l'expression :

« Sont sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par la voie de l'éducation. Il serait bon qu'un mot spécial désignât ces faits spéciaux, et il semble que le mot institutions serait le mieux approprié. Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux ? »⁷³.

On pourrait objecter ici qu'il est ni nouveau ni stimulant d'insister sur l'idée que les formes et décors des fêtes ne tombent pas du ciel, ou qu'elles ont leurs origines plus ou moins cachées ou disparues (et souvent traditionnelles, populaires voire folkloriques). M. Ozouf n'est d'ailleurs pas la seule à insister sur cet aspect. Certes à propos de l'émergence de la forme manifestante, et non plus strictement des fêtes (mais l'ouvrage montre justement combien les registres festifs et contestataires sont constamment entremêlés), Vincent Robert souligne lui aussi l'importance du préétablissement de formes connues et reconnues dans l'émergence (il faut lire : dans la possibilité qu'émergent efficacement) des manières neuves de protester. Il remarque par exemple que les cortèges lyonnais de mars et avril 1848 reconduisent les routines de la conduite faite aux partants (avec bannières et saluts en corps) ou de l'accueil triomphal. Même (nouvellement ?) parés d'objectifs explicitement « politiques » par des clubs nommément « politiques » (« Club central démocratique »), ces

⁷¹ *Ibid.*, p. 324-350.

⁷² Nulle part cette volonté ne me semble mieux illustrée que par le refus de faire porter trop tôt la cocarde tricolore aux enfants. Pourquoi ? Parce que, explique Bonnaire, on en « ferait une affaire d'habitude » alors qu'il « faudrait en faire une affaire de sentiment » : on ne dresse pas des robots, on éduque des citoyens (cité p. 318).

⁷³ Paul Fauconnet et Marcel Mauss, article « Sociologie » dans *La grande Encyclopédie*, vol. 30, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, 1901, repris in M. Mauss, *Œuvres*, vol. 3, Paris, Minuit, 1969, p. 150.

défilés conservent un aspect traditionnel de par leur parcours et leur organisation interne (musique en tête, marche en rangs et corps, discipline du cri)⁷⁴.

Tenir ce point de vue sociologique ne revient donc pas à promouvoir les vertus d'une ligne disciplinaire, et moins encore à dresser l'inventaire censément explicatif des origines oubliées des pratiques étudiées. L'opération n'a d'intérêt que parce qu'elle invite à infléchir radicalement la perspective analytique applicable aux fêtes et cérémonies, en particulier parce qu'elle a des conséquences tout à fait centrales quant au statut qu'il est possible de reconnaître aux comportements de liesse, des plus formels (pavoiser) aux plus apparemment personnels (applaudir). Elle conduit en effet à refuser de définir les attitudes politiques à partir de vécus particuliers, de sentiments dans l'expérience intérieure. Ce qui permet d'inférer le caractère « politique » du sentiment (tel qu'il apparaît dans le fréquent ajout d'adjectifs comme patriotique, national, civique, citoyen, etc.), c'est la reconnaissance d'un contexte institutionnel ou, pourrait-on dire ici, d'une situation acclamative qui met les participants en présence d'une fête et de ses décors habituels. Il faut donc retourner le problème du « frisson dans le dos » sur le modèle suggéré par V. Descombes dans sa discussion des définitions du sacré fondées sur les idées de crainte révérencielle, d'attirance ou d'effroi :

« Il est douteux qu'on puisse identifier des sentiments religieux comme tels si l'on n'a pas déjà reconnu un contexte institutionnel dans son caractère religieux. Déjà, dans le vocabulaire latin, le sacré ne fait sens que par son opposition au profane. Ce qui importe donc n'est donc pas de scruter l'expérience vécue pour en discerner la qualité religieuse, mais de distinguer les situations qui donnent lieu à des réponses de type profane de celles qui appellent une conduite de type cérémonielle ou divinatoire »⁷⁵.

Ce n'est pas le fait d'éprouver en commun qui fabrique le sentiment politique, c'est la reconnaissance du contexte festif, l'attente impatiente et excitée qui « fait du samedi soir le meilleur moment du dimanche »⁷⁶, qui appellent ou commandent une conduite de type acclamative et permettront que battements de main et cris comptent pour des applaudissements et autres vivats. Un tel retournement de perspective consistant à se demander « dans quelles circonstances une telle conduite est-elle possible sinon obligée ? » et « que faut-il que les gens connaissent et maîtrisent pour que la relation sociale de la fête s'établisse ? ». Seul celui-ci permet de comprendre comme une chose normale et cohérente la prévisibilité de l'enthousiasme, si souvent remarquée, sinon stigmatisée, dans les sources policières consacrées aux cérémonies. C'est encore une fois ce que souligne M. Ozouf en remarquant l'importance de ce « présent intemporel » dont elle fait une des caractéristiques

⁷⁴ Vincent Robert, *Les chemins de la manifestation, 1848-1914*, Lyon, PUL, 1996, p. 98 et 100. L'auteur ajoute ici que « l'aspect et la discipline de la manifestation frappèrent les observateurs, habitués à ne voir dans le peuple que désordre ». Il semble que cette habitude ait profondément imprégné les sciences sociales (voir la fameuse « psychologie des foules ») et qu'elle ne les ait pas totalement abandonnées, comme en témoigne l'insistance des protagonistes récents du « retour des émotions » en sociologie des mobilisations à démontrer combien celles-ci ne sauraient être taxées d'irrationalisme. Vieux et paradoxal débat dont l'utilité semble d'autant moins évidente que l'idée d'un ordre social surgissant tout constitué de la seule réunion désordonnée et spontanée des corps en foule apparaît fort peu consistante (sinon irréaliste) sur le plan sociologique.

⁷⁵ Vincent Descombes, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, n°175-176, 2005, p. 462-463.

⁷⁶ M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, op. cit.*, p. 78.

des programmes des fêtes révolutionnaires. Ceux-ci n'imposaient pas que les larmes coulent à un moment précis (on est là dans le cadre de l'imposture) ; ils disaient simplement, avant que la fête n'ait lieu, que les larmes coulent. Et l'auteur de noter : « Il ne s'agit donc ni d'un constat ni d'une prescription, mais d'une description normative qui inclut les mouvements de l'âme aussi bien que les dispositifs scéniques »⁷⁷. Or, loin d'être propre à la seule révolution, l'usage de ce présent intemporel reste une marque de fabrique des appels à participer et autres programmes festifs, au moins jusque dans la première moitié du XX^e siècle.

Suivant cette piste, je voudrais revenir à l'évaluation des gestes du pavoisement et de l'illumination en montrant comment la liesse peut être correctement préparée, sans que, pour autant, elle en devienne artificielle : l'orchestration locale renvoie principalement à la mise en place des cadres, matériels et cognitifs, qui ont été longuement appris et font reconnaître l'événement pour ceux auxquels il est destiné, en particulier dans ses attendus comportementaux. Et comme dans les programmes révolutionnaires, les préparations locales des fêtes reposent, au XX^e siècle encore, sur un principe d'indistinction entre décors et liesse, entre montage des dispositifs matériels et transports effervescents. Il s'agit maintenant de rejeter l'explication des cris, vivats, illuminations par la convergence des volontés et des engagements en redonnant aux fêtes leur épaisseur sociale.

Appareils festifs et souffle intérieur

Je propose de m'engager sur ce terrain en confrontant la démonstration d'O. Ihl à la question suivante : en quoi tenir les fêtes pour des institutions sociales comme les autres peut conduire à infléchir notre perception du pavoisement et de l'illumination particuliers (et au-delà de l'ensemble des comportements de liesse) ? Après avoir rappelé que les deux gestes requéraient dorénavant (parce que nouvellement républicains) une « qualité de conscience » particulière, O. Ihl s'efforce en effet de renvoyer au « for intérieur » des individus en intitulant sa section « Le dedans et le dehors » ou en jouant sur les rapports des contemporains qui indiquent, à propos de cas de refus d'éclairage, que les occupants de ces maisons ne « donnent à voir que leur aspect extérieur », dévoilant ainsi leur intériorité noire, fermée à la république⁷⁸. En miroir fonctionnerait donc l'équation inverse : « qui éclaire approuve et s'engage ». Le fait est si important qu'il contribue à poser, en rupture, dit-il, avec les lieux communs concernant la fête, un des trois principes d'analyse qu'il revendique par au terme de son introduction :

Il faut renoncer « à l'idée que la fête, c'est la rue traversée par un tohu-bohu d'enthousiasme, le fourmillement des excès et des éclats de voix, le dais de lumière dont les feux d'artifice et les illuminations recouvrent la ville. La fête, cela peut être tout autant le geste effectué, loin de la foule et des regards, pour décorer une maisonnette sur un coteau désert. C'est le spectacle que découvre, un 14 juillet, Jules Clarétie, au détour d'une escapade : un couple de paysans accroche un bout de calicot à la porte de sa demeure et livre sa croisée à la lueur d'un bout de

⁷⁷ M. Ozouf, *op. cit.*, p. 359.

⁷⁸ O. Ihl, *La fête républicaine, op. cit.*, p. 185-187.

chandelle. Non pour paraître □ nul voisin à l'horizon □ mais pour participer d'un mouvement sans nombre, illuminer un parcellaire et témoigner d'un affranchissement »⁷⁹.

L'exemple fait office de paradigme : bien plus qu'une explosion publique, la fête républicaine doit être un souffle intérieur. Souffle certes collectif, mais d'abord en pensée : un engagement conscient à la fois privé et simultané. Pourtant, et l'auteur le montre lui-même, ce n'est pas vraiment comme cela que marchent les choses du pavoisement : en fonction du monde local dans lequel ils prennent place, acceptation comme refus peuvent être des indicateurs d'engagement ou, sans doute plus fréquemment, signaler l'existence de conformismes pro ou anti-républicains, eux-mêmes plus ou moins motivés⁸⁰. Chandelles et drapeaux fonctionnent ainsi largement suivant une logique du tout ou rien : soit on habite une rue ou quartier conservateur, et personne ne pavoise, soit on habite un environnement républicain, et alors tout le monde ou presque s'y plie : « En revanche, dans un pays rouge comme la Creuse, dès 1880, près de 80% des maires et adjoints sont qualifiés de "républicains modérés ou convaincus". Là, le pavoisement et les illuminations gagnent presque l'ensemble des communes »⁸¹. L'illumination ou le pavoisement signalent donc plus l'existence d'un environnement social encadrant le geste et permettant sa reconnaissance qu'un engagement individuel. La logique explicative à l'œuvre est peut-être illustrée avec plus de précision encore quelques pages plus loin, cette fois à propos des célèbres querelles de sonneries :

« Le différend autour du clocher ne survient que lorsque les élites de la commune sont divisées entre elles. La fréquence des incidents n'est donc pas corrélée avec la situation religieuse ou politique du département. Une illustration : dans le Maine-et-Loire, les actes de contestation prennent une tournure particulièrement vive. [...] Mais, paradoxalement, le nombre de conflits y reste équivalent à ce qui est observé dans les départements réputés, eux, républicains. Comment l'expliquer ? En réalité, lorsqu'une relative osmose existe entre maire, grands propriétaires terriens et représentants de l'Église, aucun trouble n'est enregistré. Soit la fête n'a pas lieu, soit elle se réduit à quelques distributions de vivres ».

Autrement dit, là où l'arrondissement est blanc, il n'y a pas conflit parce qu'il n'y a pas fête du tout, comme dans le cas choletais en 1882 : le sous-préfet remarque fort justement qu'aucun « incident n'a pu surgir » puisque la circulaire concernant les sonneries du 14 juillet n'avait tout simplement reçue « aucune application »⁸². Disons-le autrement : voilà une illustration supplémentaire du fait que la contestation festive peut tout à fait être un témoignage de l'extension du régime bien plus que de son affaiblissement. On pourrait évidemment objecter ici qu'il n'y a pas de sens à comparer illumination et pavoisement,

⁷⁹ *Ibid.*, p. 29-30.

⁸⁰ Toutes choses égales par ailleurs, on reconnaît ici ce que la sociologie électorale a documenté comme « effet de contexte », c'est-à-dire le fait qu'une orientation politique est souvent renforcée par l'homogénéité d'un milieu social, ou encore qu'elle est sur ou sous représentée par rapport à la moyenne nationale, quelle que soit la catégorie sociale considérée, selon l'on est dans une circonscription où cette orientation est traditionnellement marquée ou, à l'inverse, faible (voir par exemple G. Michelat, « Vote des groupes socio-professionnels et variables contextuelles », *RFSP*, n°5, 1975).

⁸¹ O. Ihl, *op. cit.*, p. 187-188.

⁸² *Ibid.*, p. 206.

pratiques individuelles, à des sonneries qui, elles, relèvent d'un ordre directement collectif. Je répondrai qu'il n'y a là aucune contre-indication, au contraire. Le statut collectif des cloches permet d'éclairer la nature particulière du pavoisement : précisément comme un geste dont la caractéristique essentielle tient à sa dépersonnalisation, au fait qu'il est proclamé dans un cadre collectif où il n'est nullement exigé qu'il soit justifié ou commenté « en raison ». Autrement dit, ce serait justement un acte qui ne requiert pas expressément une « qualité de conscience » particulière (bien que rien n'empêche sa présence).

Voir dans la fête la « caisse de résonance »⁸³ des principes d'un régime ou des aspirations d'une population revient donc à se priver des moyens d'insérer l'événement dans ses appareils les plus ordinaires pour n'en faire que l'aboutissement d'une somme d'engagements privés. Or, les travaux évoqués suggèrent eux-mêmes des pistes permettant de discuter une telle perspective et de redéfinir le statut du pavoisement et de l'illumination. Je voudrais donc les suivre sur ce terrain, en prenant pour fil directeur la question, problématique, des analogies religieuses. Par delà les citations parfois peu contrôlées du vocabulaire lui-même (entre autels de la République, liturgie civique et vénération citoyenne), il est en effet d'autres utilisations possibles de l'histoire religieuse qui, à l'inverse, permettent de faire jouer une image plus conforme à la réalité des usages liturgiques des rituels et de ce en quoi ils consistent réellement pour la plus grande part des catholiques. A chaque étape, j'essayerai d'adosser la démonstration à la discussion d'exemples empiriques précis.

Les événements et leurs hommes

La première piste suggérée invite à réinterroger les processus sociaux d'apprentissage et d'expression collective des formes de la liesse. S. Hazareesingh mentionne un rapport de police nantais de 1869 commentant la procession des médaillés : « Des représentants de trente-six corporations ouvrières, bannières flottant fièrement, vinrent spontanément rejoindre la procession, qu'ils accompagnèrent jusqu'à la cathédrale »⁸⁴. On peut pourtant raisonnablement supposer que les 36 corporations ne viennent pas « spontanément », au sens où leur présence est le fruit d'un travail local de mobilisation tout à fait essentiel dans lequel l'acclamation est produite dans un cadre collectif où l'adhésion est par principe dépersonnalisée, où il n'est demandé aucun jugement individuel, seulement que les comportements attendus soient effectivement présents. Sans doute ces corporations participent-elles, comme nombre d'autres « députations » locales, au maximum de manifestations possibles, surtout si celles-ci sont prestigieuses et leur permettent de se donner à voir, de montrer leur existence et leur nombre, sans que la présence des médaillés soit nécessairement un argument central dans le fait qu'elles paradedent. Or, cette possibilité est loin d'être une pure argutie logique. Ainsi du cas de la Société philharmonique de Marennes, en Charente-Inférieure : composée de catholiques et de protestants, son représentant écrit au ministre de la Justice et des Cultes sous le Second empire pour contester à la société concurrente « dite catholique » le droit exclusif d'exécuter des

⁸³ R. Dalisson, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁴ S. Hazareesingh, *The Saint-Napoleon, op. cit.*, p. 96.

morceaux dans l'église. Dans le dossier qu'il consacre à l'affaire, le préfet écrit que « les deux sociétés se disputent l'honneur de prêter leur concours aux solennités publiques et religieuses de la commune, notamment à la célébration des cérémonies du 15 août »⁸⁵. Si les corporations, sociétés et députations participent dès qu'elles en ont l'occasion, peut-on conclure de leur présence un attachement particulier au régime ou, plus encore, aux vétérans des guerres impériales ?

Pour préciser encore les choses, reprenons ici la proposition de comparaison soulevée en débutant cette enquête : à S. Hazareesingh, qui soutient que l'entrain et l'atmosphère joyeuse du 15 août 1866 à Foix renvoient plus à la conscience de la fête nationale ou au patriotisme des habitants qu'aux marges festives organisées par les autorités, on devrait demander, au minimum, de comparer le 15 août à d'autres fêtes locales moins « politiques », à la fois dans d'autres circonstances calendaires et antérieurement au régime lui-même, pour vérifier si l'enthousiasme y est moindre ou différent. Essayons de s'y livrer en utilisant le matériel rassemblé par Paul D'Hollander dans son étude sur les manifestations extérieures du culte religieux dans le Centre-Ouest. De façon intéressante, il évoque ce type de comparaison / relativisation à propos des processions. Voici par exemple quelques uns des événements locaux marquants évoqués par l'*Almanach limousin* : une retraite aux flambeaux pour la fête de l'empereur le 15 août 1861, « spectacle nouveau à Limoges qui excite vivement la curiosité » ; un concours orphéonique du 3 juillet 1864 qui rassemble les sociétés musicales de onze départements et pour lequel les rues sont ornées de mâts vénitiens et de banderoles ; un concours régional d'agriculture en mai 1870 où sont représentés huit départements et qui voit se dérouler des « fêtes en tout genre » ; ou encore l'arrivée à Limoges le 8 juillet 1856 du 28^e régiment de ligne, de retour de Crimée, occasion d'une fête grandiose dont l'itinéraire, décoré de guirlandes de feuillage et d'arcs de triomphe, est identique à celui de la procession d'ouverture des Ostensions en 1862⁸⁶.

Que conclure de cet essai d'inventaire ? Au minimum, qu'il est difficile de démêler clairement ce qui relève du religieux, du politique et de l'économique dans l'étroit répertoire festif de la seconde moitié du XIX^e siècle. En témoignent encore les formes de certaines interdictions des processions religieuses à la fin du XIX^e siècle : ainsi à Limoges où le maire, le 13 mai 1890, interdit, sauf autorisation, « les cortèges, marches processionnelles et toutes autres manifestations » ; mais aussi à Poitiers entre juin 1896 et mai 1897, où l'édile prend trois arrêtés, dont le premier soumet à autorisation municipale les sorties publiques des « sociétés de toute nature (orphéons, sociétés musicales ou autres) accompagnées ou non de bannières ou emblèmes quelconques »⁸⁷. On peut évidemment voir dans le large éventail de l'interdiction une stratégie répressive visant aussi les démonstrations de rue socialistes. C'est bien le cas, ainsi que l'explique le préfet de Haute-Vienne qui, en 1890, évoque pour désigner la procession une « manifestation cléricale laïque, avec cortèges et réunions sur les voies publiques » à laquelle il est nécessaire de opposer « comme on

⁸⁵ AN F¹⁹ 5548, dossier cité par Paul D'Hollander, *La bannière et la rue. Les processions dans le Centre-Ouest au XIX^e siècle (1830-1914)*, Limoges, PULIM, 2003, préf. de Jean-Marie Mayeur, p. 169.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁸⁷ Cité par P. D'Hollander, *ibid.* p. 261 (AM Limoges P245) et 260.

s'opposerait à toute réunion ouvrière à l'occasion du 1^{er} mai »⁸⁸. L'étendue des groupements visés par les arrêtés a également pour objectif de contourner les stratégies développées par les catholiques pour poursuivre leurs manifestations extérieures du culte, comme en témoigne l'adresse de l'évêque de Tulle, Mgr Denéchau à ses ouailles en 1896 : « c'est pêle-mêle, en masse confuse, presque en désordre, que nous devons aller au cimetière, puisque c'est la seule liberté qui nous reste [...]. Pour ne pas tomber sous le coup de l'arrêté municipal, gardez-vous bien de marcher en ordre et sur deux rangs ; allez en foule, remplissant la rue »⁸⁹. Mais au-delà, le fait que les sociétés de toute nature puissent être visées indique bien qu'elles sont nombreuses à participer aux diverses occasions calendaires de réjouissance dans les petites communes. P. D'Hollander montre par exemple qu'à Limoges, le Second empire est le moment d'une intégration progressive et généralisée des fanfares dans les cortèges, qu'il s'agisse de ceux du 15 août impérial ou de ceux des processions des Ostensions, qui comptent une seule société musicale en 1862 contre six en 1876⁹⁰. Le phénomène semble d'ailleurs parfaitement confirmé par les comptages de R. Dalisson : bien qu'encore une fois, on n'en connaisse pas les modalités de constitution, le graphique qu'il propose montre une augmentation aussi régulière que nette de la participation des sociétés gymniques, colombophiles, vélocipédiques, enfin musicales aux fêtes impériales⁹¹.

Et l'on peut pousser la comparaison plus loin encore pour y retrouver la question des illuminations. J'en étais resté à indiquer qu'elles avaient soutenu nombre d'hommes et de régimes au long du siècle. On peut maintenant constater qu'elles étaient tout aussi nombreuses (au nombre de 2000 feux d'après le procès verbal du maire au préfet), le 29 avril 1855 dans les rues de Saint-Sauveur, Charente-Inférieure, mais cette fois pour célébrer ... le dogme de l'immaculée conception⁹², officiellement proclamé par une bulle papale au mois de décembre précédent. Et si elles disent, à l'occasion du 15 août, un apprentissage progressif de la citoyenneté, comment faut-il interpréter ce dont elles témoignent ici : un raffermissement et un affinement de la conscience religieuse des fidèles ? Disons-le autrement, pièces documentaires à l'appui : si l'enthousiasme qui les accompagne est certifié « civique » ou « patriotique » dans le cas des rapports mayoraux ou policiers, faut-il suivre les vœux des autorités religieuses en disant que, dans l'autre cas, les illuminations sont parvenues à « émouvoir saintement le peuple », comme le recommandait la *Semaine religieuse* de Périgueux en 1875⁹³ ?

Radicalisations et démotivations des comportements

Une autre piste invitant à rediscuter le statut des gestes de la liesse concerne les multiples allusions aux situations, déjà évoquées, où l'on constate que la fête de souveraineté prend appui sur d'autres institutions de proximité. Suivons encore S. Hazareesingh dans sa description des fêtes de Pertuis, Vaucluse, en 1858 :

⁸⁸ AD Hte Vienne 2V17, *ibid.*, p. 258.

⁸⁹ *Semaine religieuse* du diocèse de Tulle, 1896, p. 727, cité *ibid.*, p. 243.

⁹⁰ *Ibid.*, note 57 p. 135.

⁹¹ R. Dalisson, *op. cit.*, graphique 13 p. 252.

⁹² P. D'Hollander, *op. cit.*, p. 134.

⁹³ *Ibid.* p. 147.

« Il y eut trois jours consécutifs de fêtes : pour l'empereur le 15, avec toutes les cérémonies civiques et religieuses traditionnelles ; le comice agricole le 16, avec jeux et amusements publics, et enfin pour les anciens combattants et médaillés de la commune le 17. Toute la population de Pertuis s'associa à cet hommage, qui fut couronné par un banquet et un spectaculaire feu d'artifice. Nul doute que, pour les habitants de la commune, ce fut le troisième jour qui marqua le temps fort des festivités »⁹⁴.

La fête officielle est, ici comme souvent, accompagnée d'événements en marge, festifs ou autres, dont les autorités locales savent qu'ils maximisent les chances de succès du 15 août, en particulier parce qu'ils ne le font pas reposer sur une mobilisation d'ordre strictement intellectuelle ou « idéologique ». Ensuite, si l'on peut s'accorder sur l'effet d'entraînement possible qu'a pu impulser la présence des médaillés (en tant qu'institution de proximité ayant fait la preuve de son efficacité mobilisatrice), comment justifier la prééminence de ce troisième jour ? Pourquoi le « temps fort » ne fut-il pas le premier, consacré à l'empereur ? Pourquoi pas surtout le second, avec son comice agricole sans doute plein d'enjeux locaux et ses divertissements fort agréables⁹⁵ ? En signalant l'existence de cet autre topos des préparatifs qui consiste à anticiper la faiblesse des réjouissances en s'appuyant sur la fin des moissons, qui sur la présence d'une foire dans la ville voisine⁹⁶, l'auteur donne des arguments plaçant contre son interprétation. Bref : dans les documents présentés, rien ne permet *a priori* de donner un supplément d'importance au troisième jour. Au contraire même : l'exemple donné vient rappeler que tout organisateur un peu précautionneux saura s'appuyer sur un large appareil de réjouissances instituées localement et dont il sait qu'elles ont, par le passé et régulièrement, fait la démonstration de leur efficacité mobilisatrice. Ce faisant, il invite une fois encore à la prudence chaque fois que l'on suggère l'existence de raisons d'agir intellectuellement réfléchies ou solidement thématiques.

R. Dalisson en offre, en creux, une bonne illustration lorsqu'il évoque les cas de figure où les caisses des fêtes et cérémonies sont vides. La chose est fréquente lors des fêtes anniversaires des Trois glorieuses, sous Juillet, simplement parce que la durée des réjouissances grève des budgets déjà creusés par la Saint Philippe, le premier mai. Que se passe-t-il alors ? Et bien rien. Les fêtes sont simplement réduites, sur autorisation préfectorale, à deux voire une seule journée⁹⁷. On ne peut alors manquer de soulever la question suivante : l'absence de finances, donc de feux, de jeux, de distributions, de décors rend-t-elle finalement vain, illusoire, impossible l'investissement patriotique ou l'expression des sentiments « citoyens » ? Autrement dit la participation dépend-t-elle de la reconnaissance claire, de la part des habitants, d'une situation qui doit donner lieu à des « conduites festives » (autrement dit dans laquelle cris, vivats et applaudissements sont à la fois appropriés et attendus) ? Seule une réponse positive à cette question permet d'expliquer de façon cohérente la prévisibilité rarement prise en défaut de la liesse : c'est

⁹⁴ S. Hazareesingh, *The Saint-Napoleon*, *op. cit.*, p. 90.

⁹⁵ On perçoit bien l'importance de la manifestation lorsque l'on constate par exemple qu'à Poitiers en 1879, la procession générale de Fête-Dieu elle doit céder le pas devant le comice agricole, sous la forme d'un raccourcissement de son itinéraire (P. D'Hollander, *La bannière et la rue*, *op. cit.*, p. 172).

⁹⁶ Le maire d'Autrèche, Indre-et-Loire, invoque ainsi en 1854 le marché de Chateaurenault pour anticiper d'éventuelles remontrances préfectorales (S. Hazareesingh, *The Saint-Napoleon*, *op. cit.*, p. 110).

⁹⁷ R. Dalisson, *op. cit.*, p. 84.

parce qu'un contexte de liesse garantit le succès que celui-ci en devient aisément prévisible (et pas parce que les participants auraient été longuement dressés au vivat, moins encore parce que les prévisionnistes trichent).

En même temps, le fait que la carence en décors paraisse ici expliquer l'absence de liesse doit être questionné dans sa régularité. Il est en effet des cas où le militantisme des participants paraît bien suppléer la pénurie matérielle, positivement ou négativement. Et ce sont ces moments où les images et les instruments de la fête (bustes, feux, pavoisements divers, etc.) sont objet de fureur ou de ferveur, rageusement jetés à terre ou acclamés de larmes, qui font presque toujours office de référence obligée (et attendue) à laquelle on compare les attitudes observées. L'ensemble des travaux mentionnés soulignent, explicitement ou non, combien le modèle de l'interdépendance civique et de la citoyenneté en fête est puissamment marqué par les expériences et épreuves de la clandestinité, quand il fallait commémorer la République alors qu'elle n'était pas ou plus, autrement dit quand régnait « l'ordre sans loi d'un dévouement absolu »⁹⁸. O. Ihl rappelle la belle formule d'Eugène Plagniol, président de la Société des amis de l'égalité en 1831, qui évoque ces « souvenirs tellement sublimes qu'on craignait de les affaiblir en les analysant »⁹⁹. Peut-être s'applique-t-elle partiellement au problème qui nous occupe, tant la figure du résistant informe à l'évidence la norme festive en matière d'engagement citoyen. Il n'est pas sûr que celle-ci suffise pour autant à faire des participants aux 14 juillet des militants de la république. Le privilège reconnu aux moments de militantisme conduit en effet à octroyer un statut particulier aux comportements acclamatifs : celui d'actes de volonté décidés en pleine connaissance de cause. Or, comme le rappelle Peter Brown, il est aussi des moments où les images ne sont ni insultées ni chéries : elles peuvent alors simplement passer inaperçues¹⁰⁰, mais aussi rester l'objet de gestes, aussi obligés et attendus que démotivés, à leur endroit. La question qui se pose revient ainsi à réintroduire la chronologie dans le problème soulevé pour savoir quels sont les moments qui doivent faire référence dans l'analyse : ceux de radicalisation (y compris, évidemment, pour ce qui concerne les usages radicalisés de la routine) ou ceux de plus grande démotivation ? Il ne s'agit pas de conférer une vertu heuristique plus grande à l'ordinaire par rapport à l'exceptionnel (disons autrement : aux périodes fades sinon répressives par rapport aux moments révolutionnaires), mais de souligner qu'il n'est pas indifférent, en matière de théorie de la légitimité, que les moments de routines ordinaires soient singulièrement plus longs, temporellement, que ceux de grande radicalisation. Essayons de formuler quelques hypothèses pour l'étude du continuum radicalisation / démotivation (ou, si l'on préfère, motifs intérieurs vs prise en charge extérieure). Là encore, l'histoire religieuse apporte une boîte à outils précieuse.

⁹⁸ O. Ihl, *op. cit.*, p. 58-59.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁰ Il écrit : On aurait tort d'en conclure que, dans les moments où les images de l'empereur n'étaient ni solennellement accueillies ni détériorées, elles étaient adorées. Loin de là. On n'y faisait absolument pas attention. Sur les places publiques, elles étaient constamment en danger d'être cachées par de grands portraits de personnages plus excitants – portraits de grands acteurs de pantomime, de cochers, de combattants de fauves. Autant que je le sache, personne, en captant le regard de l'empereur sur son portrait, ne fondait en larmes « comme une trombe d'eau s'abattant d'un ciel de pluie » (dans *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002 [1982], p. 226).

Reprenons ici le dossier des cérémonies extérieures du culte catholique. Quelles sont les principales inflexions chronologiques repérées par P. D'Hollander ? Après la répression révolutionnaire, les processions reprennent sous le Premier empire et se déploient avec vigueur durant la Restauration, fortement liées à la radicalisation doctrinale et rituelle des missions d'évangélisation. En réaction, elles sont l'objet de troubles importants et d'une première vague, temporaire, d'interdictions au début de la monarchie de Juillet. La période allant de la fin du régime orléaniste à celle du Second empire correspond à une phase de reconquête puis d'âge d'or de la présence ostentatoire de l'Église dans l'espace public. Enfin, les cérémonies extérieures sont définitivement interdites en deux vagues successives par la République triomphante, d'abord dans la première moitié des années 1880, puis entre 1905 et 1912. Ce squelette chronologique n'aurait ici guère d'intérêt s'il ne s'accompagnait, concrètement, de changements importants dans le statut des décors et des gestes obligés des processions. Leur sont en effet attachées des marques physiques de respect et de révérence, en théorie imposées aux croyants comme aux non croyants, aux participants comme à ceux qui n'en sont que spectateurs. On s'attachera plus particulièrement à deux d'entre elles : d'une part un équivalent possible du pavoisement avec la pratique consistant à tendre des draps blancs sur la façade des maisons pour les sorties de la Fête-Dieu ; d'autre part le fait de se découvrir au passage d'une procession. Comment définir le statut de ces marques extérieures, et en quoi est-il ou non modifié par les transformations et pressions extérieures dont les processions sont l'objet au long du siècle ?

Au premier abord, il semble que, dès la reprise post-révolutionnaire des processions, les comportements imposés ne relèvent plus partout (s'ils l'ont été) de l'ordre d'une évidence indiscutée¹⁰¹. Ainsi, les marques extérieures de respect sont l'objet de fermes rappels à l'ordre et de condamnation en cas de manquement. En 1906 à Périgny, Charente-Inférieure, on oblige deux protestants à s'agenouiller au passage du cortège. Sous la Restauration, nombre de maires prennent des arrêtés ordonnant la tenture, alors même que le Ministère des cultes recommande une simple invitation au tapissage, et non son obligation. En 1825 en Dordogne, un médecin est encore condamné pour n'avoir pas drapé sa maison et en 1843, à Ars-en-Ré, le maire présente toujours comme une obligation incontournable le balayage des rues et les tentures. A l'inverse, dès 1838, le maire d'Angoulême demande au vicaire général local que l'Église respecte une sorte de droit à l'indifférence suite à une affaire de refus de tenture :

« Je dois vous dire que je n'ai pas lieu de penser qu'il y ait opposition ostensible. Cependant il est convenable que vous incitez le clergé à ne s'immiscer nullement dans les droits des citoyens relativement aux tentures des maisons, ou à la faculté qu'ils ont de stationner ou de circuler la tête découverte »¹⁰².

¹⁰¹ Au moins si l'on prend comme point de comparaison l'unanimité du respect pascal mesurée par les visites pastorales des XVII^e et XVIII^e siècles, puisque les réfractaires à l'obligation ne compteraient en général que pour 1% des communautés (Dominique Julia, « La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales : ordre et résistances », *La Società religiosa nell'età moderna*, Naples, Guida Editori, 1973, p. 311-433).

¹⁰² Lettre du 14 juin 1838, AM Angoulême P3, cité *ibid.*, p. 65.

Sans doute s'agit-il là d'une attitude encore rare, en particulier au regard de l'argumentation mobilisée, mais elle témoigne, au moins en ville, de l'effritement précoce du caractère socialement institué des manifestations de respect envers la religion catholique dans l'espace public. Processus que le droit avait d'ailleurs déjà formellement reconnu : suite à la plainte d'un protestant de Lourmarin condamné pour n'avoir pas blanchi, un arrêt de la cour de cassation du 20 novembre 1818 reconnaît la liberté théorique de ne pas se plier aux traditions imposées¹⁰³. Bref : dès le début du siècle, il s'agit donc bien, pour les autorités locales, « d'étendre la police de l'Église jusque dans la rue »¹⁰⁴ dans un temps où la religion catholique n'est pourtant plus protégée qu'à « l'égalité de toutes les autres religions ».

En même temps, de nombreux indices viennent témoigner du fait que les marques extérieures de respect ne sont pas encore complètement les manifestations d'une opinion comme une autre, les signes purement religieux d'un engagement en conscience. En témoignent, parmi beaucoup d'autres, l'insistance persistante de nombre d'édiles locaux à considérer qu'il est de leur devoir de rappeler, sans que cela leur pose le moindre problème, que le tapissage est une obligation, ou encore le fait que le ministre de l'Intérieur puisse écrire au préfet de Dordogne le 21 avril 1818 pour lui indiquer que l'obligation faite aux non catholiques de tendre était « une simple mesure de police ... un objet de décence et d'ordre public » et ne touchait en rien aux consciences¹⁰⁵. Comme le proclame fort justement l'Encyclopédie catholique de 1848, les processions paraissent toujours être « la manifestation sociale du culte public »¹⁰⁶. Et les obligations qui lui sont liées des marques ordinaires de politesse qui ne demandent aucune justification ni commentaire et relèvent de l'habitude collective (c'est comme cela que ça se passe) bien plus que du choix personnel et thématiquement réitéré chaque année. C'est particulièrement vrai dans le monde rural où le cadre paroissial est tout à fait central pour comprendre la prégnance de comportements unanimes parce qu'ils vont sans dire tant ils participent de la définition même de l'univers local de référence. Il faut attendre le dernier tiers du siècle pour que le catholicisme rural change de statut, abandonnant celui de « fait de mentalité » pour devenir un « fait d'opinion »¹⁰⁷. Les marques de déférence typiques des processions viennent alors désigner à la vue de tous un « chrétien, un homme qui fièrement montre ce qu'il pense » ainsi que l'énonce un placard de l'Union catholique dans les rues de Poitiers le 9 juin 1897¹⁰⁸. Mais ce statut renouvelé favorise l'égalisation des opinions : en cette même année 1897, le maire de Limoges indique qu'il autorisera la procession des Ostensions à la condition que le préfet autorise les manifestants socialistes à sortir dans la rue « avec leurs insignes »¹⁰⁹. Et il rend désormais illégitime le fait d'être contraint à la déférence. Les premières années de la République semblent être celles du déploiement de mesures coercitives pour faire respecter les obligations, mais aussi de leur dénonciation parallèle (encore que l'apparente augmentation

¹⁰³ *Ibid.*, note 61 p. 46, note 50 p. 43, p. 44 et note 57 p. 68.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁵ *Ibid.*, note 50 p. 43.

¹⁰⁶ Cité *ibid.* p. 81.

¹⁰⁷ C'est ainsi que Philippe Boutry (*Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986) décrit cette lente transformation, au long du XIX^e siècle, du statut même du catholicisme dans les campagnes.

¹⁰⁸ P. D'Hollander, *op. cit.*, p. 250.

¹⁰⁹ *Ibid.*, note 9 p. 256.

des rappels à l'ordre est peut-être un simple effet de la publicité de leurs condamnations) : les admonestations et réflexions faites à ceux qui ne se découvrent pas sont progressivement contestées et plusieurs arrêtés d'interdiction des processions sont pris au motif que « les enfants qui ne se découvrent pas au passage du Saint Sacrement sont frappés par les membres même du clergé ainsi que cela a déjà eu lieu ici » (arrêté du 16 avril 1882 du maire de Saint-Augustin, Charente-Inférieure)¹¹⁰.

Pourtant la chronologie qui mène de l'unanimité paroissiale à l'assentiment personnel n'est pas que linéaire. P. D'Hollander remarque en effet, incidemment, que la Restauration, mais aussi les débuts de la monarchie juillet comme ceux de la République sont marqués par un mouvement conjoint de renforcement doctrinal et militant et d'affaiblissement de l'universalité des manifestations extérieures. Ces variations de l'intensité apparente des engagements sont intéressantes pour la discussion parce qu'elles paraissent témoigner clairement de l'existence de (courtes) périodes où les cérémonies réussissent à se passer des appareils décoratifs quand d'autres, apparemment plus longues, économisent l'engagement des fidèles en faisant reposer la répétition de l'efficacité des sorties du culte sur le chatolement des cortèges et itinéraires. Lorsque la Fête-Dieu reprend à Limoges en 1904, son compte rendu ne mentionne la présence d'aucun décor, comme dans les premières années de la décennie 1830 où l'absence de tentures est frappante, ou encore pour la reprise de la procession du 15 août dans la ville, en 1839 seulement, toujours sans parures ni escorte de troupes. A l'inverse, à la période de routinisation des processions correspond celle d'une importante spectacularisation des itinéraires : lors de son installation à Poitiers en 1849, Mgr Pie passe sous neuf arcs triomphaux ; la période entre 1850 et 1870 est aussi celle du plus grand éclat extérieur des « dimanches blancs »¹¹¹. Guirlandes de fleurs, arches de feuillages, tentures, illuminations et chatolement des cortèges doivent alors faire reconnaître la majesté d'un contexte processionnel ou, comme le précise avec justesse la langue indigène (en l'occurrence le *Cérémonial des évêques*), « faire approprier les lieux par où il faudra passer »¹¹². Rien ne dit pourtant que cet apparent revivalisme rituel s'accompagne effectivement d'un renforcement des assentiments. On sait ainsi qu'au long du XVIII^e siècle, plusieurs indicateurs convergent pour indiquer un progressif détachement vis-à-vis des représentations et interdits religieux : diminution, dans les dispositions testamentaires, des sommes consacrées aux messes pour le repos de l'âme puis des demandes de messes elles-mêmes ; développement des pratiques contraceptives d'arrêt des naissances et hausse des conceptions prénuptiales. Or, et c'est là l'essentiel pour mon propos, ces éloignements s'opèrent alors même que le respect des devoirs dominical et pascal (assistance scrupuleuse à la messe et aux pâques sont les deux grandes réussites de la réforme catholique posttridentine) reste quasi unanime¹¹³. L'éclat des décors, l'augmentation de la participation aux processions sous la forme d'une simple assistance¹¹⁴, évidemment... le fait de se

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 124.

¹¹² *Ibid.*, p. 105.

¹¹³ Sur ces points voir les références du chapitre 5, « Déchristianisation et laïcisation », des *Origines culturelles de la révolution française*, *op. cit.*, p. 135-155.

¹¹⁴ Ph. Boutry cite le récit d'une procession de reliques pour conjurer les effets d'un tremblement de terre à Belley en 1822. L'auteur souligne l'émotion et la ferveur en notant, en creux, contrairement à ce qui semble être l'habitude,

découvrir, peuvent ainsi cacher, au milieu des fumées d'encens qui identifient si souvent le renouveau religieux du Second empire, un mouvement de démotivation par la féerie.

C'est d'ailleurs ce que semblent regretter certains clercs qui en appellent au contraire à un renforcement du rigorisme liturgique. Car ces années où les processions « rivalisent de zèle » décoratif sont aussi celles de forte augmentation des conflits à enjeux religieux¹¹⁵. Et face aux pressions républicaines ou à l'anticléricalisme rural, le clergé choisit parfois la voie de la radicalisation. Ainsi la *Semaine religieuse* de Limoges en 1864 qui appelle non seulement au respect des gestes obligés, mais suggère même que nul ne puisse rester impassible ou indifférent au contact d'une procession : « C'est à deux genoux et prosternés sur le pavé des rues qu'il faudrait l'attendre pour l'acclamer »¹¹⁶.

Dans ce cas, on le voit, l'institution tente de renforcer la profondeur des acquiescements en élevant le seuil de pénibilité des engagements individuels imposés. Dans le même temps, elle ajoute à ces recommandations d'autres changements culturels ayant progressivement contribué à faire éclater l'unanimité paroissiale, au premier rang desquels le mouvement d'homogénéisation universelle de la liturgie : développement du culte marial et des pèlerinage collectifs extra-paroissiaux ; adoption, parfois fort tardive, du rituel romain dans l'ensemble des diocèses. Les deux axes (radicalisation intellectualiste et/ou rituelle et délocalisation des pratiques) contribuent pour une large part à entériner le lent processus de « déchristianisation d'origine cléricale »¹¹⁷ dont l'épisode janséniste, par la radicalisation qu'il a imposé aux connaissances attendues des fidèles comme par son opposition aux Jésuites, a marqué la genèse¹¹⁸. Les sorties extérieures n'échappent pas au mouvement : P. D'Hollander montre ainsi que le nombre de reposoirs au long des processions a pu constituer un bon indicateur de leurs appropriations personnelles ou familiales et que, concurremment, leur limitation liturgique par l'institution (comme mesure de lutte contre les superstitions populaires) a représenté un facteur important d'affaiblissement de la popularité des cérémonies extérieures¹¹⁹.

**

Quelle comparaison peut-on établir entre ce rapide survol de l'histoire des cérémonies extérieures du culte et celle des fêtes ? Le croisement proposé invite, me semble-t-il, à

qu'exceptionnellement personne ne se contente d'assister : « Tout le monde y était [à la procession] et tous y étaient avec modestie, silence, ordre, toutes les boutiques fermées, personne ni sur la place ni aux fenêtres. Il s'en faut bien que les processions du Saint Sacrement aient été jusqu'ici accompagnées de tant de vénération » (*Prêtres et paroisses...*, *op. cit.*, p. 490).

¹¹⁵ En particulier durant les douze dernières années du Second Empire (*ibid.* p. 580).

¹¹⁶ P. D'Hollander, *op. cit.*, p. 160.

¹¹⁷ Yves-Marie Hilaire, *Une chrétienté au XIX^e siècle ? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840-1914*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1977, vol. 1, p. 279.

¹¹⁸ Voir ici Dominique Julia, « Déchristianisation ou mutation culturelle ? L'exemple du Bassin parisien au XVIII^e siècle », *Croyances, pouvoirs et société. Des Limousins aux Français. Etudes offertes à Louis Perouas*, réunies par Michel Cassan, Jean Boutier et Nicole Lemaître, Treignac, Ed. Les Monédières, 1988, p. 185-239 et Michel de Certeau, « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e) » [1973], *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1984, p. 153-212.

¹¹⁹ P. D'Hollander, *op. cit.*, p. 160-162.

écarter l'idée que la légitimité des institutions repose, dans la longue durée, sur des engagements idéologiques fortement thématiques¹²⁰. Or, c'est pourtant à travers la figure du débat intérieur, de la réflexion intime, que nombre d'études portant sur des activités « politiques » perçoivent les gens et leurs agissements : ils voient leurs enquêtés comme des citoyens engagés dont les attitudes sont des prises de position qui doivent trouver leur explication dans les actes de l'esprit (pensées, volontés, idéologies) qui les ont précédées au terme d'une (si possible) longue rumination intérieure. Postulat dont l'enracinement scientifique se mesure sans doute à l'attachement à répéter des enquêtes qui viennent inlassablement (depuis l'après guerre aux Etats-Unis) en saper les fondements en constatant ici l'incompétence, là le désintérêt (du moins mesuré à l'aune d'un citoyen parfaitement éclairé). Le travail de recherche consiste alors pour l'essentiel à exhumer des profondeurs de l'esprit, parfois dans l'inconscience des agents eux-mêmes, ces raisons plus ou moins cachées de leurs actes. On retrouve ici tout le poids du principe d'autonomie de la volonté du modèle électoral : l'idéal reste l'esprit éclairé s'ouvrant en connaissance de cause les alternatives possibles avant de trancher selon ses convictions.

Les éléments empiriques dont on dispose (ici à propos des fêtes et cérémonies) montrent pourtant que ce n'est pas vraiment ainsi que les choses se passent. Les moments d'engagements militants unanimes existent bien mais paraissent sinon rares, au moins éphémères : ils ne sont pas nombreux ces événements qui parviennent durablement à se passer de mobiliers, de décors et d'amusements (c'est pourquoi il semble si difficile de renoncer à l'idée que les « événements monstres » forment le lien social) ; ou à s'accommoder d'une entreprise prolongée de radicalisation doctrinale ou liturgique. En conjoncture routinière, les manifestations de liesse consistent pourtant en obligations gestuelles qui ont pour caractéristique fondamentale leur dépersonnalisation : il n'est jamais demandé aux « fidèles » de justifier pourquoi ils font ces gestes. La compétence à laquelle renvoie leur réalisation n'a pas ses raisons cachées, sous la forme d'idées et de connaissances, dans les têtes des individus. Elle invite seulement à comprendre comment les individus l'acquièrent, comment ils reconnaissent les moments où ils doivent l'exercer (le rôle du contexte festif est ici essentiel), comment enfin ils la mettent en œuvre avec plus ou moins d'indifférence ou de second degré.

Comme je l'ai proposé au long de cette étude, je voudrais maintenant m'efforcer d'éprouver empiriquement cette conclusion générale en montrant qu'elle permet de comprendre, au moins pour partie, l'effondrement rapide des enthousiasmes pour le 14 juillet que constatent autant R. Sanson qu'O. Ihl. Dès les années 1890 dit-il, la fête nationale n'est plus « l'ardente obligation » qu'avait pu être le 14 juillet 1880. Pourquoi ? Parce qu'elle a connu un processus de « désenchantement du principe même du rassemblement festif »¹²¹.

Il faut donc ici discuter deux choses : comment le principe du rassemblement est-il attesté ? Est-ce par son affaiblissement que meurt la mobilisation ? Commençons par la fin. La documentation présentée par O. Ihl rend à mon sens parfaitement compte de la

¹²⁰ Pour une analyse renouvelée des consentements, voir l'état des lieux programmatique dressé par Brigitte Gaïti, « Entre les faits et les choses. La double face de la sociologie politique des institutions », dans Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Riutort, *Les formes de l'activité politique. Eléments d'analyse sociologique, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, PUF, 2006, p. 39-64.

¹²¹ O. Ihl, *op. cit.*, p. 353.

démotivation de la fête nationale dès le milieu des années 1890. Et elle y parvient sans faire référence à un quelconque idéal du rapprochement. Que suggère-t-elle ? Simplement, que la fête ne peut perdurer si elle n'est pas solidement prise en charge et encadrée pour que la mobilisation s'opère efficacement. Les trois raisons évoquées vont dans ce sens : première raison, O. Ihl mentionne l'encadrement renforcé des classes ouvrières par le mouvement socialiste, qui les détourneraient de la participation (dans l'ombre gît tapi l'idéal micheletien de la spontanéité absolue de la fête : l'encadrement est bon pour les socialistes, mais la fête rêvée y perdrait son âme). Seconde raison : la diminution régulière et forte des crédits versés aux départements¹²². Là encore, cela témoigne en faveur du rôle qu'il faut reconnaître à la prise en charge : la baisse des crédits est de mon point de vue bien une cause de la démotivation, mais pas sa conséquence, alors qu'O. Ihl laisse la question ouverte¹²³. Enfin troisième raison, l'idée que l'appropriation personnelle des réjouissances serait mise en mal par la « fragilisation du pouvoir des comités de quartier » qui disposaient « d'un monopole en matière de divertissement »¹²⁴. Bref : nous sommes là dans la stricte continuité des conclusions énoncées. L'efficacité des fêtes suppose la reconnaissance, éventuellement encadrée, d'un contexte de liesse. La routine implique la prise en charge. Ce n'est pourtant pas exactement la conclusion qu'en tire l'auteur (même si l'on pourrait dire que c'est une autre façon, disons moins terre-à-terre, de dire la même chose) : « Le rêve d'une fusion fraternelle des consciences ne cesse de rendre du terrain aux impératifs économiques »¹²⁵.

Pour comprendre pourquoi Olivier Ihl réintroduit dans la démonstration des questions de conscience et de rêve, il faut revenir à ses débuts. Il diagnostique en effet l'essoufflement rapide de la fête nationale au moyen d'une superbe comparaison iconographique opposant les tableaux représentant le 14 juillet de deux peintres, Steinlen et Roll. Le premier nommé vient illustrer le dépérissement des fêtes. Il propose une œuvre réaliste où se dessine un public « disséminé et dépossédé » dont le spectacle « réside uniquement dans le plaisir de ceux qui se retrouvent, en famille ou entre voisins, pour boire, rire et danser. Comme si la sociabilité républicaine avait perdu sa capacité à ratifier l'intimité d'une appartenance ». Bref : « Que montre-t-il sinon que nulle trace de volontarisme civique ne la caractérise plus »¹²⁶. Tout est dans le « plus » : le « volontarisme civique » a-t-il été un jour autre part que dans l'esprit des promoteurs et penseurs des fêtes ? A lire O. Ihl, rien n'est moins évident. Certes la toile de Steinlen s'oppose très clairement, presque trait pour trait, à celle de Roll :

« Ce que peint Roll, c'est la pure référence d'un groupe à lui-même. C'est le pouvoir sans dehors d'une assemblée qui affirme sa force dans le mouvement même par lequel elle se déploie. C'est une fête sans extériorité ni verticalité, une fête entièrement socialisée par les règles que lui assigne sa fonction de rassemblement »¹²⁷.

¹²² *Ibid.*, p. 348.

¹²³ Voir *ibid.*, p. 353.

¹²⁴ *Ibid.* p. 350.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 346.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 335.

Roll donne précisément à voir le principe du rassemblement pour le rassemblement, il peint la « scénographie » de la souveraineté populaire qui « prend sa source dans le rassemblement des citoyens »¹²⁸. Comment expliquer une telle différence entre les deux œuvres ? Précisément parce que le peintre s'efforce de représenter un principe, ou un idéal dont O. Ihl reconnaît qu'il est très « difficile de saisir » sa réalité matérielle : ni plus ni moins que le « type d'interdépendance expérimenté par les républicains ». Commande d'Etat conforme aux attendus officiels, aux « stéréotypes d'une époque », le tableau est une « construction mythique », « moins une œuvre sur le politique qu'une œuvre politique ». Et c'est comme tel qu'il devient une source adéquate pour montrer un principe à l'œuvre. Ou, comme le dit mieux encore O. Ihl, un « miroir de l'ordre normatif » républicain¹²⁹.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 330.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 333.