

Numéro 33 - décembre 2016 Retours aux rituels
Réfléchir les rituels pendant la Révolution française

Sophie Wahnich

Résumé

Pendant la période révolutionnaire française, le rituel constitue un espace d'inventivité auquel les révolutionnaires ont recours par intuition sensible, parce qu'ils ont besoin d'apaiser leur vécu quotidien, besoin de se rassurer. À ce titre le rituel réverbère ces besoins vécus, puis fait l'objet d'une réflexivité spécifique de l'après coup. Les grandes figures de l'an II théorisent leur fonction, leur nécessité, tentent des pratiques syncrétiques en ayant le souci d'une transmission et d'une efficacité politique. Le rituel contrôle alors la température du politique, soit la réchauffe soit la refroidit, toujours pour éviter que le politique comme tel ne disparaisse. Une temporalité révolutionnaire spécifique se déploie alors. Le premier temps est celui de l'événement politique, le second celui de son apaisement par le surgissement rituel, le troisième temps, celui où une nouvelle séquence de conflictualité conduit à faire appel aux rituels ou symboles déjà créés pour produire un effet d'apaisement ou d'ardeur renouvelée, un apaisement ou une ardeur qui sont déjà installés pourrait-on dire, au second degré, c'est-à-dire en référence à un initium que le rituel vient rappeler ou réinventer. Le rituel, même s'il obéit à une forme structurelle, est alors partie prenante de luttes de représentations politiques quand le sentiment qui domine n'est pas celui de la victoire ou de la fondation stabilisée, instituée, mais plutôt celui de la fragilité des conquêtes et de leur possible réversibilité.

Abstract

During the French revolutionary period, the rite constitutes a space of inventiveness to which the revolutionaries resort by sensitive intuition, because they need to calm their daily real-life experience, or because they need to feel reassured. As such, the rite echoes these needs and then becomes the object of a specific reflexivity of afterward. The major figures of Year II theorize about their function, about their necessity, try syncretic practices with an eye to their transmission and political efficiency. The rite controls then the temperature of politics : it warms it or cools (it), always to avoid the risk that the political as such disappears. A specific revolutionary temporality can be identified. The first moment is one of the political event, the second that of its reaffirmation through ritual appearance, the third, that when a new sequence of conflicts leads to a call for rites or symbols already created to produce an effect of reaffirmation or renewed enthusiasm. That reaffirmation or enthusiasm which are already installed we could tell, at the second degree, that is in

reference to an initium which the rite comes to remind or to reinvent. The rite, even if it obeys a structural shape, is then actively involved in fights for political representation when the feeling that dominates is not one of victory or the stabilized, established foundation, but rather that of the fragility of the conquests.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2016/Wahnich>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Sophie Wahnich, 2016. « Réfléchir les rituels pendant la Révolution française ». *ethnographiques.org*, Numéro 33 - décembre 2016 Retours aux rituels [en ligne]. (<https://www.ethnographiques.org/2016/Wahnich> - consulté le 31.10.2020)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Réfléchir les rituels pendant la Révolution française

Sophie Wahnich

Sommaire

- Introduction
- Le printemps 1792, des rituels pour reconquérir le politique
 - Des banquets pour les morts et les vivants, l'a-venir républicain
 - Conjuré une violence en puissance : danser ensemble
- *Cahier central*
- Des rituels pour sortir de la terreur
 - Des rituels pour refonder une communauté des affections
 - Des rites pour fabriquer un instinct moral et politique
 - La fête de l'Être suprême : un rite commun pour permettre la liberté de conscience et de culte
- Notes
- Bibliographie

Introduction

La Révolution est réputée être un événement intempestif à juste titre, et elle pourrait sembler étrangère à la question du rituel qui *a contrario* ordonne des gestes, les stabilise, les codifie et produit un système symbolique. Or force est de constater que la ritualité est une des formes de l'agir révolutionnaire. On pourrait même affirmer que la Révolution a fait surgir une nouvelle ritualité et qu'ainsi il n'y a pas d'opposition entre l'événement intempestif et la ritualité mais au contraire une complémentarité. Les nombreux travaux sur les serments, baptêmes civiques, banquets, cultes révolutionnaires en témoignent, depuis Albert Mathiez et sa thèse sur la *Théophilanthropie et le culte décadaire* (1903) jusqu'aux travaux les plus récents sur le symbolisme révolutionnaire des prénoms [1], en passant par Serge Bianchi et sa *Révolution culturelle de l'an II, élites et peuples* (1982), mais aussi Lynn Hunt, *Politics, culture and class in the French Revolution* (1984), Michel Vovelle et son travail sur *La Mentalité révolutionnaire, société et mentalités sous la Révolution française* (1985), Maurice Agulhon, *Marianne au combat : l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880* (1979).

Mais ce qui nous préoccupe ici est moins l'institutionnalisation d'une nouvelle symbolique par les rituels que le caractère dynamique des rituels en situation politique, le rituel comme espace d'inventivité auquel les révolutionnaires ont recours sans avoir à y penser par intuition sensible, parce qu'ils ont besoin d'apaiser leur vécu quotidien, besoin de se rassurer. À ce titre le rituel est d'une réflexivité singulière, il réverbère ce besoin vécu, mais fait aussi l'objet d'une réflexivité au sens plus classique du terme. Les grandes figures de l'an II théorisent leur fonction, leur nécessité, tentent des pratiques syncrétiques de ce qui avait été inventé par les acteurs populaires avant qu'ils n'y réfléchissent plus avant comme magistrats et comme politiques soucieux d'une transmission et d'une efficacité politique. Nous voudrions de ce fait parler en termes de rites qui contrôlent la température du politique, soit la réchauffent soit la refroidissent, toujours pour éviter que le politique comme tel disparaisse. Lorsque Claude Lévi-Strauss catégorise les rites comme rites de contrôle, rites de deuil ou rites historiques dans le chapitre intitulé « Le temps retrouvé » dans *La Pensée sauvage* (2008 (1962)), il explicite dans le même mouvement la notion d'histoire froide. Il répond alors à Jean-Paul Sartre qui considère qu'il y a des peuples sans histoire, que finalement seule l'histoire chaude serait histoire. Les rites servent alors à fabriquer cette histoire froide, celle qui permet à une société de s'inventer comme permanente, voire immobile, malgré le mouvement incessant du passage du temps. *A contrario*, l'histoire chaude permettrait aux sociétés de penser leurs contradictions et de se transformer, de s'inventer elles-mêmes dans un mouvement qu'elles peuvent ou non nommer progrès. Cette histoire chaude est celle que Sartre valorise dans *Critique de la Raison dialectique* et il évoque Jaurès qui le premier à propos de la Révolution française parle de « la haute température historique » (1984 (1960) : 466).

Travailler sur les rites et rituels révolutionnaires d'un point de vue historique permet de récuser l'opposition brutale entre histoire chaude et histoire froide déjà largement mise à mal par l'anthropologie, car le processus d'intensification des conflits et des émotions qui vont avec, qui caractériserait les séquences d'histoire chaude, appelle d'une manière concomitante ce processus d'apaisement ou d'histoire froide. Mais quand la Révolution est glacée, il faut trouver des moyens rituels de la réchauffer.

L'opposition des deux régimes d'historicité pourrait ainsi à bien des

égards n'apparaître en période révolutionnaire que comme un artefact théorique que l'expérience pratique vient récuser en doute.

La ritualité elle-même devient intempestive, elle est inventée pour répondre à la violence de l'événement, elle vient le symboliser, le stabiliser, le réfléchir, lui donner une réverbération plus supportable que l'événement lui-même. Elle permet ainsi à ceux qui l'agissent d'apaiser l'angoisse surgie de l'événement. L'hypothèse qui guide ce travail est que le rituel est partie prenante d'une institutionnalisation civile de la politique, c'est-à-dire d'une nécessité vécue de faire surgir des institutions civiles là où l'événement politique pourrait venir disloquer la société du fait d'une conflictualité qui confine à la guerre civile. De fait la conflictualité politique intense du moment révolutionnaire fait en effet rôder un danger sur les acteurs et sur la socialité qui peut se déchirer. La ritualité qui s'invente avec l'invention d'institutions civiles nouvelles vient prévenir ce danger, le border. Il s'agit à la fois de calmer le temps et de métaboliser l'inouï. C'est vrai dès mai et juin 1789, où le bras de fer entre le tiers état et les deux autres ordres du royaume fait osciller les députés du Tiers de la plus grande exaltation au plus grand découragement [2]. Le serment du Jeu de paume peut ainsi être interprété comme un geste qui dit à la fois la dimension radicale de l'événement politique et une dimension rituelle. En effet, ce serment est non seulement un affront fait aux ordres du roi mais l'affirmation d'une sacralité politique alternative à celle de ce roi divin qui dispose alors de la violence des armes. Mais c'est aussi un geste qui appartient au registre d'une ritualité déjà là, récemment resymbolisée en amont dans le tableau fameux de David, *Le Serment des Horaces*, et pourrait-on dire recyclé dans l'événement même. On pourrait dire que le rituel est en lui-même une réflexivité du politique avant de devenir lui-même objet de réflexivité.

C'est particulièrement vrai pour cet événement du serment du Jeu de paume, immédiatement pris en charge par le fameux tableau inachevé de David [3]. Le serment représenté devait alors devenir symbole de l'unité nationale par le geste unanime de ceux qui l'avaient prêté. Le tableau est supposé constamment rappeler cette union et devait de ce fait être installé dans la salle des séances de l'Assemblée.

Or c'est bien connu, les divisions politiques rendirent caduque le projet du tableau. Pour autant cette ritualité du serment ne cessa d'être répétée dès qu'il s'agit d'unité à consolider. Les fédérations sont de hauts lieux de prestation de serment, qu'elles soient de village à village, de ville à ville, ou lors de la fête de la fédération du 14 juillet 1790. Mais le serment du Jeu de paume fit lui-même l'objet d'une institution friande de rituels. Une société du serment du Jeu de paume organise des pèlerinages à Versailles au Jeu de paume et vient ritualiser les louanges faites aux députés qui agirent cette gestuelle car la fondation de la promesse alors formulée est toujours à renouveler. Pas de tableau possible, il était trop tôt pour figer l'unité nationale, mais une ritualité pour dire la valeur de l'engagement initial des députés qui ne cessera d'être rappelée quand ils seront tancés ou menacés pour avoir abandonné leur devoir à l'égard du peuple.

Je voudrais de ce fait prendre cette notion de réflexivité des rituels comme possibilité d'observer une temporalité révolutionnaire spécifique. Le premier temps est celui de l'événement politique, le second celui de son apaisement par le surgissement rituel, mais ce qui nous importera ici, c'est aussi un troisième temps, celui où une nouvelle séquence de conflictualité conduit à faire appel aux rituels ou symboles déjà créés pour produire un effet d'apaisement ou d'ardeur renouvelée, un apaisement ou une ardeur qui sont déjà installés pourrait-on dire au second degré, c'est-

à-dire en référence à un *initium* que le rituel vient rappeler ou réinventer. Dans tous les phénomènes de ritualisation politico-civile révolutionnaire se joue ainsi une dialectique de l'invention et de la permanence, de la perte et de la transmission, finalement de l'histoire chaude et de l'histoire froide.

Pour analyser cette réflexivité des rituels et leurs enjeux théoriques et pratiques, je vais m'arrêter sur deux moments spécifiques où la conflictualité a été si intense qu'il y a des déchirures à réparer et de l'ardeur à retrouver.

Ainsi le moment post-terreur tricolore. Après la fusillade du Champ-de-Mars du 17 juillet 1791, il faut à la fois retrouver du courage et reconquérir des lieux du politique sans cesser de valoriser la permanence du fait révolutionnaire et de la vie des révolutionnaires. Cela me permettra de montrer comment s'intriquent et se réfléchissent rites de contrôle, rites de deuil et rites commémoratifs.

Le moment post-terreur de l'an II. Espoir et désespoir sont alors difficiles à partager et Saint-Just affirme en effet que « ceux qui survivent aux grands crimes sont condamnés à les réparer » (2004 : 763). Il évoque une « Révolution glacée ». J'aimerais montrer que la réflexivité sur les rites est alors aussi une réflexivité sur la nature du monde politique à faire venir, là encore à l'articulation des trois grands modes du rite, rite de contrôle, de deuil et de commémoration.

Le printemps 1792, des rituels pour reconquérir le politique

Une série d'événements rituels vient ponctuer le printemps et le début de l'été 1792 [4]. Trois ont retenu mon attention car ils permettent de repérer cette réflexivité inventive du rituel en révolution et ils convergent dans ce que j'appelle une reconquête du politique par le mouvement populaire révolutionnaire : 25 mars, 15 avril et 20 juin 1792.

En effet, ce politique avait été perdu depuis la fusillade du Champ-de-Mars du 17 juillet 1791, la répression tricolore et l'amnistie du 14 septembre 1791.

La loi martiale avait alors permis de violemment réprimer les pétitionnaires républicains qui réclamaient que le roi fuyard soit jugé. L'amnistie fit oublier cette répression et ainsi la mémoire du conflit politique ouvert par la fuite du roi et une demande de justice qui aurait pu conduire à une République.

Le mot recouvrait alors l'idée, d'une part qu'on pouvait se passer de roi, et d'autre part qu'on devait rétablir l'égalité entre citoyens déclarés actifs ou passifs dans la Constitution de 1791. Cette dernière n'avait été ratifiée qu'au prix de cette double amnistie de septembre, amnistie des traîtres, amis de Bouillé, amnistie des révolutionnaires réclamant justice le 17 juillet et subissant les balles de La Fayette, chef de la garde nationale. Les morts et les blessés tombés au Champ-de-Mars avaient enveloppé d'un voile d'effroi la politique révolutionnaire.

Dans l'après-coup de ce sombre événement, Robespierre avait alors malgré tout défendu dès sa ratification une Constitution à faire progresser en prenant appui sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Ce texte selon lui offrait les ressources pour aller vers plus de justice et de liberté. C'est grâce à cette Déclaration que la politique et un art d'en faire pourraient être reconquis.

La bataille s'engagea à l'Assemblée législative, dans l'espace public et dans les tribunaux, et en mars, les jacobins obtiennent des ministres dits

« patriotes », c'est-à-dire issus de leurs rangs face aux feuillants. C'est cette victoire qui est fêtée le 25 mars 1792.

Des banquets pour les morts et les vivants, l'a-venir républicain

Il s'agit d'un événement à trois facettes : une déambulation dans la ville de Paris, un banquet qui est le fondement de la réunion, puis après le banquet, le baptême d'une enfant, avec autour de son berceau toutes les bonnes fées de la Révolution. Un nouveau banquet de baptême.

Cette fête fabrique alors un mélange de rites commémoratifs, de rites de deuil et de rites de contrôle.

La déambulation traverse les lieux encore pleins des événements qui ont mis en évidence la conflictualité du peuple avec son roi. Ainsi « Le rendez-vous était à la *Halle neuve*. On s'est rendu de là aux Champs-Élysées, lieu du repas, au son des tambours et de la musique, et précédé du bonnet de la liberté, porté sur une pique aux couleurs nationales. Une gaîté franche et vive, un abandon fraternel ont présidé à cette fête qu'aucun désordre n'a troublée [5]. » Or la déambulation, en reprenant le parcours qui conduit aux Champs-Élysées, commémore deux moments fondateurs de ce lien du peuple avec son roi, lien noué et dénoué. Noué lors des journées d'octobre, les femmes de la Halle conduites par Théroigne de Méricourt et Reine Audu étaient passées par les Champs-Élysées avant de rejoindre Versailles. Lorsque le cortège revint avec le roi, ce passage fut également obligé. Théroigne joue un rôle important et relaté dans cette fête du 25 mars 1792, elle fait le lien entre les femmes du faubourg et celles qui comme elles revendiquent de porter les armes dans la guerre qui s'annonce du fait de la fuite du roi et de la volonté des émigrés de reconquérir la France par la guerre. Or quand le roi après sa fuite est ramené à Paris, il arrive également par les Champs-Élysées entre deux haies de gardes nationaux crossés en l'air, et dans le plus grand silence. Choisir cet emplacement c'est ainsi rappeler une conflictualité spécifique et de hauts faits révolutionnaires, mais aussi sortir de ce silence. Les tambours, la musique, la gaîté franche sont autant de manières de dire que le lieu est désormais réinvesti autrement, loin de l'effroi alors ressenti. Il s'agit désormais de fêter la vie.

À ce titre le banquet, comme lieu de commensalité partagé, réinvestit les formes rituelles des mariages et des enterrements, où sont fêtés les passages rituels de la vie, où l'on renoue avec la vie immédiatement après que le mort n'est justement plus parmi les vivants.

Ce banquet permet de fêter une victoire, l'obtention d'une série de ministres patriotes jacobins en lieu et place des feuillants monarchistes, mais permet aussi de dire que le sentiment d'effroi et de deuil produit par l'enchaînement des événements politiques depuis la fuite du roi peut désormais laisser place à l'a-venir. Le rite contrôle ainsi la circulation des émotions, évoque et révoque une certaine dose de négativité et accueille la vie et la vie politique nouvelle. Il s'agit d'une reprise du mouvement arrêté par l'effroi, et de ce fait ce rituel du banquet est aussi rite commémoratif de la fondation révolutionnaire.

La notion de banquet civique [6] exprime déjà une telle intrication où prendre un repas en commun au nom d'une nouvelle forme de civilité politique fonde l'amitié et la fraternité qui unit les convives. Le banquet civique associe « la partie de campagne et le pacte social » [7] puis les déplace dans l'univers urbain. Le déplacement n'est pas dénué de conséquences, car les convives évoluent alors dans un espace éminemment politisé comme nous venons de l'expliquer et sont eux-

mêmes des représentants de la vie politique.

Pour retrouver l'ardeur il faut ainsi évoquer ces fameux hauts faits, et pour les évoquer il s'agit de réunir ceux qui les ont agi.

« Hier, il y eut un grand banquet civique auquel se trouvèrent une foule de vainqueurs de la Bastille, d'habitants du faubourg Saint-Antoine, de forts de la Halle, de membres de l'Assemblée nationale et de la société des amis de la Constitution » [8]. Ce repas du dimanche est bien à la fois célébration et commémoration. Célébration des ministres patriotes et du courant politique qu'ils incarnent à l'Assemblée et dans les clubs, commémoration de la prise de la Bastille incarnée par ses vainqueurs, célébration enfin du peuple incarné par le faubourg Saint-Antoine et les forts de la Halle qui évoquent également les grandes journées révolutionnaires. Le banquet rassemble les éléments multiples et métonymiques du peuple souverain sous toutes ses figures subjectives et sous tous les actes mêmes de la souveraineté : la violence souveraine des combats, le débat politique dans les clubs, la fabrique de la loi en débat d'Assemblée.

Certes, il y a là quelque chose de bon enfant et il est évident que ces acteurs sont ceux qui peuvent se réjouir de la victoire patriote, mais le récit met en scène une seconde fois. Il met en valeur ce qui a été réfléchi en amont, et à ce titre, ce banquet civique témoigne bien d'une réflexivité des rituels. Une fête politique réussie en ce moment de la Révolution doit être d'abord une fête de la vie, car chacun sait que la Révolution est un événement qui fait côtoyer les plus grands dangers, qu'on ne peut être révolutionnaire dans l'épargne de la mort, et cette expérience de la mort reçue est alors très proche, il faut la conjurer. Mais une fête politique est une fête des victoires politiques et cela aussi doit être mis en scène, les héros vivants comme les héros morts doivent être à la table du banquet. Les vainqueurs de la Bastille figurent ainsi la partie pour le tout, ils sont ceux qui sont restés vivants, mais les héros morts d'un événement héroïque fondateur en fait les accompagnent. L'art du rituel révolutionnaire est de savoir ainsi associer plusieurs fonctionnalités du rite, rites de contrôle, historique et de deuil, en fabriquant un réglage à la fois minutieux et souple. L'événement qui vient clore le banquet témoigne de cet art consommé et permet de s'assurer qu'il ne s'agit pas le 25 mars d'une réjouissance improvisée. Certes dans l'économie de la représentation à l'œuvre, il pourrait s'agir de le faire croire, alors que si peu de choses sont laissées au hasard.

Il s'agit d'un baptême, le baptême d'une petite fille nommée Pétion-Nationale-Pique. Drôle de nom pour une enfant. « La femme d'un tambour de ce faubourg était accouchée la veille. Le mari se trouvait à la fête ; on n'a cru pouvoir mieux la terminer qu'en assistant au baptême de l'enfant : c'était une fille ; elle a été baptisée par M. Fauchet évêque du Calvados et vainqueur de la Bastille ; elle a été tenue sur les fonts baptismaux par M. Thuriot, député, et aussi vainqueur de la Bastille, et par Mlle Calon, fille de M. Calon, député. La petite fille a été nommée Pétion-Nationale-Pique ; et son père a prêté le serment civique en son nom. Un drapeau de la Bastille et le bonnet de la liberté étaient sur les fonds, et des airs patriotiques ont été joués pendant toute la cérémonie qui a fini par un repas fraternel, donné par M. Santerre, président de la fête, au père, au parrain, à la marraine et à plusieurs autres patriotes » [9].

Le rituel du baptême convoque comme le banquet tous ceux qui peuvent agir désormais pour que la vie soit cette fête déjà républicaine par sa ferveur populaire égalitaire. Le renouveau, c'est-à-dire l'enfant, vient du peuple des faubourgs et symbolise l'engagement ardent. La figure du tambour manifeste le sens du sacrifice et la compétence à maintenir

l'ardeur, sollicitant le corps par des rythmes. Toute manifestation de rue où battent les tambours est une bataille symbolique et physique.

Le baptême religieux est ici effectué par une figure éminente du Cercle social qui fait le lien entre religion catholique traditionnelle et révolution. Non seulement Fauchet est un vainqueur de la Bastille mais la pétition du Champ-de-Mars est réputée avoir été rédigée au Cercle social, ses journaux avaient été censurés l'été 1791.

Les parrain et marraine, comme députés, représentent la nation. L'enfant ne s'appelle pas Marianne. Mais si Pétion est hommage rendu au nom de l'homme qui incarne la fidélité républicaine, il était le 17 juillet au Champ-de-Mars, si la République doit se confondre avec la nation souveraine et si, pour se protéger elle doit s'armer de piques, on comprend que ce prénom étrange est une métaphore de l'attente républicaine évoquée par cette fête. L'enfant bénie, pleine de promesses, repose à la fois sur l'évocation de *l'initium*, le drapeau de la prise de la Bastille comme bon présage fourni par ces bonnes fées penchées sur son berceau et sur un symbole nouveau imposé par les jacobins proches de ce nouveau ministère : le bonnet de liberté qui était déjà là dans le cortège de la matinée. Cette enfant est un pont tendu entre le passé glorieux et un futur capable d'accomplir la promesse révolutionnaire. La journée finit par un nouveau repas fraternel où le porte-parole du faubourg Saint-Antoine, le brasseur Santerre, surgit comme nouvelle figure paternelle et philanthrope.

Ainsi sous la figure de la femme accouchée et de la naissance d'une fille, s'achève le deuil du pacte social républicain.

Conjurer une violence en puissance : danser ensemble

Le 15 avril 1792 consiste aussi en une déambulation, où il s'agit de reconquérir un lieu important du politique, le Champ-de-Mars endeuillé par la fusillade. C'est le point d'aboutissement d'un long parcours qui reprend celui qui avait conduit les Parisiens à la pétition signée sur l'autel de la patrie le 17 juillet 1791. Il faut retourner sur les lieux du crime et cela le jour où l'on fête cette fois la Liberté et les Suisses de Châteauneuf libérés par un retournement de l'amnistie scélérate. Cette fois, elle sert d'argument pour reconnaître le caractère révolutionnaire de ceux qui avaient été injustement incriminés par La Fayette et Bouillé, et qui sortent ainsi des galères de Brest. Ce sont David, Marie Joseph Chénier, Théroigne de Méricourt, Hion, Tallien et Collot d'Herbois qui avaient déposé une pétition auprès de la commune de Paris réclamant une fête en l'honneur des soldats de Châteauneuf peu après le 25 mars. David comme peintre du serment est déjà un maître de cérémonie visuelle, Marie Joseph Chénier offre ses talents de poètes à la discursivité révolutionnaire, Collot d'Herbois est un homme de théâtre et Théroigne de Méricourt fait le lien entre octobre 1789, le 25 mars et le 15 avril.

Fêter la « Liberté » ancienne et à venir sous la figure de la résistance juste. Il s'agit aussi de se réapproprier le Champ-de-Mars, lieu symbolique du politique, lieu sacré non seulement parce qu'on y a prononcé des serments en juillet 1790, mais aussi parce que La Fayette y a fait verser le sang du peuple en juillet 1791. La fête commémore ses martyrs, ceux du jour, les Suisses de Châteauneuf, mais au-delà, tous ses martyrs morts pour la liberté, même ceux dont on n'ose pas ouvertement parler. L'esprit de la fête se nourrit de l'image des morts pour la cause de la République du 17 juillet 1791.

L'un des enjeux de cette fête est de dénoncer la cruauté du despotisme et d'affirmer l'humanité du peuple souverain à l'œuvre.

Cette cruauté refusée est mise en scène sous la figure de deux cercueils. « Un sarcophage en l'honneur de Desilles et des gardes nationaux de Metz, un autre sarcophage en l'honneur des infortunés soldats de Châteaueux, que Bouillé a immolés à sa rage, des trophées formés avec les chaînes des quarante victimes dont la délivrance était l'occasion de cette fête, enfin tels sont les principaux objets qui se sont offerts tour à tour aux yeux d'une foule immense de spectateurs, et qui tour à tour ont fait naître des idées douloureuses ou consolantes, attendrissantes ou fortes, mais qui toutes rendaient la liberté plus chère, le despotisme plus odieux [10]. » Il s'agit de pleurer toutes les victimes du despotisme, y compris celles qui dans l'événement se sont trompées ou ont été trompées par les « satellites des despotes ». Les émotions qui sont produites dans cette esthétisation des reliques sont composites dans leur expression mais ont bien une visée commune : produire un rejet violent du despotisme, un amour de la Liberté.

La fête se nourrit aussi d'une conviction forte, l'événement endeuillé est une fête rassemblant hommes, femmes et enfants dansants. Il ne faut pas renoncer à cette manière de faire de la politique. *Le Moniteur* évoque « une musique ravissante tantôt écoutée dans un silence religieux tantôt interrompue par des danses variées, irrégulières mais dont le désordre même était rendu plus piquant par l'accord fraternel de tous les cœurs [11]. »

Lorsque *Le Patriote français* rend compte de la fête du 15 avril, le Champ-de-Mars est bien un élément clé du récit, but de la promenade et lieu du rituel à accomplir. « On est parti du faubourg Saint-Antoine à 11 heures du matin et l'on n'est arrivé au Champ-de-Mars qu'à sept heures du soir [12]. » La manifestation publique se transforme alors en cérémonie attendue : « Cependant le champ de la fédération et l'autel de la patrie étaient couverts de citoyens et de citoyennes qui attendaient avec impatience l'arrivée du cortège. Bientôt de vifs applaudissements, de nombreuses acclamations l'annoncèrent, et il s'avança majestueusement, vers l'autel auguste où fut juré le pacte fraternel qui unit tous les Français [13]. » Ainsi la fête du 15 avril a consisté à organiser un défilé symbolique de la présence du peuple libre à lui-même, et une cérémonie qui invente les gestes rituels d'un culte civique rendu à une divinité païenne : la Liberté arc-boutée à un texte sacré, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. « La table de la Déclaration des droits y fut déposée ; on rassembla à l'entour tous les signes, tous les emblèmes, tous les drapeaux qui ornaient la marche [14]. » Ces emblèmes représentent des absents. Des figures tutélaires de grands ancêtres et d'amis glorieux : « les bustes de Voltaire, de J.-J. Rousseau, de Sydney et de Franklin » ; les peuples amis : « les drapeaux anglais, américains et français » ; la révolution provinciale : « des bannières et des inscriptions précédant chaque groupe, 83 bannières sur lesquelles on lisait les noms des 83 départements », les symboles de l'événement fondateur : « les clefs et le drapeau de la Bastille, des pierres de cet antre du despotisme [15]. » La cérémonie acquiert ainsi une valeur non seulement nationale mais également universelle. Elle retrouve des gestes qui appartiennent autant à l'antique religion romaine qu'à la religion catholique : « Des parfums furent brûlés et expièrent... mais gardons-nous de rappeler des souvenirs déchirants, et que cette journée ne fasse couler que des larmes de joie [16]. »

Dans le récit de l'événement festif est ainsi signifiée la fin d'un tabou par prétérition. Il s'agit bien de rappeler les souvenirs déchirants du Champ-de-Mars pour mieux affirmer que la cérémonie en éloigne la présence, qu'elle les inscrit dans un passé que l'on commémore au moment même

où l'on célèbre la liberté présente. « Le char de la liberté fit le tour de l'autel, et les airs retentirent des louanges de cette unique divinité des Français. » Le troisième temps de la fête s'ouvre enfin. « La nuit mit fin à cette cérémonie, alors commencèrent des danses et des farandoles, égayées encore par des chants civiques. » Il est l'expérience physiquement éprouvée d'une transgression par répétition des gestes de joie, de danse et de chants dans un lieu endeuillé et désormais restitué par tout ce cérémonial à ceux qui y ont lutté pour la liberté. Ce troisième temps consacre le Champ-de-Mars comme lieu anthropologique de la politique où être citoyen à part entière est une fête. La fête est le lieu où chacun trouve une place et joue son rôle indispensable à l'articulation de la vie politique et de la vie comme telle. On retrouve ici les ordonnancements, l'autel, la place publique avec ses possibilités, ses interdits et ses prescriptions aux contenus social et spatial, dans cette articulation spécifique de l'historique, un futur espéré, un présent investi et un passé commémoré. Les mêmes gestes accomplissent ou évoquent ces trois temps de l'histoire, une histoire devenue plénitude. Le temps de la fête nocturne est celui de la commémoration par les corps et celui de la célébration par ces mêmes corps de l'espérance à nouveau présente. Cette fête nocturne reste dans l'espace de la ritualité civique où c'est l'immanence des corps en liesse et réunis qui est en tant que telle offrande à la Liberté divinisée. On retrouve la fête comme pacte social.

La journée du 20 juin 1792, où successivement des pétitionnaires plantent un arbre de la liberté, manifestent à l'Assemblée et pénètrent dans le château des Tuileries, est aussi une cérémonie de la puissance souveraine populaire. Mais désormais les ministres patriotes ont été renvoyés et la guerre déclarée. Ce 20 juin 1792, la violence latente est bien plus présente. On demande au roi de lever ses véto sur les décrets qui doivent protéger la Révolution et aux législateurs d'appuyer cette demande, voire de la réaliser sans le roi. Or dans cette journée révolutionnaire sont aussi associés les rites de contrôle avec l'arbre de la liberté planté avec ses racines, gage de vie et du futur de cette Liberté chérie. Il est alors rite d'apaisement avant un défilé où il s'agit de faire savoir que si le peuple n'est pas entendu, il reprendra le glaive de la loi et fera usage du droit de résistance à l'oppression. Le défilé qui se déploie à l'Assemblée rassemble huit mille personnes et dure trois heures. Or dans ce défilé comme dans les déambulations urbaines du printemps sont mêlés hommes, femmes, enfants, gens armés de fusils et d'autres de piques et autres armes de peu. Les tambours rythment la marche. Ici encore il s'agit de laisser la violence en puissance, d'attiser l'ardeur et de la retenir. Il s'agit ainsi de danser la politique pour faire savoir où réside la souveraineté mais aussi pour faire savoir que personne ne souhaite une sortie du politique qui se caractériserait par le débordement d'émotions dissolvantes.

La ritualisation permet de border ce mouvement émotif, de le canaliser tout en le rendant effectif et visible. C'est alors la mémoire du Jeu de paume et du 14 juillet qui est rappelée, la mémoire du pacte scellé entre les représentants et le peuple par la promesse du serment, par le désir populaire de prendre les armes pour défendre l'Assemblée et le travail révolutionnaire. « Ce jour rappelle au peuple l'époque mémorable du 20 juin au jeu de Paume, où les représentants du peuple affligé se sont réunis et ont juré à la face du ciel de ne point abandonner notre cause, de mourir pour la défendre. Rappelez-vous, Messieurs, ce serment sacré et souffrez que le peuple, affligé à son tour, ne se demande si vous l'abandonnez » [17]. « Le peuple est debout prêt à venger la majesté nationale outragée. Ces moyens de rigueur sont justifiés par l'article 2

des droits de l'homme "résistance à l'oppression". Quel malheur cependant pour des hommes libres qui vous ont transmis tous leurs pouvoirs de se voir réduits à tremper leurs mains dans le sang des conspirateurs. [...] Forcera-t-on le peuple à se reporter à l'époque du 13 juillet, à reprendre lui-même ce glaive et à venger d'un seul coup la loi outragée, à punir les coupables et les dépositaires pusillanimes de cette même loi ? Non, Messieurs, vous voyez nos craintes, nos alarmes et vous les dissiperez [18]. »

Fête civique commémorative, acte politique et rite de contrôle sont ainsi indissociables. Les rituels politiques révolutionnaires élaborent alors un travail sur la temporalité où un passé glorieux et courageux est point d'appui d'un futur à faire advenir. Tout ceci bien sûr a été mûrement réfléchi en amont et l'on nous dit que « Monsieur Santerre se donne beaucoup de mouvement pour tout ordonnancer [19] ». Le défilé politique est devenu une danse ordonnancée au son des tambours, danse ponctuée de moments immobiles et silencieux où il s'agit de faire entendre par le silence « la majesté nationale outragée [20] ». Là encore le silence ménagé dans ce rite politique n'est pas sans rappeler celui qui avait accueilli le retour du roi, le 20 juin 1791.

Cahier central



ill. 1
Fête célébrée en l'honneur de l'Être suprême, Le 20 Prairiale l'an 2. me de la Rép. : Le véritable Pretre de l'Être suprême, c'est la Nature... [s.n.] Paris, 1794

eau-forte, col. ; 31,5 x 26 cm

<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40250295x>



ill. 2
Invocation à l'Être suprême, faite à la fête du 20 prairial, & prononcée au haut de la montagne élevée par le peuple d'Auxerre, par Maure, représentant du peuple dans les départements de Seine & Marne & de l'Yonne

[de l'impr. de Louis Fournier, impr. du département de l'Yonne] Auxerre, 1793

<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37235445k>

Fête célébrée en l'honneur de l'Être suprême, Le 20 Prairiale l'an 2 [...]
(ill. 1),

Invocation à l'Être suprême, faite à la fête du 20 prairial [...]
(ill. 2).



ill. 3
[Serment des fédérés au cours de la Fête de la Fédération, le 14 juillet 1790 à [s.n.] (Paris), 1802
Paris]

[s.n.] (Paris ?), 1790

<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40252675w>



ill. 4
Fédération générale faite à Paris : le 14 juillet 1790 : [estampe]
Berthault, Pierre-Gabriel (1737-1831) (graveur) ;
Prieur, Jean-Louis (1759-1795) (dessinateur du modèle)

<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40248668v>

Serment des fédérés au cours de la Fête de la Fédération, le 14 juillet 1790 [...] (**ill. 3**),

Fédération générale faite à Paris : le 14 juillet 1790 [...] (**ill. 4**).

Des rituels pour sortir de la terreur

Des rituels pour refonder une communauté des affections

Au lendemain de la lutte des factions, le 26 germinal an II, Saint-Just (2004 : 763) affirme que « ceux qui survivent aux grands crimes sont condamnés à les réparer ». Les grands crimes sont ceux qui ont détruit les rapports entre êtres humains, une certaine civilité qui rend les sociétés vivantes et habitables, qui fabrique ce que Saint-Just nomme une « communauté des affections » faite du penchant des hommes à se chercher par affinité et à fonder des liens d'amitié, d'amour, de fraternité, d'hospitalité. Sans confiance civile, les hommes se fuient et ne peuvent plus penser qu'ils sont libres parce qu'ils font lien, ils finissent par croire que les autres sont toujours des obstacles à leur liberté. Ainsi commence le règne de la guerre de tous contre tous, le règne de la peur.

En 1793-1794, il convient toujours de contrôler la manière dont circulent certaines émotions qui fondent le corps social et d'autres qui peuvent le dissoudre. Mais si la navigation révolutionnaire du moment 1792 devait se faire dans le maintien d'une bonne ardeur et donc dans cet effort de contrôle nécessaire d'une circulation d'émotions ni trop chaudes, ni trop froides, au printemps de l'an II, c'est la sensibilité glacée qui doit être réchauffée comme on réchauffe un corps qui pourrait mourir de froid. La lutte des factions et les lois de contrainte de la terreur qui en ont découlé ont conduit à l'atonie inquiétante d'une société déchirée. Il faut remettre de l'ardeur et de la croyance là où la lutte contre les ennemis de la Révolution a produit de l'égoïsme et de l'indifférence, un véritable repli social et politique.

Or la première compétence mise à mal par la lutte des factions est la compétence sensible de distinction entre le juste et l'injuste, la distinction entre les lois oppressives et les lois libératrices. Certains ont nommé résistance à l'oppression un pur désir de séparation de l'intérêt général au nom de l'intérêt particulier : « qu'on mette de la différence entre être libre et se déclarer indépendant pour faire le mal » demande Saint-Just (2004 : 764). De fait, les mœurs ont ainsi été corrompues et cela a conduit au fédéralisme civil : « un fédéralisme où chaque commune s'isole d'intérêt. C'est ce qui arrive en ce moment, chacun retient ses denrées

dans son territoire, toutes les productions se consomment sur le sol, il faut empêcher que chacun s'isole de fait » (Saint-Just, 2004 : 1137). Le 23 ventôse il affirmait déjà : « l'immoralité est un fédéralisme dans l'état civil, par elle chacun sacrifierait à soi tous ses semblables, et ne cherchant que son bonheur particulier, s'occupe peu que son voisin soit heureux et libre ou non » (Saint-Just, 2004 : 692). Là serait la défaite de la résistance à l'oppression : l'indifférence. Le 26 germinal, Saint-Just reprend : « Le fédéralisme ne consiste pas seulement dans un gouvernement divisé, mais dans un peuple divisé. L'unité ne consiste pas seulement dans celle du gouvernement, mais dans celle de tous les intérêts et de tous les rapports des citoyens. Vous êtes des bêtes féroces, vous qui divisez les habitants d'une république, et tracez un mur semblable à celui de la Chine autour de toutes les peuplades ! Vous êtes des sauvages, vous qui isolez la société d'elle-même [...] Bientôt les Français n'auraient plus parlé la même langue. Il s'est fait depuis quelque temps peu de mariages éloignés ; chaque maison était pour ainsi dire une société à part » (Saint-Just, 2004 : 749).

Les grands acteurs révolutionnaires sont d'ailleurs comme le corps social sujets alors à des accès de découragement intenses. « Vous avez voulu une république, si vous ne vouliez point en même temps ce qui la constitue, elle ensevelirait le peuple sous ses débris, [...] une république ne peut reposer que sur la nature et sur les mœurs » déclare Saint-Just (2004 : 659).

Les rituels qui sont alors imaginés dans les institutions républicaines de Saint-Just visent effectivement à refonder les mœurs et la communauté des affections. Il faut ritualiser les sentiments moraux. On retrouve cette ambition dans le culte décadaire, ou religion des devoirs de l'homme qui organise une série de fêtes qui portent sur ces sentiments moraux de l'échelle la plus intime à l'échelle de la patrie.

Dans le décret à l'article VII, on trouve parmi les fêtes à célébrer les jours de décade les fêtes suivantes : « À l'Amour de la patrie. - À la Haine des tyrans et des traîtres. - À la Pudeur. - À l'Amitié. - Au Courage. - À la Bonne Foi. - Au Désintéressement. - À l'amour. - À l'Amour conjugal. - À l'amour paternel. - À la Tendresse maternelle. - À la Piété filiale. - Au Bonheur. »

Le lien filial et des générations entre elles est ainsi extrêmement valorisé. C'est à nouveau autour d'une ritualité de la vie que le contrôle des émotions s'organise. Il s'agit de partir des émotions les plus fondatrices de la cellule de base de la société, la famille, pour ensuite toucher les liens intrafamiliaux avec l'amitié, puis les liens au sein d'un peuple politique, pour finir en fait sur les sentiments qui concernent les régimes politiques et cet espace de la patrie. Ce dernier est lui-même déterminé par les régimes politiques puisque selon Saint-Just (2004 : 456), « où il n'y a point de lois il n'y a point de patrie ». Cela le conduit *in fine* à affirmer que la patrie est le lien fabriqué par le partage des mêmes lois justes, qui fondent ce qu'il appelle encore une « communauté des affections » (Saint-Just, 2004 : 977). Ces différentes fêtes refonderont ainsi cette communauté des affections.

Ces événements rituels doivent se dérouler dans chaque communauté d'habitants, ou commune à qui il revient de les organiser en suivant le calendrier collectif déterminé par la République.

S'agit-il de « fixer la quantité d'esprit ou de substance spirituelle dont on permettra la libération » (Lévi-Strauss, 2008 (1962) : 811) dans différents centres « totémiques » établis par les ancêtres en divers points du territoire tribal ? Il faut déplacer quelques termes et je pense que l'hypothèse est intéressante. Si le culte est pensé dans sa dimension

locale et qu'il revient à chaque communauté politique et civile conçue alors comme le lieu de la souveraineté effective – car lieu où se déroulent les délibérations qui doivent conduire à critiquer en amont et en aval le travail législatif –, souveraineté qui revêt un caractère sacré pendant la Révolution française, alors l'assemblée locale est une sorte de centre totémique. À ce titre ils sont particulièrement bien répartis sur le territoire national avec 36 000 communes.

S'agit-il d'une quantité d'esprit ? Si l'on prend au sérieux la question des émotions politiques en tant qu'elles produisent et sont l'effet d'un investissement symbolique qui permet aux individus d'avoir foi dans leurs actes, alors oui. Il s'agit bien par des gestes spécifiques de redonner à la puissance émotive toute sa place, aux investissements symboliques une régularité organisée qui produira cette ardeur et cette foi qui manquent alors aux révolutionnaires épuisés.

Cependant Saint-Just élabore plus particulièrement les rituels liés à l'amitié. Car pour lui une communauté d'habitants est bien une communauté d'amis ; à ce titre déjà une communauté des affections. Une communauté de citoyens amis qui aiment les lois qu'ils se sont données, les protègent de leur vigilance, inventent leur mode de vie indépendant localement. Il rappelle Lycurgue : « Il ne faut pas diviser ses amis » (Saint-Just, 2004 : 580).

L'amitié prend alors un caractère public et sacré puisqu'elle est déclarée chaque année dans le temple au mois de ventôse, et que celui qui ne croit pas à l'amitié ou qui n'a pas d'amis est banni. Cette sacralité est signifiée également dans une proximité amicale qui engage jusqu'à la mort : « les amis sont placés les uns auprès des autres dans les combats », « ceux qui sont restés amis toute leur vie sont enfermés dans le même tombeau » (Saint-Just, 2004 : 1103), enfin les amis portent le deuil les uns des autres et préparent les obsèques les uns et des autres, sont tuteurs des enfants en cas de divorce ou de mort du père.

Ce lien pourtant peut être rompu mais pour des raisons explicables, l'amitié est un engagement public « si un homme quitte un ami, il est tenu de rendre compte au peuple dans le temple, des motifs qui le lui ont fait quitter » (Saint-Just, 2004 : 1103). Enfin ce sentiment social crée une responsabilité commune : « Si un homme commet un crime, ses amis sont bannis » (Saint-Just, 2004 : 1103).

Pour Saint-Just, un groupe d'amis est ainsi collectivement responsable des actes de chacun. L'amitié produit ainsi par une responsabilité réciproque une nécessité de vertu réciproque, et à ce titre Saint-Just fait bien de l'amitié une institution civile qui fabrique cette réciprocité nécessaire pour que le lien horizontal soit solide sans qu'on ait besoin de recourir à des lois de contraintes externes. Mais alors, c'est l'institution civile elle-même qui est devenue contraignante.

Cette réciprocité contraignante n'est pas sans rappeler la réciprocité qui fonde la résistance à l'oppression et le devoir d'insurrection dans la déclaration de 1793.

L'amitié telle que définie par Saint-Just serait la garantie de la résistance à l'oppression, qui était elle-même garantie contre l'oppression des gouvernements. À ce titre la communauté des affections permettrait d'aller au-delà de la déclaration des droits de 1793. C'est bien parce qu'on sait désormais que les suffrages ne suffisent pas pour avoir de bons représentants et de bonnes lois, que la résistance à l'oppression peut être falsifiée, qu'il faut de telles institutions civiles. On comprend ainsi mieux la radicalité de l'exigence assortie de publicité, et de bannissement, l'amitié est l'institution civile par excellence.

Des rites pour fabriquer un instinct moral et politique

Lorsque Robespierre prépare le décret du 18 floréal an II, il organise autour de l'Être suprême une religion nationale où il s'agit de reconnaître l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme et de faire de cette reconnaissance (et non pas de cette croyance en conscience), le fondement d'une pratique vertueuse et sociale, « la pratique des devoirs de l'homme » (art. 1 et 2). Dans le même décret, il reformule la liberté de culte pleine et entière [21]. Enfin, il pense à soigner, en bon médecin magistrat, ses ouailles déchirées par tous les fanatismes ou philosophismes intransigeants : les fêtes politiques et civiles nombreuses sont des antidotes à la mélancolie. Mais le décret du 18 floréal vise en même temps à donner des outils politiques aux Français pour qu'ils ne soient pas victimes d'enthousiasmes manipulés.

Robespierre souhaite refonder une intuition morale et politique quasi infaillible.

« La nature a mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur, qui le force à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef-d'œuvre de la société serait de créer en lui pour les choses morales un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal ; car la raison particulière de chaque homme égaré par ses passions n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaquée par l'amour-propre de l'homme [22]. » Cet instinct sûr qui doit permettre de juger sans hésitation une situation politique et morale n'est pas seulement inné ou naturel. Désormais Robespierre pense qu'il doit être socialement construit et entretenu. Si le peuple est bon, il peut être égaré par ses propres passions ou par les discours passionnés des autres, des « méchants ». Il évoque ce 18 floréal, les corrupteurs, ceux qui « allèrent chercher dans les esprits et dans les cœurs tout ce qui sert d'appui à la morale, pour l'en arracher et pour y étouffer l'accusateur invisible que la nature y a caché » (Robespierre, 1958 (1794) : 158). Des instincts univoques et immuables seraient produits par l'acculturation festive. Pour réussir, cette acculturation doit adopter une scénographie expressive qui rende sensible le sens des valeurs politiques et noue les générations entre elles.

Ce sont les rites commémoratifs qui eux ne sont pas distribués dans les fêtes décadaires mais aux jours anniversaires des grands événements qui permettront de mettre en scène l'héroïsme révolutionnaire, de le monumentaliser de manière à donner des exemples et du courage aux générations qui n'auront pas connu l'événement révolutionnaire. « Formez des institutions civiles, les institutions auxquelles on n'a point pensé encore : il n'y a point de liberté durable sans elles. Elles soutiennent l'amour de la patrie et l'esprit révolutionnaire même, quand la Révolution est passée. C'est par là que vous annoncerez la perfection de votre démocratie » affirme Saint-Just (2004 : 763).

L'article VI du décret du 18 floréal propose des fêtes commémoratives qui contribuent à cette transmission. « La République française célébrera tous les ans les fêtes du 14 juillet 1789, du 10 août 1792, du 21 janvier 1793, du 31 mai 1793. » Là encore le processus d'organisation revient à chacune des communautés d'habitants mais dans un choix de dates déterminé par le national et son regard porté sur la Révolution. Ces dates changeront en thermidor et peu à peu la remise en question de l'événement révolutionnaire ira même jusqu'à faire douter du bien-fondé de fêter le 14 juillet. La fabrique des héros tutélaires est ainsi l'objet d'une attention aiguë et toujours inachevée. D'ailleurs pour Saint-Just, il

s'agit d'inventer des dispositifs qui n'ont pas encore été pensés pour pouvoir maintenir la liberté. Chez lui le pouvoir de l'imagination sensible est en effet associé au refus des modèles : « Ne méprisez rien, mais n'imitiez rien de ce qui est passé avant nous : l'héroïsme n'a point de modèle » (Saint-Just, 2004 : 763). Si les révolutionnaires ont la mémoire de la grandeur romaine liée à sa liberté politique, c'est bien pour eux une liberté monumentale, mais plutôt qu'un modèle, elle est une audace à reconquérir dans le présent révolutionnaire. On pourrait parler, pour une telle transmission qui refuse l'identification avec des maîtres passés, d'une transmission sans totalisation. Pour Saint-Just, la France à son tour pourrait alors jouer ce rôle de « passeur » de liberté, en ayant maintenu la sienne. De la même manière lorsque la diachronie est prise en charge par des rites de deuil qui permettent, dans les termes de Lévi-Strauss, de « reconvertir en ancêtres des hommes morts », les révolutionnaires considèrent que le panthéon des héros n'est pas un ensemble achevé mais au contraire qu'il s'élabore avec le temps. La Déclaration de 1793 affirmait qu'une « génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures ». C'est bien un esprit immuable qu'il s'agira de maintenir mais non un récit clos.

Les fêtes décadaires consacrent également ce lien intergénérationnel entre le passé, le présent et le futur. Ainsi tous les âges de la vie seront fêtés : « À l'Enfance. – À la Jeunesse. – À l'Âge viril. – À la Vieillesse. » Mais c'est la conversion imaginable de sa vie en vie héroïque qui donne sens à l'immortalité de l'âme. La postérité renvoie au récit qui sera fait sur les aïeux, les bienfaiteurs, les martyrs et les héros. Dans la liste des fêtes on trouve en effet : « À nos Aïeux. – À la Postérité. – Aux Bienfaiteurs de l'humanité. – Aux Martyrs de la liberté. – À la Gloire et à l'Immortalité. – À l'Héroïsme. »

Enfin ce qu'on appelle les grandes valeurs révolutionnaires sont également objets de fêtes décadaires et c'est sans doute là qu'il s'agit d'être inventif pour fabriquer l'instinct voulu par Robespierre : « À la Liberté et à l'Égalité. – À la Vérité. – À la Justice – À la Frugalité. – Au Courage. – À la Bonne Foi. – Au Désintéressement. – Au Bonheur. »

La fête de la jeunesse a perduré après thermidor et a laissé des archives qui permettent de saisir comment ces fêtes sont conçues comme processus de chaînage des générations, fêtes de la vie et de contrôle de la puissance vitale. Les pères sont invités à instruire les fils qui pourraient à leur tour instruire leur progéniture, et ainsi de bouche à oreille entretenir non seulement un savoir sur le passé, mais une piété indissociablement filiale et patriotique. Or dans la fête de 1797, c'est un poème de 1792, qui avait servi à galvaniser les jeunes gens qui partaient au combat en septembre 1793, qui est encore utilisé. Il avait été imprimé à 25 000 exemplaires par la commune de Paris, pour être donné à chaque jeune citoyen volontaire qui partait aux frontières. Dans ce poème recyclé après thermidor, un père exhorte son fils à venir assister au spectacle de cette fête de la jeunesse, et l'événement devient, dans les mots de ce père, un rite de passage. L'enfant devient un jeune homme en prêtant serment de servir la patrie et ainsi de répondre au désir de son père.

Dans tes regards brille une flamme,
Qui plaît à mon cœur paternel ;
Ouvre les yeux, fixe ton âme
Sur ce spectacle solennel.
C'est à l'autel de la patrie
Qu'il faut consacrer tes quinze ans ;
Et c'est là que, l'honneur te crie
D'apporter tes premiers serments [23].

Ce père fait de cet événement double, articulant l'histoire collective et l'histoire familiale, le prétexte pour évoquer la nécessité de la transmission de père en fils, de génération en génération. L'autel de la patrie sur la place à Orléans est le lieu du passage du témoin, pour une filiation prise à la fois dans l'Histoire et dans une généalogie spécifique.

Si d'une belle, honnête et sage,
Tu sais un jour te faire aimer,
Le nœud sacré du mariage
Est le seul que tu dois former :
Mais à l'autel de la patrie
Courez tous les deux vous unir
Que jamais votre foi trahie
N'ordonne au ciel de vous punir.
Dans cette chaîne fortunée
Si tu deviens père à ton tour,
Pour premier don, si l'hyménée
Accorde un fils à ton amour ;
Offre à l'autel de la patrie
Ce fruit heureux de ton lien
Dans ton cœur, c'est elle qui crie
Qu'il est son fils comme le tien [24].

Le rituel est ainsi ici autant de religion civile, qu'une affaire affective privée - les liens entre un père et un fils - qu'une affaire anthropologique - la transmission a partie liée avec la parenté, la filiation. Elle est enfin une affaire immédiatement historique. En effet, le spectacle solennel auquel le fils est convié commémore très explicitement le 9 thermidor devenu, en lieu et place du 14 juillet, l'événement fondateur des républicains du directoire. Et ironie de l'image, la gravure qui accompagne l'hymne montre un fils paresseux qui a du mal à se lever pour répondre au désir de son père...

La fête de l'Être suprême : un rite commun pour permettre la liberté de conscience et de culte

Avec le culte de l'Être suprême, ce ne sont plus les cultes des sentiments sociaux et politiques qui sont alors nécessaires mais un culte faisant tenir ensemble les segments d'une société divisée. Divisée politiquement puisqu'elle délibère et met en scène le conflit en permanence, divisée religieusement car la Révolution n'a pas adopté de religion nationale, et que la déchristianisation violente a déchiré les catholiques révolutionnaires et mis en danger la liberté de conscience et de culte. Il faut donc à la fois réaffirmer cette liberté de culte, ce que fait le décret du 18 floréal an II, et instituer une religion civile qui fasse office de religion

nationale, c'est le fameux culte de l'Être suprême. Le décret évoque une fête à « l'Être suprême et à la Nature ». Le *deus sive natura* de Spinoza semble là en filigrane, les athées pourront préférer la nature à Dieu et nous allons voir que ce dernier ne tient pas une place si important dans le rite inventé.

Là aussi il revient aux municipalités de l'organiser, c'est-à-dire que chaque commune fabrique son rite. Certes, il y a le modèle parisien mais chaque citoyen propose des hymnes, des poèmes, des saynètes, des scénographies de fête, des musiques... La couverture financière des frais se fait localement grâce à des donateurs, des entrepreneurs qui travaillent gratuitement pour que la fête soit réussie [25]. On assiste ainsi à une dissémination sur le territoire d'une fête commune dans sa ritualité synchronique mais multiple dans ses formes inventives localement.

Il s'agit ainsi de ne pas imposer une forme mais d'inciter à produire une multiplicité de formes qui garantissent une unité d'investissements symboliques primordiaux à ce moment.

Le 20 prairial a lieu dans toute la France la fête de l'Être suprême sur le modèle réinventé chaque fois de la scénographie confiée à David à Paris.

À Paris la fête se déroule en deux temps. Aux Tuileries, le peuple rejette l'athéisme, puis au Champ de la Réunion, il reconnaît l'Être suprême et célèbre son adhésion à la Révolution.

La journée débute par des détonations d'artillerie, la ville est parée de guirlandes de fleurs et de drapeaux tricolores. Les Parisiens se rendent de leurs sections au jardin national (Tuileries). Un amphithéâtre doit recevoir les conventionnels présidés depuis le 16 prairial par Robespierre [26]. À droite et à gauche de l'amphithéâtre occupé par la Convention, se trouvent plusieurs groupes d'enfants, d'hommes, de vieillards et de femmes. Les enfants sont couronnés de violettes, les adolescents de myrte, les hommes de chêne, les vieillards de pampre et d'olivier. Les femmes tiennent leurs filles par la main et portent des corbeilles de fleurs. Les conventionnels portent un bouquet de fleurs, de fruits et d'épis de blé.

Le président de la Convention fait un discours en l'honneur de la nature et de son auteur puis enflamme les figures d'allégories négatives, l'athéisme, l'ambition, l'égoïsme et l'hypocrisie, pour laisser apparaître la sagesse. Après un discours contre les vices antirépublicains, l'assemblée se met en marche vers le Champ de la Réunion (Champ-de-Mars).

Le cortège était composé de corps de cavalerie, d'infanterie, de musique, de tambours et de différents groupes d'hommes et de femmes des sections comme dans les fêtes de 1792. En tête de la Convention marchait son président, Robespierre. Au Champ de la Réunion, on avait construit une montagne sur l'ancien autel de la Patrie. Un arbre de la liberté en surmonte le sommet. La Convention s'installe sous ses rameaux, et de chaque côté de la montagne se placent des musiciens et les groupes de femmes, d'enfants, de vieillards, comprenant deux mille quatre cents individus choisis par les quarante-huit sections de Paris. L'hymne chanté a été écrit par Théodore Désorgues après que Chénier a été récusé. À un signal donné, les adolescents tirent leurs épées et jurent, dans les mains des vieillards, de défendre la patrie ; les femmes élèvent leurs enfants dans leurs bras ; tous les assistants lèvent les bras vers le ciel, et les serments de vaincre se mêlent aux hommages rendus à l'Être suprême. Après cette scène, accompagnée du roulement des tambours et des salves de l'artillerie, le cortège retourne au jardin des Tuileries, et la fête se termine par des jeux publics.

Cette fête semble ainsi rassembler des souvenirs et des imaginaires apaisants, fédérations, baptêmes civiques, cortèges civiques, hymnes et

serments rituels. La fête syncrétique reprend des symboles et des motifs qui ont circulé de 1789 à 1794 et n'est éloignée ni des fédérations avec ses serments et ses démonstrations d'arme, ni de la fête de la Raison avec sa montagne et son flambeau. Dans sa facture de grande promenade civique et de prise de possession du Champ-de-Mars, elle rappelle de bons et de graves souvenirs, la Fédération, la fusillade du 17 juillet 1791, la fête du 15 avril 1792. Elle n'est pas de ce fait d'une nouveauté forte, mais elle refonde effectivement la communauté civique. Les adresses de félicitation et d'adhésion ont été très nombreuses. Les Français semblent soulagés de sortir d'un conflit religieux incessant en adoptant ainsi un culte civique. Comme pour le culte de la Raison on ne peut imputer au seul pouvoir incitateur le succès de la fête et l'adhésion populaire. Elle semble ancrée dans un désir de refaire unité apaisante malgré les déchirures religieuses et politiques. De fait la question de l'Être suprême comme tel n'est finalement pas si présente dans cette fête où l'on retrouve les ingrédients des fêtes décadaires plus qu'un culte rendu à une puissance tutélaire. La fête est celle de l'immanence des révolutionnaires. Si dieu il y a, il reste caché [27] et c'est bien le peuple et la voix du peuple qui le rendent présent.

La réflexivité des rituels comme la théorie sur le rôle attendu des rituels, qui est à proprement parler une véritable réflexivité sur les rituels pendant ces moments révolutionnaires, sont un art de faire avec l'ardeur et l'atonie politique pour maintenir un cap d'investissement symbolique du politique nécessaire en république démocratique. Mais cette réflexivité ne conduit pas à n'investir que des objets politiques, c'est en réfléchissant la ritualité civile et les affects civils que les acteurs fraient un chemin au politique surtout quand celui-ci a déchiré la société et qu'il faut fabriquer de la réassurance. C'est aussi en réfléchissant la ritualité religieuse chrétienne et antique que des scénographies donnent forme à la cité réunie et vivante, une cité consciente de sa puissance souveraine. Les gestes et les symboles choisis sont ainsi constamment rejoués, réinvestis, réverbérés. Ils conduisent à fabriquer des effets d'apaisement car le connu est bien sûr souvent apaisant, mais le réinvestissement dans un mouvement de grande liberté dans chaque commune conduit aussi à animer les situations d'un désir d'invention. La réflexivité joue ainsi un double rôle, permettre le recyclage infini des symboles et gestes hérités ou inventés en amont de l'événement festif présent, permettre le renouvellement de l'agencement de ces gestes. Peut-être est-ce là ce qui caractérise le rituel révolutionnaire : doser savamment la réassurance par la répétition du même et l'appétence par cette réinvention permanente.

De fait l'analyse de la réflexivité des rituels croise la fête comme contexte récurrent. Même si elles seules ne monopolisent pas la ritualité politico-civique qui s'est alors déployée, elles sont un lieu électif des rituels révolutionnaires. Travailler sur les rituels politiques fait revenir l'objet fête comme cela fait revenir la fonctionnalité des rites de deuil, commémoration et contrôle, fait revenir l'histoire froide et l'histoire chaude non pour accuser la frontière qui les séparerait mais pour la rendre bien plus poreuse, voire inutile en temps révolutionnaire. Or cette porosité vient aussi récuser en doute un partage trop bien établi entre la fête révolutionnaire spontanée supposée chaude et la fête révolutionnaire instituée, supposée plus froide.

Les grands travaux scientifiques historiques sur la fête révolutionnaire datent de la fin des années 1970 et du début des années 1980. Or l'imaginaire scientifique oppose alors la fête de rébellion et la fête de fondation, le temps bref révolutionnaire et les formes festives comme

structures traditionnelles finalement peu sensibles au fait politique, ou encore les fêtes combatives spontanées des révolutionnaires incertains à l'invention fondatrice des révolutionnaires victorieux. C'est vrai dans les deux grands livres qui paraissent en 1978, celui de Rosemonde Sanson, *Les 14 juillet, fête et conscience nationale, 1789-1975* (1976), et celui de Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799* (1976). Mona Ozouf insiste sur une lecture de la fête très structurale, très formelle, qui efface le politique, mettant sur le même plan des fêtes qui à mon sens s'affrontent et pour le faire ne choisissent pas exactement le même agencement du répertoire de gestes. Quant à Michel Vovelle, dans son ouvrage également de 1976, *Les Métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, il traque la dialectique du temps court et du temps long, insistant sur les effets sur le temps long du moment révolutionnaire qui a malgré tout imprimé sa marque politique sur la structure qui de fait ne reste donc pas inchangée. Le travail que je viens de proposer, s'il est plus proche de celui de Michel Vovelle que de celui de Mona Ozouf, propose de réinvestir une fête qui pour être révolutionnaire n'est ni de rébellion, ni de fondation, mais travaille à faire et défaire ce que l'adversaire politique cherche à imprimer dans les cœurs, par l'art justement de faire la fête et de la ritualiser. C'est donc comme lutte de représentations politiques et non comme structures que la fête devient intéressante pour qui travaille sur les émotions, les rituels et le politique. Or ces luttes de représentations sont menées parce que le sentiment qui domine en révolution n'est pas celui de la victoire ou de la fondation stabilisée, instituée, mais plutôt celui de la fragilité des conquêtes et de leur possible réversibilité [28]. Alors les gestes empruntent au connu, à l'institué pour fabriquer du neuf, sans que ce soit trop inquiétant, on fait la fête pour se rassurer et pour réparer des blessures, on fait la fête pour espérer ou démontrer, plus que pour triompher.

Si « faire la fête » suppose toujours un « faire » qui est un « savoir-faire » inscrit dans des formes précédentes, l'agencement des formes, des sons, des gestes n'est jamais préétabli mais toujours réinventé. L'écriture de la fête est bien une écriture révolutionnaire au sens où l'entendait Roland Barthes dans *Le Degré zéro de l'écriture* (1993 (1953) : 185) : « Il y a donc dans toute écriture présente une double postulation : il y a le mouvement d'une rupture et celui d'un avènement, il y a le dessin même de toute situation révolutionnaire, dont l'ambiguïté fondamentale est qu'il faut bien que la Révolution puise dans ce qu'elle veut détruire l'image même de ce qu'elle veut posséder. » Le palimpseste de ce qui vient immédiatement après dans le texte du critique, pourrait être celui-là : on pourrait dire que les fêtes révolutionnaires portent à la fois « l'aliénation de l'Histoire et le rêve de l'Histoire : comme Nécessité, elles attestent le déchirement des langages, inséparable du déchirement des classes : comme Liberté, [elles sont] la conscience de ce déchirement et l'effort même qui veut le dépasser ». La fête révolutionnaire est « une imagination avide d'un bonheur » des gestes, elle se « hâte vers un langage rêvé dont la fraîcheur, par une sorte d'anticipation idéale, figurerait la perfection d'un nouveau monde adamique » où les langages ne seraient plus aliénés, et où le temps suspendu deviendrait, malgré tout, rassurant.

Notes

[1] Une bibliographie quasi exhaustive réalisée par Raphaël Bange, Serge Bianchi et Pierre-Henri Billy est parue sur le sujet dans les *Annales historiques de la Révolution française*, octobre 2000, p. 139-151.

[2] C'est ce que démontre Timothy Tackett, dans *Par la volonté du peuple, comment les députés sont devenus révolutionnaires* (1997).

[3] Sur ce point voir Philippe Bordes (1983).

[4] Pour de plus amples développements sur cette configuration politique, je renvoie à Sophie Wahnich (2008).

[5] Récit donné par *Le Patriote français*, journal réputé brissotin, l'une des composantes alors du Club des jacobins et restitué dans *Le Moniteur universel*, tome 12.

[6] Sur la fonction politique et festive du banquet républicain et dans un esprit comparatif on pourra lire Olivier Ihl (1994).

[7] Sur les fondements de cette correspondance, nous renvoyons à Jean Starobinski, (mai 2002).

[8] *Le Patriote français*, 960, p. 349.

[9] *Le Patriote français*, 960, p. 349.

[10] *Le Moniteur universel*, tome 12, p. 138 et suivantes.

[11] *Le Moniteur universel*, tome 12, p. 138.

[12] *Le Moniteur universel*, tome 12, p. 138 et suivantes.

[13] *Le Moniteur universel*, tome 12, p. 138 et suivantes.

[14] *Le Moniteur universel*, tome 12, p. 138 et suivantes.

[15] *Le Moniteur universel*, tome 12, p. 138 et suivantes.

[16] *Le Moniteur universel*, tome 12, p. 138 et suivantes.

[17] *Archives parlementaires*, tome 45, p. 417.

[18] *Archives parlementaires*, tome 45, p. 417.

[19] *Archives parlementaires*, tome 45, p. 419.

[20] *Archives parlementaires*, tome 45, p. 419.

[21] Et ce, conformément au décret précédent du 18 frimaire an II.

[22] Bibliothèque nationale, 8°, Le38 787.

[23] *Journal des débats et des décrets*, volume 51, p. 112.

[24] *Journal des débats et des décrets*, volume 51, p. 112.

[25] Sur la fête de l'Être suprême, on consultera Smyth (2013), Wahnich (2012).

[26] Il occupe de ce fait une place symbolique prépondérante comme Hérault de Séchelles le 10 août 1793.

[27] Dans la tradition du dieu caché janséniste étudié par Lucien Goldmann (1955).

[28] À ce titre nous récusons en doute la vision proposée par Frank Laidié dans sa thèse *Fêtes et manifestations publiques en Côte d'Or pendant la Révolution française*, qui date de 1999 et qui a été publiée en 2005 aux Presses universitaires d'Aix-Marseille. En juriste il ne retient que la dimension proprement institutionnalisée de la fête révolutionnaire.

Bibliographie

AGULHON Maurice, 1979. *Marianne au combat : l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*. Paris, Flammarion.

Archives parlementaires, tome 45, p. 417 et 419.

BANGE Raphaël, BIANCHI Serge et BILLY Pierre-Henri, 2000. « Bibliographie », in *Annales historiques de la Révolution française*, p. 139-151.

BARTHES Roland, 1993 (1953). *Le degré zéro de l'écriture*, in *Œuvres complètes*. Paris, Seuil, p. 185.

BIANCHI Serge, 1982. *La Révolution culturelle de l'an II, élites et peuples*. Paris, Aubier.

BORDES Philippe, 1983. *Le Serment du Jeu de paume de Jacques-Louis David. Le peintre, son milieu et son temps de 1789 à 1792*. Paris, Réunion des musées nationaux.

GOLDMANN Lucien, 1955. *Le dieu caché*. Paris, Gallimard.

HUNT Lynn, 1984. *Politics, culture and class in the French Revolution*. Berkeley, University of California Press.

IHL Olivier, 1994. « Convivialité et citoyenneté. Les banquets commémoratifs dans les campagnes républicaines de la fin du XIXe siècle », in CORBIN Alain, GÉRÔME Noëlle, TARTAKOWSKY Danielle (dir.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*. Paris, Publications de la Sorbonne, p. 137-157.

Journal des débats et des décrets, volume 51, p. 112.

LAIDIÉ Frank, 2005. *Fêtes et manifestations publiques en Côte d'Or pendant la Révolution française*. Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2008 (1962). « Le temps retrouvé », *La Pensée sauvage*, in *Œuvres*. Paris, Plon, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), p. 811.

MATHIEZ Albert, 1903. *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801*. Paris, Alcan.

Le Moniteur universel, tome 12, p. 138 et suivantes.

OZOUF Mona, 1976. *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires.

Le Patriote français, 960, p. 349.

ROBESPIERRE Maximilien de, 1958 (1794). « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales », rapport présenté à la Convention nationale le 18 floréal an II (7 mai 1794), in *Textes choisis*, introduction et notes par Jean POPEREN. Paris, Éditions sociales, t. III, p. 158.

SAINT-JUST, 2004. « L'esprit de la Révolution et de la constitution, cinquième partie, droit des gens, chapitre I, de l'amour de la patrie », « Sur la division constitutionnelle du territoire et sur "le maximum de population des municipalités" de mai 1793 », « 8 ventôse an II », « Rapport sur la police générale, 26 germinal an II », « Fragments d'institutions républicaines » in *Œuvres complètes*, présentées par Miguel ABENSOUR et Anne KUPIEC. Paris, Gallimard.

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

SARTRE Jean-Paul, 1984 (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, p. 466.

SMYTH Jonathan, 2013. « Public experience of the revolution : the national reaction to the proclamation of the Fête de l'Être Suprême », in ANDRESS David (dir.), *Experiencing the French Revolution*. Oxford, Voltaire Foundation, University of Oxford.

STAROBINSKI Jean, 2002. *Jean-Jacques Rousseau, la partie de campagne et le pacte social*. Paris, Société des amis de François Furet.

TACKETT Timothy, 1997. *Par la volonté du peuple, comment les députés sont devenus révolutionnaires*. Paris, Albin Michel.

VOVELLE Michel, 1985. *La mentalité révolutionnaire, société et mentalités sous la Révolution française*. Paris, Éditions sociales.

WAHNICH Sophie, 2008. *La longue patience du peuple, 1792, naissance de la République*. Paris, Albin Michel.

WAHNICH Sophie, 2012. « La fête de l'Être suprême : est-ce seulement la faute à Rousseau ? », in BERNARDI Bruno (dir.), *Rousseau et la Révolution française*. Paris, Gallimard.

VOVELLE Michel, 1976. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. Paris, Aubier, Flammarion, coll. « Bibliothèque d'ethnologie historique ».