



EMMANUEL FUREIX

# LA FRANCE DES LARMES

DEUILS POLITIQUES À L'ÂGE ROMANTIQUE  
(1814-1840)

Préface d'Alain Corbin

Extrait de la publication

Epoques  
**CHAMP VALLON**



ÉPOQUES  
EST UNE COLLECTION  
DIRIGÉE PAR  
JOËL CORNETTE

*Illustration de couverture :*  
*François Joseph Heim : Transfert des ossements des rois dans un caveau à Saint-Denis*  
© Musée de l'Île de France, Sceaux. Lauros/Giraudon/The Bridgeman Art Library.

© 2009 CHAMP VALLON, 01420 SEYSSEL  
WWW.CHAMP-VALLON.COM  
ISBN 978-2-87673-497-5  
ISSN 0298-4792

## LA FRANCE DES LARMES

*Le présent ouvrage est publié  
avec le concours du Centre National du Livre*

Emmanuel Fureix

*LA FRANCE  
DES LARMES*

*DEUILS POLITIQUES À L'ÂGE ROMANTIQUE  
(1814-1840)*

*Préface d'Alain Corbin*

Champ Vallon



PRÉFACE

*Alain Corbin*





Bien que l'on ait tenté de la renouveler au cours des deux dernières décennies, l'histoire politique demeure, le plus souvent, celle des institutions, des mécanismes de la décision, de la répartition géographique et sociale des opinions. Les émotions qui naissent à l'occasion de manifestations, de réunions diverses, de cortèges, de banquets, la liesse qui se déploie au cours des fêtes de souveraineté ont, certes, fait l'objet de travaux récents, mais il demeure des zones d'ombre dans cette exploration des sensibilités. C'est pourquoi Emmanuel Fureix a décidé d'étudier une expérience politique délaissée des historiens, une forme jusqu'alors inédite de prise de parole, une gamme d'affects oubliée qu'il a constituées en objet d'histoire. Il démontre que les funérailles politiques dessinent une voie d'accès privilégiée à ce XIX<sup>e</sup> siècle monarchique dont le sens s'est perdu.

Nous avons, en effet, négligé la force du sentiment politique qui, à cette occasion, bouleversait les contemporains de Chateaubriand, la « vertu sociale du cadavre », nombre d'usages du deuil, la portée du blasphème alors proféré à l'encontre du pouvoir, des modalités disparues d'héroïsation et de compassion, une certaine spiritualisation des larmes. En outre, Emmanuel Fureix a longuement réfléchi à ce qui noue les sensibilités révélées par les funérailles aux institutions et aux pratiques politiques. En bref, il a épuisé toutes les richesses de son objet en lequel s'entrelacent la mémoire des événements et des individus, les soubresauts du présent, l'avenir imaginé et l'action envisagée en vue de préparer le futur attendu. À lire son grand livre, dont l'objet se trouve défini, d'entrée de jeu, avec la plus grande clarté, nous percevons qu'une nouvelle histoire politique est en train de se construire.

Emmanuel Fureix, dans cette perspective, a choisi un lieu privilégié : le Paris de la monarchie censitaire devenu capitale funéraire en ce temps d'opacité de la société urbaine et de quête de nouvelles harmonies. Dans la ville, les luttes partisans ne sont pas tant conflits d'idées qu'affrontement

## PRÉFACE

de sentiments. Ceux-ci résultent de l'intensité des traumatismes récents et de l'inquiétude suscitée par la difficile incorporation du pouvoir. Dans un tel contexte, les émotions politiques transcendent les clivages ordinaires ; leur mise en scène, au sein de laquelle s'entremêlent les croyances religieuses et les convictions, empile les références anciennes, traduit, tout à la fois, un besoin et un déficit de sacralité.

Le lecteur d'aujourd'hui peut aisément comprendre le désir d'élaborer une politique mémorielle ainsi que les balbutiements de la notion de deuil national ; il saisit plus difficilement la nature du sentiment de l'expiation, qui se fait alors obsédant. À ce propos, Emmanuel Fureix déjoue tout risque d'anachronisme ; il sait faire éprouver à son lecteur combien l'émotion que suscitent ces funérailles se tisse de ce sentiment, devenu insolite, qui traduit le besoin d'exorciser une éventuelle réitération de l'horreur. L'auteur, qui utilise des modes subtils d'analyse dont la portée excède l'objet choisi, évite toutefois les thèses excessives. Il nuance la coloration doloriste, funèbre, expiatoire de la Restauration. Toutes ces tonalités restent, somme toute, mesurées : pas de grands monuments, peu de statues, une négligence officielle à l'égard de nombre de victimes. À tel point qu'on en vient à penser, à lire Emmanuel Fureix, que ce sont les libéraux – et, à leur manière, les bonapartistes – qui savent utiliser la mort le plus efficacement. En ce domaine, Napoléon, la victime de l'étranger, le martyr à petit feu, célébré selon une scénographie prométhéenne, se distingue de Louis XVI, incarnation du modèle chrétien du martyr.

L'opinion ne peut alors s'exprimer qu'à l'occasion des débats parlementaires, au travers d'une presse muselée ou en des lieux fermés : salons, caveaux de chansonniers, théâtres. Emmanuel Fureix souligne, en un tel contexte, l'importance des funérailles politiques et du deuil protestataire. Il en analyse avec minutie les signes, les emblèmes, les symboles, les gestes, les paroles et les cris.

L'histoire politique de la monarchie censitaire reflète la nécrophilie ambiante, l'emprise de la médecine anatomo-clinique qui quête la vérité de la maladie dans la dissection du cadavre. Elle traduit aussi la manière dont le goût du macabre s'accompagne paradoxalement de la hantise de la fosse commune et d'un nouveau respect du corps mort. Cette tension entre la répulsion et la fascination, l'attention portée aux ultimes moments de la vie et aux dernières paroles avaient fait l'objet de grands livres ; restait à étudier la façon dont cet entrelacs de sentiments avait pesé sur l'histoire politique. C'est chose faite grâce à Emmanuel Fureix. Il montre que le cadavre rappelle, révèle, symbolise les engagements et les combats. L'auteur consacre, en outre, de fort belles pages à la promenade et au tourisme funéraires, en des cimetières devenus espaces de recueillement et véritables cabinets de curiosités.

## PRÉFACE

Emmanuel Fureix met en regard le rituel des funérailles protestataires et la dramaturgie de la belle mort royale. Celle-ci permet, tout à la fois, de restaurer la chaîne des temps, de réécrire la tradition de la cérémonie funèbre de l'Ancien Régime, d'effacer toute trace de l'exaltation de la mort du héros, qui avait dominé les fêtes de la Révolution, tout en misant sur la géographie parisienne de l'effroi dessinée par le souvenir des mises à mort de ce temps alors exécré.

Il n'était pas aisé de canaliser les passions mémorielles vers la célébration des martyrs de la famille royale. Emmanuel Fureix expose cette difficulté. Il analyse la subtilité avec laquelle prières, exhumations, célébrations imposent des modes d'exploitation de la douleur qui légitime la Restauration. Certes, l'on savait que le régicide constitue le socle de la politique de ce temps, mais Emmanuel Fureix démontre la force de cette emprise. Surtout, il désigne le paradoxe d'une politique mémorielle hantée par un passé obsédant que, par ailleurs, elle entend nier. Les funérailles ici étudiées diffèrent, en effet, de la fête funèbre de la Révolution. On n'y trouve pas le même sens du macabre, pas les mêmes références au monstre et à l'effroi, pas la même exhibition des plaies, pas le même appel à la vengeance, pas la même ostentation des manifestations de la douleur. En revanche, Emmanuel Fureix suit l'invention de rituels subtils, comme si le nouveau culte des morts, de nouvelles modalités du deuil ainsi qu'un relatif apaisement politique avaient facilité la novation, en ce domaine aussi.

La figure de la monarchie sacrificielle, le culte de Louis XVI, en lequel s'entremêlent les réminiscences de l'oraison funèbre classique, la célébration du grand homme à la façon des Lumières et l'exaltation du martyr, en lequel viennent se nouer le pardon proclamé, le repentir collectif et la volonté d'expiation, permettent d'accéder au niveau le plus profond de l'histoire politique de la Restauration. La grandeur du bien à venir se mesure alors à l'étendue et à l'intensité d'une douleur passée, née du sang des victimes et des traumatismes de l'exil.

Dès la fin de ce régime, parallèlement aux banquets organisés en province à l'occasion de la venue de députés d'opposition, les funérailles libérales se routinisent peu à peu, sous l'impulsion de la jeunesse des Écoles et des calicots. Emmanuel Fureix a su analyser cette lente élaboration d'un rituel d'opposition, décrire ces cortèges peu ordonnés, à l'intérieur desquels les corps s'entremêlent sans distinction, sans que soit mise en scène la multiplicité des statuts et des rangs ; défilés interminables, étirés dans la ville d'une manière chaotique, que la Monarchie de Juillet tente, par la suite, de capter à son profit, tout en visant au dessein de ce qu'Emmanuel Fureix qualifie avec bonheur de « sacralité composite ». L'on reste stupéfait, à le lire, de la popularité parisienne d'un Manuel, d'un La Rochefoucauld-Liancourt, d'un Lamarque.

## *PRÉFACE*

Emmanuel Fureix a bien montré combien, durant la monarchie censitaire, on a su faire de la mort et des funérailles un moment d'intensification des sentiments, des engagements et de démonstration des opinions politiques. Après avoir effectué un étonnant voyage, réussi une immersion émouvante dans l'univers des affects d'un monde étranger à notre expérience, le lecteur a le sentiment de mieux comprendre ce temps où le deuil exprimait avec intensité la substance du politique.

Alain CORBIN

## INTRODUCTION

« Le peuple de Paris a le culte des morts. Ce peuple, incrédule et railleur à l'excès, est possédé par un instinct de personnalité si fort, qu'il lui tient lieu de toute autre croyance. Il voit et il veut la personnalité partout ; il la restitue jusque dans la tombe. [...] C'était le bien connaître assurément que de le mener au tombeau de ses martyrs, à la première heure du jour où l'on voulait de lui des actes surhumains de courage ; c'était consacrer à ses yeux l'insurrection par le seul acte religieux qui ne le trouva jamais indifférent, frivole ou profane. »<sup>1</sup>

Au détour d'un récit de l'insurrection de juin 1848, Marie d'Agoult fait écho à un « esprit du temps » infiniment romantique, qui excède de très loin l'événement décrit : le pouvoir des morts sur les vivants, la puissance mobilisatrice, voire révolutionnaire, de leur mémoire et le caractère sacré de leur culte auprès du peuple de Paris. La Cité rend hommage à ses morts – martyrs, héros ou grands hommes – non pour célébrer une impossible unanimité, mais pour délimiter les camps en présence et agir sur le futur. Ce livre<sup>2</sup> n'a pas d'autre objet que de restituer ce moment éloigné, où la mort publique envahit le devant de la scène urbaine, où les deuils expriment les conflits politiques, où les cadavres symbolisent avec force les engagements et les combats de chacun.

Entre 1814 et 1840, entre la Restauration des Bourbons et le Retour de cendres de Napoléon, la capitale vibre de ces cultes antagoniques par lesquels s'opposent opinions et croyances. Une génération après la Révolution, dans une société hantée par le désir de réconciliation et le spectre de sa décomposition, les morts divisent autant qu'ils unissent, et charrient autour d'eux un passé encore douloureux, autant qu'un présent conflictuel. Louis XVI est célébré par les ultras à la hauteur d'un saint, Napoléon figure après sa mort en 1821 le Prométhée des « petits » et le

1. Daniel Stern (Marie d'Agoult), *Histoire de la Révolution de 1848*, Paris, Charpentier, 1862, t. 2, p. 373.

2. Il s'agit d'une version remaniée et augmentée de notre thèse de doctorat, *Mort et politique à Paris sous les monarchies censitaires : mises en scène, cultes, affrontements, 1814-1835*, sous la direction d'Alain Corbin, soutenue à l'Université Paris I en décembre 2003.

## INTRODUCTION

gardien de la Révolution, les morts de 1830 deviennent les martyrs d'une République trahie par le « roi des barricades », Louis-Philippe, et les députés d'opposition sont accompagnés au cimetière par de véritables « enterrements-manifs »...

### *L'envers de l'histoire : un autre XIX<sup>e</sup> siècle*

Les règnes de Louis XVIII, Charles X et Louis-Philippe ont imposé, on le sait, un « apprentissage réel de la politique moderne »<sup>1</sup> : l'invention d'une vie parlementaire régulée et d'un équilibre des pouvoirs<sup>2</sup>, la pratique limitée et encadrée du suffrage censitaire, la constitution de « partis » ou de « factions », et la perpétuation de gestes de dissidence démocratique<sup>3</sup>. Or, le culte des morts, par des rites subtils, a participé à une *autre* expérience politique, hors de l'enceinte parlementaire, cristallisant des conflits de représentations et d'imaginaires, autant que des combats proprement politiques. Entre 1814 et 1840, les hommages expiatoires aux victimes de la Révolution, les deuils dynastiques des Bourbons, les funérailles nationales de la monarchie de Juillet, les enterrements d'opposants libéraux puis républicains (de Foy à Lamarque et La Fayette), le deuil à distance de Napoléon, les hommages rendus aux victimes de troubles civils – insurgés et condamnés à mort politiques –, se succèdent et se répondent, s'adaptent à l'âge du gouvernement représentatif. Des panthéons et des calendriers rivaux, des rituels concurrents, des mémoires contradictoires entrent au service du politique – entendu, à la manière de Carl Schmitt, comme « discrimination de l'ami et de l'ennemi »<sup>4</sup>.

À travers les deuils publics, se dessine une autre manière d'écrire l'histoire politique de l'âge romantique. Les exclus de la politique officielle, ceux que l'ordre censitaire écarte du « gouvernement de la raison », seront intégrés à ce récit. Non pour idéaliser une introuvable « parole populaire »<sup>5</sup>, mais pour traquer des formes inédites de prise de parole, tels les enterrements d'opposition ou les pèlerinages sur la tombe de « martyrs » politiques, qui participent puissamment au renouvellement des

1. Pierre Rosanvallon, *La Monarchie impossible : les Chartes de 1814 et de 1830*, Paris, Fayard, 1994, p. 9.

2. Emmanuel de Waresquiel et Benoît Yvert, *Histoire de la Restauration. 1814-1830. Naissance de la France moderne*, Paris, Perrin, 1996 ; Paul Bastid, *Les Institutions politiques de la monarchie parlementaire française (1814-1848)*, Paris, Sirey, 1954.

3. Sheryl Kroen, *Politics and Theater. The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Pamela Pilbeam, *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, Londres, Macmillan, 1995, et, sur la dissidence bonapartiste, Bernard Ménéger, *Les Napoléon du peuple*, Paris, Aubier, 1988.

4. Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992 [1<sup>ère</sup> éd. 1963], p. 64.

5. Parmi les nombreuses critiques de la catégorie de « populaire », cf. Pierre Bourdieu, « Vous avez dit "populaire" ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46, mars 1983, p. 98-105.

## INTRODUCTION

« répertoires d'action collective »<sup>1</sup>. Ou pour montrer, *a contrario*, comment les deuils officiels peuvent expliciter cette exclusion des « sans-voix » et mieux affirmer un ordre politique organique – sous la Restauration – ou notabiliaire – sous la monarchie de Juillet. Les funérailles politiques, à ce titre, relèvent du « rite d'institution », qui sépare autant qu'il unit, en naturalisant les différences sociales<sup>2</sup>. Les émotions éprouvées et dites à l'occasion de ces deuils publics seront également érigées en objets d'histoire. Non pour les réduire trop simplement à des marqueurs d'opinions, mais pour traquer les mobilisations sociales qui les ont rendues possibles, les éventuelles dissidences qu'elles révèlent parfois, et les jugements qui s'y énoncent subrepticement. L'effusion du deuil, comme l'effervescence de la fête, peut devenir un piège pour la pensée si elle est réduite à l'expression d'une croyance ou à l'institution d'une communauté civique<sup>3</sup>. Pour autant, l'émotion du deuil participe indéniablement à la socialisation politique des individus – qu'ils adhèrent ou non à l'« expression obligatoire des sentiments »<sup>4</sup>. Enfin, cette histoire politique du deuil permettra de penser ensemble plusieurs temporalités : non seulement, bien sûr, le passé obsédant de la Révolution, à l'âge des cultes victimaires et des funérailles des derniers survivants – les La Fayette, Grégoire, Sieyès, Buonarroti –, mais aussi le présent sur lequel les cultes funéraires tendent à agir, en vertu d'une plus ou moins grande efficacité symbolique, et le futur imaginé, inscrit dans l'héritage politique du défunt revendiqué par les vivants. Pour le dire autrement, les deuils publics contribuent à leur manière à la construction des « régimes d'historicité », essentiels à la compréhension d'un moment de « crise du temps »<sup>5</sup>.

### *Du culte des morts au combat politique : un moment romantique ?*

Une telle enquête, sur les conflits politiques réfractés par le culte des morts, aurait-elle pu porter sur une tout autre période ? Pourrait-on, aujourd'hui, étudier dans la même perspective les grands deuils politiques depuis les années 1960, des derniers « enterrements-manifs »<sup>6</sup> à la mort de

1. Charles Tilly, « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième siècle*, 1984, n° 4, p. 89-108.

2. Pierre Bourdieu, « Les rites d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, juin 1982, p. 58-63.

3. Nicolas Mariot, *Bains de foule. Les voyages présidentiels en province, 1888-2002*, Paris, Belin, 2006.

4. Marcel Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », in *Œuvres*, t. 3, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 269-278.

5. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 26-30.

6. Danielle Tartakowsky, *Nous irons chanter sur vos tombes. Le Père-Lachaise. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Aubier, 1999, p. 185-217. Sur le cas spécifique des funérailles des victimes de Charonne, cf. Alain Dewerpe, *Charonne 8 février 1962. Anthropologie historique d'un massacre d'État*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 2006, p. 429-466.



## INTRODUCTION

Mitterrand<sup>1</sup> ou de Chaban-Delmas<sup>2</sup> ? Sans doute pas. D'abord parce qu'aucune époque, probablement, n'a perçu avec autant d'acuité la « vertu sociale d'un cadavre »<sup>3</sup>. La révolution funéraire apparue au tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles a permis aux passions politiques de s'incarner de manière intense et originale : la construction des nécropoles modernes *extra muros*, la diffusion sociale des grands cortèges funèbres sillonnant la ville, la pratique neuve des éloges sur la tombe, le port ostensible du deuil, les nouvelles sensibilités au cadavre, à son individualité et à sa dignité, l'obsession de la trace dans une « société de conservation »<sup>4</sup>, le culte des reliques profanes, ont rendu possibles des gestes ou des rituels politiques inédits ou jusque-là très circonscrits – et aujourd'hui devenus anachroniques. Par ailleurs, au lendemain de la Révolution, la concurrence des légitimités politiques a pris corps dans des conflits symboliques, des systèmes de signes inscrits dans des habitus sociaux<sup>5</sup>. Or, au sein de ces systèmes de signes, des panthéons rivaux et des cultures funéraires distinctes ont fini par s'opposer terme à terme et se constituer en langage. En outre, la répudiation théorique des passions, consécutive à la fin de la Terreur, s'est accompagnée d'une valorisation du sentiment en politique, stabilisé dans la durée. Les échanges lacrymaux propres aux temps révolutionnaires, avec leur idéal de fusion et de transparence, ont fait place à une individualisation et une spiritualisation des larmes<sup>6</sup>. À la politique robespierriste de la pitié, faite de généralité et de distance à l'égard des victimes (les « pauvres »), s'est substituée une politique de la compassion, attachée aux individus dans leur singularité<sup>7</sup>. Ces inflexions dans l'économie des émotions ont favorisé de nouveaux usages du deuil. La mémoire douloureuse des victimes de la Révolution, entravée par des interdits jusqu'en 1814, s'est ainsi manifestée en un deuil public expiatoire et doloriste, à forte tonalité religieuse. On ajoutera que ce moment politique est celui d'une réflexion nouvelle sur l'opinion publique, entendue comme sphère publique bourgeoise, et d'une inquiétude sur les « bruissements » popu-

1. Jacques Julliard (dir.), *La Mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard, 1999, p. 23-109.

2. Christian Delporte, « Mise en scène médiatique de la mort de Chaban-Delmas (novembre 2000) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 90, 2006/2, p. 141-153.

3. Pour paraphraser Maurice Barrès à propos des funérailles de Victor Hugo en 1885 (*Les Déracinés*, Paris, Gallimard, Folio, 1988 [1<sup>re</sup> éd. 1897], p. 465-466). Sur un autre âge d'or des funérailles politiques, mais plutôt des funérailles d'État, sous la Troisième République, cf. Avner Ben-Amos, *Funerals, Politics and Memory in Modern France, 1789-1996*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

4. Jean-Didier Urbain, *La Société de conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot, 1978.

5. Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, p. 52-86, et Jean-Clément Martin, « Introduction », in Nathalie Scholtz et Christina Schröer, *Représentation et pouvoir. La politique symbolique en France (1789-1830)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 14-15.

6. Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes. XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Payot, 2001, p. 147 sq.

7. Ces catégories politiques de pitié et de compassion sont ici comprises au sens que leur donne Hannah Arendt dans son *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

## INTRODUCTION

laïques et la pluralité des opinions<sup>1</sup>. Or, le deuil public, dans ses manifestations multiples, donne à voir une opinion multiforme, légale et extralégale, parfois unanime, le plus souvent éclatée et conflictuelle. Enfin, un quart de siècle après le régicide de 1793, la question de la sacralité politique ne cesse de se poser, la scène des deuils publics permettant d'observer les conflits relatifs à la définition du sacré, dans un monde post-révolutionnaire où la vieille sacralité théologico-politique<sup>2</sup> ne peut être restaurée comme telle.

Pour toutes ces raisons, le moment romantique, jusqu'au Retour des cendres de Napoléon, marque sans doute l'apogée des cultes politiques rendus aux défunts. Non sans doute par la masse des deuils : une soixantaine<sup>3</sup> ont été étudiés ici, dans le cadre parisien – triple capitale politique, symbolique, et funéraire. Mais bien plutôt par leur contribution inédite à la conflictualité, à la transaction et à la légitimation politiques. Et par la rencontre, exceptionnelle, d'une rupture de sensibilités, et de besoins politiques avant l'avènement du suffrage universel masculin<sup>4</sup>. La catégorie de deuil politique a été définie à partir des critères suivants : un déploiement dans l'espace public – même si les frontières entre deuil public et deuil privé, en particulier pour les veuves, sont parfois poreuses –, la présence et la mise en ordre de signes et d'emblèmes politiques, l'énonciation de normes et de valeurs, l'entrecroisement des temporalités politiques (champ d'expérience et horizon d'attente collectifs<sup>5</sup>). Ces deuils publics ont été étudiés, dans la mesure du possible, sur la totalité du rite de passage, de l'annonce de la mort à l'inhumation, avec les séquences successives de séparation, de marge et d'agrégation distinguées par Van Gennep<sup>6</sup>, mais aussi sur le temps long et heurté de la mémoire, celui des rites anniversaires et des éventuels monuments funéraires. Le *terminus ad quem* – 1840, autour du Retour des cendres de Napoléon – correspond tout à la fois à la tentative de dépolitisation du culte des morts par le régime de Louis-Philippe, à l'effritement des mobilisations contestataires autour des morts, et à la disparition des derniers grands acteurs de la Révolution.

1. Sur l'opinion publique, l'esprit public, et l'État enquêteur, cf. Pierre Karila-Cohen, *L'État des esprits. L'invention de l'enquête politique en France (1814-1848)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

2. Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », in *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 251-300.

3. 65 précisément, soit 9 deuils de victimes de la Révolution, 3 deuils de souveraineté sous la Restauration et 10 sous la monarchie de Juillet, 33 enterrements d'opposition, 10 deuils de « vaincus », insurgés et condamnés à mort politiques.

4. Sur ce croisement entre l'histoire des sensibilités funéraires et l'histoire des institutions et des pratiques politiques, cf. Emmanuel Fureix, « Sensibilités et politique : l'exemple du culte des morts à l'âge romantique », in Anne-Emmanuelle Demartini et Dominique Kalifa (dir.), *Imaginaire et sensibilités au XIX<sup>e</sup> siècle*, Grâne, Créaphis, 2005, p. 137-146.

5. Sur ces notions devenues classiques, cf. Reinhart Koselleck, « Champ d'expérience et horizon d'attente : deux catégories historiques », in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 307-330.

6. Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, Picard, 1982 [1<sup>ère</sup> éd. 1909], p. 209-236.

## INTRODUCTION

### *L'historien et les rituels : débats et controverses*

Depuis une trentaine d'années, l'historiographie des rituels politiques a connu de considérables développements. Fille de son temps, elle s'est nourrie de la fascination post-soixante-huitarde pour la fête et la révolte, avant d'accompagner le tournant culturel des études politiques, et de rencontrer pour partie les doutes nés du *linguistic turn*<sup>1</sup>. Elle s'est enrichie des débats internes à l'anthropologie, notamment sur la définition et l'extension du terme de rituel, sur son efficacité symbolique et sur son interprétation politique.

A *minima*, il serait possible de voir dans le rituel une séquence ordonnée de paroles et de gestes symboliques, codifiés, répétitifs, organisant les relations entre les individus et les groupes<sup>2</sup>. C'est en ce sens que nombre de « rituels séculiers » ont pu devenir de légitimes objets d'anthropologie<sup>3</sup> ou de sociologie, tels les « rites d'interaction » d'Erving Goffman<sup>4</sup>. Le risque est alors grand de diluer le rite dans l'ensemble très vaste des productions symboliques, de le rapprocher de la simple « cérémonie », voire du simple « face à face » de la vie quotidienne, et de perdre de vue son rapport au sacré et à la structuration d'une société<sup>5</sup>.

À l'inverse, le rituel peut être lu comme un acte *producteur* de réalité, transformant le statut de la personne qui l'effectue, et contribuant fortement – par toute une série de médiations – à l'intégration et à la cohésion d'une société. En ce sens fort, durkheimien<sup>6</sup>, le rituel produirait du consensus, et donnerait à la société une conscience d'elle-même intériorisée par chacun des acteurs. Cette interprétation elle-même a été fortement nuancée ou mise en cause. Attentif, comme Van Gennep, à la découpe séquentielle du rite, l'anthropologue Victor Turner a mis en lumière les configurations sociales spécifiques au rituel, distinctes des hiérarchies ordinaires, plus égalitaires, qu'il appelle *communitas* et qui se manifesteraient en situation de *liminarité* (seuil) : au lieu de représenter la structure sociale, le rituel la transcenderait, de manière plus ou moins

1. Le *linguistic turn*, apparu dans les années 1980 dans un contexte de crise de l'histoire et de ses grands paradigmes interprétatifs, déconstruit les réalités sociales comme autant de productions discursives, qui deviendraient dès lors les seuls objets d'étude possibles pour l'historien.

2. Sur les définitions anthropologiques du rite, cf. P. Smith, article « rite », dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 1992, et Daniel Fabre, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, n° 8, p. 3-7. David Kertzer donne une définition très extensive du rite comme « comportement symbolique codifié et répétitif » (*Rituals, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 9).

3. Claude Rivière, *Les Rites profanes*, Paris, P.U.F., 1994.

4. Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

5. Même un défenseur de l'étude des rituels séculiers comme Claude Rivière rappelle que « le rite représente l'attitude fondamentale par laquelle quelqu'un se reconnaît comme inférieur face à la manifestation d'une puissance », et que « la ritualisation constitue une manière de gérer les conflits en dominant mythiquement et cérémoniellement les forces hostiles » (« La ritualité aux marges du sacré », *Religiologiques*, n° 9, 1994).

6. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1907.

## INTRODUCTION

transitoire<sup>1</sup>. Encore la phase de *liminarité* est-elle toujours suivie d'une réagrégation à la société, à sa structure et à ses statuts.

Mais ce sont les usages historiens du rituel durkheimien qui ont été le plus contestés. En histoire du Moyen Âge, la notion même de rituel politique a été récemment mise en cause, et jugée « dangereuse » à plus d'un titre<sup>2</sup> : l'historiographie dominante négligerait, au profit de l'ordre et du consensus, la présence du conflit, des manipulations et des violences au sein de l'activité rituelle ; elle négligerait les distorsions narratives des chroniqueurs dans leurs descriptions de rituels, et sombrerait dans le fonctionnalisme en postulant des « corrélations rigides entre changements dans la pratique rituelle et changements de structure sociale ou politique »<sup>3</sup>. Cette dernière critique pourrait être étendue à la perspective génétique qui anime bien des historiens – médiévistes ou non – des rituels politiques. Par ailleurs, un des ressorts du rituel, l'adhésion des participants à l'effervescence collective, a fait l'objet d'une forte critique, venue cette fois de la science politique. La liesse ritualisée, manifestée lors des fêtes de souveraineté, et notamment des voyages présidentiels depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, aurait été trop souvent interprétée en termes de croyances<sup>4</sup>. La prégnance du modèle rassurant de la délibération intérieure – celui du citoyen électeur – aurait aveuglé les historiens et les aurait conduits à confondre le jeu du conformisme social avec la force de la conviction. Ce qu'attesterait l'acclamation festive ne serait nullement l'adhésion, mais l'institutionnalisation de gestes routiniers, et la mobilisation sociale préalable au rite. Apprentissages, conventions, automatismes : l'historien des rituels ne saurait accéder à autre chose qu'à une construction sociale, et le fameux « frisson dans le dos », la volonté et la compétence politiques des acteurs ne seraient que chimériques ou secondaires. On pourra trouver la critique un peu radicale. Un rituel de masse qui reposerait sur la seule mise en scène d'émotions inconsistantes, même intériorisées socialement, aurait peu de chances de survie, en l'absence d'une contrainte violente. Si le modèle du consensus et celui de la délibération intérieure sont en effet inadéquats, restent d'autres voies, légitimes, de compréhension des acteurs du rite : les échos (complexes) entre les signes du rite et l'imaginaire socio-politique partagé (ou non) par les acteurs<sup>5</sup> ; les déformations et manipulations de sens qu'ils font subir au rituel, par nature polysémique ; la subjec-

1. Victor W. Turner, « Liminarité et *communitas* », in *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, P.U.F., 1990, p. 95-128.

2. Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, P.U.F., 2003.

3. Philippe Buc, « Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge », *Revue historique*, 2001/4, p. 844.

4. Nicolas Mariot, *Bains de foule...*, *op. cit.*

5. Ce sont ces échos qui discréditent, selon Jean-Marie Moeglin, l'idée d'un arbitraire du signe rituel. Cf. Jean-Marie Moeglin, « *Performative turn*, communication politique et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie*, 2007/2, p. 393-406.

## INTRODUCTION

tivation du message rituel par les individus, qui requiert un changement d'échelle d'analyse ; l'association possible du jeu et de la conviction, de la routine et de la croyance, au cœur de toute anthropologie du sacré ; les multiples gradations entre indifférence, divertissement et engagement<sup>1</sup>...

Un autre débat a animé l'historiographie des rituels, lié à l'interprétation de leurs effets politiques. Doit-on lire un rituel à la façon d'un texte, et ériger ce texte en norme politique supérieure, voire en constitution non écrite ? C'est une lecture de cet ordre qu'a proposée l'« école cérémonialiste » américaine, attentive à l'ensemble des rituels de la monarchie française. Les disciples de Kantorowicz, notamment Ralph Giesey, ont ainsi tenté de saisir l'inscription rituelle de sa théorie des deux corps du roi, en particulier dans les funérailles royales de la Renaissance, marquées par la présence d'une effigie, incarnation du corps mystique, immortel, de la monarchie<sup>2</sup>. Cette approche a été fortement contestée par Alain Boureau, partisan d'une contextualisation des rituels, et de la thèse du « simple corps du roi », dépourvu de sacralité<sup>3</sup>. Ce débat recouvre celui qui concerne la part respective de l'observateur et des acteurs dans la construction du sens d'un rituel. Le savant est-il le seul à pouvoir porter sur le rite une glose légitime, comment justifier l'écart mécanique entre le surcroît de sens donné par le savant et le sens minimal vécu par les acteurs<sup>4</sup> ? À la manière de Paul Veyne à propos de la colonne Trajane<sup>5</sup>, il importe sans doute de déplacer le questionnement, et de s'interroger moins sur la sémantique du rituel que sur le lien qu'il engendre avec le spectateur. Mona Ozouf, étudiant les fêtes révolutionnaires, s'est ainsi attardée sur les difficultés de la « greffe » d'un rituel révolutionnaire qui se pense comme neuf sur une société dont les croyances « résistent » pour une part au changement<sup>6</sup>. Plus récemment, le deuil des révolutionnaires a été interrogé sur son versant « privé », pour mieux révéler l'incapacité de la Révolution à célébrer ses morts anonymes et à satisfaire leurs familles et leurs proches<sup>7</sup>.

1. Cf. le compte-rendu par Christophe Prochasson de l'ouvrage de Nicolas Mariot cité plus haut (*Le Mouvement social*, 2007).

2. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989 ; Ralph E. Giesey, *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1987.

3. Alain Boureau, *Le Simple Corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français. XV-XVIII siècles*, Paris, Les Éditions de Paris, 1988.

4. C'est la question, générale et épineuse, de la surinterprétation en sciences sociales qui se trouve posée. Cf. Bernard Lahire, « Risquer l'interprétation », *Enquête*, 1996 (<http://enquete.revues.org/document373.html>).

5. Paul Veyne, « Lisibilité monarchique, propagande et apparat dans l'Empire romain », *Revue historique*, 2002/1, n° 621, p. 3-30.

6. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1988 [1<sup>re</sup> éd. 1976], notamment p. 373-388.

7. Joseph Clarke, *Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance. 1789-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

## INTRODUCTION

### *L'enquête*

Ce détour historiographique, avec les mises en garde qu'il contient, nous ramène au cœur de notre enquête. Le culte des morts ne produit pas que du consensus. Il permet d'explorer les conflits, les tensions, et les efforts de réconciliation d'une société devenue opaque à elle-même<sup>1</sup> et hantée par le spectre de la guerre civile. Aussi les sources mobilisées ont-elles été multipliées pour éclairer la polysémie des rituels, et la complexité de leurs effets politiques, individuels et collectifs. Les papiers des ordonnateurs – en particulier les archives de la Maison du Roi sous la Restauration – ont été amplement sollicités, en particulier pour saisir les usages de la tradition monarchique, mais toujours confrontés à une multiplicité de récits aux statuts différents – construits par les archives de police<sup>2</sup>, la presse, les brochures de circonstance et les mémorialistes. Si les gestes, les corps, les décors du rituel ont été privilégiés, le discours n'en est pas absent, en particulier les oraisons funèbres et les éloges prononcés sur la tombe, sources fondamentales pour qui veut saisir comment une Cité se pense et se rêve<sup>3</sup>, ici contradictoirement. L'image non plus, en particulier à travers les monuments expiatoires à la mémoire des victimes de la Révolution. Enfin, la question de la réception des rituels, de leur interprétation comme des émotions éprouvées ou dites, n'est jamais éludée. La centaine de mémoires, souvenirs, correspondances ou journaux intimes consultés permettent, par-delà les conventions d'écriture, de saisir cet enchevêtrement d'intérêts, d'affects et de conformismes au cœur de toute expérience rituelle.

La première partie éclaire les conditions de possibilité de ce moment « nécrophile » de notre histoire politique. Une crise de la représentation, une génération après le régicide, affecte tant l'incarnation du pouvoir, à travers l'introuvable sacralité du souverain, que le gouvernement représentatif lui-même, par l'incapacité des régimes à gérer l'émotion populaire face à la « souveraineté de la raison » (Guizot). Ce déficit de sacralité et de représentation se traduit par un puissant recours aux rites politiques de tous types (chap. I). Or, dans le même temps, une révolution funéraire affecte le rapport des vivants et des morts, et l'expression du deuil, jusque dans le traitement du cadavre et de ses fragments, permet l'éclosion de nouveaux gestes ou rites publics et politiques (chap. II). Par ailleurs, à

1. Sur l'opacité sociale du XIX<sup>e</sup> siècle, cf. notamment Alain Corbin, « Le XIX<sup>e</sup> siècle ou la nécessité de l'assemblage », in *L'Invention du XIX<sup>e</sup> siècle : le XIX<sup>e</sup> siècle vu par lui-même (littérature, histoire, société)*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 153-159.

2. En particulier les *Bulletins de Paris*, rapports de police quotidiens adressés par le préfet de police au ministre de l'Intérieur sur les événements survenus.

3. Nous renvoyons bien sûr à Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Payot, 1993.

## INTRODUCTION

l'âge du triomphe de l'histoire, les rituels se fabriquent par empilement et invention de références anciennes. L'obsession antiquaire de la Restauration se trouve confrontée à la nécessaire prise en compte des changements politiques récents ; le souvenir des funérailles révolutionnaires se heurte, chez les libéraux et une partie des républicains, au nécessaire exorcisme du rituel « terroriste » des corps meurtris<sup>1</sup> (chap. III).

L'enquête progresse ensuite par l'examen de trois types distincts de deuils politiques, qui se font naturellement écho l'un à l'autre : le deuil des victimes de la Révolution, les deuils officiels ou de souveraineté, et les deuils de protestation. Un quart de siècle après la Révolution, la résurgence d'un deuil victimaire permet une réflexion sur les rapports entre deuil et réconciliation après un conflit civil traumatique. Dans la capitale, le deuil chemine graduellement – et non sans tensions – d'une commémoration généralisée des victimes de la Révolution à une expiation centrée sur la famille royale (chap. IV). À la faveur de l'anniversaire légal du régicide, une politique des émotions se met en place, dont l'expiation forme le cœur, source de conflits et de résistances (chap. V). Le deuil s'incarne aussi dans la pierre, à travers des réalisations et des projets qui incarnent l'utopie non réalisée d'une capitale de l'expiation (chap. VI).

Les deuils officiels (troisième partie) permettent de saisir comment des régimes se redéfinissent par le rite, sans que ce dernier ne reflète fidèlement les institutions nouvelles. Sous la Restauration, le deuil de souveraineté est exclusivement dynastique, et donne à voir le rêve d'une société organique déjà disparue, tout en ravivant le mythe de la « belle mort » bourbonnienne (chap. VII). La monarchie de Juillet invente quant à elle le deuil national, capable de condenser une pluralité de mémoires – monarchique, révolutionnaire, impériale – sans toutefois engendrer le consensus (chap. VIII).

La grande innovation de la période repose cependant sur la multiplication des deuils protestataires : le culte des morts, et en particulier des opposants célèbres, entre ainsi dans le répertoire d'action collective et la prise de parole « populaire » (quatrième partie). L'enterrement d'opposition, né au sein des élites libérales des années 1820, radicalisé dans les années 1830, peut être lu sur la longue durée comme un jalon décisif dans la genèse de la manifestation moderne (chap. IX). Le deuil de Napoléon, avant le Retour des cendres orchestré par Thiers, permet aussi l'éclosion d'une protestation plus discrète, séditeuse par la dimension messianique du mythe napoléonien (chap. X). Enfin, le deuil des « vaincus », insurgés et condamnés à mort politiques, incarne par petites touches, et selon des scansions originales, un culte volontiers sacrificiel, où le sang répandu rappelle une souveraineté populaire violée et incite à la vengeance collective (chap. XI).

1. Antoine de Baecque, *La Gloire et l'effroi. Sept morts sous la Terreur*, Paris, Grasset, 1997.

PREMIÈRE PARTIE

UN MOMENT NÉCROPHILE





## Malaise dans la représentation

Malaise dans la représentation : il affecte en ce premier XIX<sup>e</sup> siècle deux des trois « modalités du rapport au monde social » qui définissent selon Roger Chartier le « monde comme représentation »<sup>1</sup>, théâtrale – la « montre » pascalienne, ici la mise en scène de l'*auctoritas* – et proprement politique – la délégation. L'exercice du pouvoir souffre, sous les monarchies censitaires, d'une double incapacité, au niveau du souverain, à accueillir en lui-même les « deux peuples » nés de la Révolution française, et, au niveau des Chambres, à dire le peuple autrement que dans une abstraction. L'incarnation et la délégation politiques renvoient à une souveraineté dont l'origine ne cesse d'être discutée. La Restauration hésite à s'identifier comme régime représentatif<sup>2</sup>, la monarchie de Juillet résulte d'un impossible compromis entre souveraineté populaire et principe capacitaire. De ces apories de la représentation résulte une hypertrophie des rites, qui suppléent en maintes circonstances aux pratiques de pouvoir ou d'opposition ordinaires, formelles ou institutionnelles<sup>3</sup>. L'apprentissage précaire du régime parlementaire ne saurait alors se comprendre sans son indispensable complément, fait de pratiques symboliques, de rites et de cérémonies.

1. Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales E.S.C.*, nov.-déc. 1989, n° 6, p. 1505-1520.

2. Bonald présente assez crûment cette aporie de la représentation sous la monarchie restaurée : « L'essence du gouvernement représentatif est mystérieuse comme celle de la Religion [...] Représentants qui ne représentent rien, mandataires sans mandat, plus que conseillers du roi, moins que législateurs, nous sommes des êtres politiques assez équivoques » (cité par Noëlle Dauphin, « 1815 : la Révolution en question ? », in *Le Dix-neuvième siècle et la révolution Française*, Grâne, Créaphis, 1992, p. 32).

3. C'est notamment la thèse de Sheryl Kroen, *Politics and Theater. The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*, Berkeley, University of California Press, 2000.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

### L'INCARNATION : LE ROI ET LE SACRÉ À L'ÂGE ROMANTIQUE

Après le traumatisme de la Révolution et, singulièrement, le régicide, l'incarnation du pouvoir cesse d'être une évidence historique et juridique. Non que la monarchie soit devenue, à l'instar de nos démocraties modernes, le « lieu vide » dont parle Claude Lefort, « inoccupable », soustrait à toute possession, « tel qu'aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel »<sup>1</sup>. Louis XVIII, Charles X puis Louis-Philippe se sont efforcés de reconstruire une *incorporation* du pouvoir politique. Cela supposait d'esquisser les contours d'une nouvelle sacralité monarchique, qui permette de condenser dans le corps du roi « le principe de la génération et de l'ordre du royaume »<sup>2</sup>, sans renier pour autant le caractère représentatif du régime théoriquement garanti par les institutions.

#### *Restaurer une sacralité contestée (1814-1830)*

La Charte constitutionnelle de juin 1814 réaffirme solennellement le caractère inviolable et sacré de la personne royale<sup>3</sup>. La formule, déjà présente dans la Constitution de 1791<sup>4</sup>, possède, dans l'ordre juridique, une portée incertaine. Recouvre-t-elle autre chose que la survivance linguistique, dans le monde post-révolutionnaire, d'une tradition devenue obsolète ?

Le déficit de sacralité de Louis XVIII, en 1814, résulte d'une histoire aux rythmes multiples. Tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, et particulièrement après 1750, une désacralisation du monarque – à moins qu'il ne s'agisse simplement d'une « rupture affective »<sup>5</sup> – s'est manifestée dans la dégradation de l'image royale, attestée par la prolifération des « mauvais discours »<sup>6</sup>, notamment autour de l'attentat de Damiens, mais plus encore dans le bouleversement de la relation de pouvoir entre le roi et ses sujets. Cette dernière, à partir du règne de Louis XV, serait devenue davantage un lien d'amour, fragile et soumis à l'usure du temps, qu'un lien divin et

1. Claude Lefort, « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2001, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 27.

3. Charte constitutionnelle du 4 juin 1814. *Formes du gouvernement du roi*. Art. 13. « La personne du roi est inviolable et sacrée. Ses ministres sont responsables. Au roi seul appartient la puissance exécutive. »

4. Titre III, chapitre II, section I, art. 2.

5. Cf. Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 2000 [1<sup>ère</sup> éd. 1990], p. 176.

6. Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil, 1992.

## MALAISE DANS LA REPRÉSENTATION

stable forgé dans le mythe royal. L'autorité royale absolue aurait été sapée par le règne de la critique, et l'efficacité religieuse de l'image « eucharistique » du souverain (Louis Marin) se serait effritée. Puis la Révolution française aurait, selon Mona Ozouf, introduit un « transfert de sacralité », mis en scène dans les fêtes civiques, et incarné dans l'invention embryonnaire de nouveaux cultes politiques, notamment celui des « martyrs de la liberté »<sup>1</sup>. Par ailleurs, l'acte légal du régicide, le 21 janvier 1793, aurait anéanti simultanément les deux corps du roi<sup>2</sup>. Œuvre de la représentation nationale et non d'un individu isolé, le régicide aurait définitivement désincorporé le pouvoir politique moderne.

Le contenu des propos et gestes séditionnels à l'encontre de la personne royale sous la Restauration témoigne des résonances de cette triple désacralisation. Les bulletins de police parisiens des débuts de la Restauration<sup>3</sup>, égrenant actes, paroles, rumeurs sacrilèges, rendent compte de la fragilité du corps royal, ainsi que des réminiscences tragiques du régicide. Le 12 juillet 1814, la rumeur se répand dans Paris que Louis XVIII ne pourra en aucun cas être sacré : le sacre, selon ces voix anonymes, ne pourrait avoir lieu qu'une fois Napoléon mort, « attendu que celui-ci a été [sacré] par le pape »<sup>4</sup>. En octobre, un incident éclate au café Procope autour de jeunes aveugles décorés du nouvel ordre royal du Lys, créé en avril 1814. Un officier les qualifie de « compagnons d'Ulysse », calembour que l'on retrouve dans la lettre d'une caricature bonapartiste de 1815<sup>5</sup>, et prophétise l'extinction du symbole royaliste : « Patience, s'écrie-t-il, avant deux mois, tout cela aura disparu. Ceux qui portent ce signe infâme seront anéantis »<sup>6</sup>. Le 16 juillet, trois placards identiques, apposés près du Palais-Royal, rue Montmartre et rue Neuve-des-Écuries, rappellent le régicide de 1793 et menacent de lui donner une suite logique : « Louis XVI a été guillotiné, Louis XVII empoisonné, Louis XVIII sera massacré ». Dans le même registre, un fils de conventionnel, Boulay de la Meurthe, s'adresse à son père dans un lieu public le 22 septembre : « Si tu n'as pas voté la mort du Roi, moi je voterai celle de Louis XVIII. » Comme sous l'Ancien Régime, la communication politique avec le souverain passe par sa mise à mort fantasmée, forme extrême d'interpellation. Les sympathisants du régime eux-mêmes paraissent hantés par la mémoire et les sons du régicide. Le 1<sup>er</sup> août, un royaliste entend aux Tuileries un roulement de tambour qui lui rappelle étrangement celui de Santerre le 21 janvier 1793 et il

1. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire. 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1988 [1<sup>ère</sup> éd. 1976], p. 441 sq.

2. Michael Walzer, *Régicide et Révolution. Le procès de Louis XVI*, Paris, Payot, 1989, p. 22 sq.

3. Source utilisée ici : *Bulletins de Paris* [rapports du préfet de Police au ministre de l'Intérieur], juillet-octobre 1814. Archives Nationales [par la suite A.N.] F<sup>7</sup>3836-3837.

4. *Bulletin de Paris* du 6 juillet 1814.

5. Cf. Annie Duprat, « Une guerre des images : Louis XVIII, Napoléon et la France en 1815 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juil.-sept. 2000, t. 47-3, p. 487-504.

6. *Bulletin de Paris* du 29 octobre 1814.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

s'en lamente publiquement. Pis, durant l'été 1814, une rumeur circule selon laquelle Louis XVIII aurait joué un rôle dans la condamnation à mort de Louis XVI. Une lettre apocryphe du comte de Provence, approuvant la décision de la Convention, serait, dit-on, sur le point d'être publiée et diffusée.

En 1820 de même, autour de l'affaire Louvel – du nom de l'assassin du duc de Berry – prolifère une parole séditieuse faite de « blasphèmes politiques »<sup>1</sup> : le deuil dynastique y est retourné en joie insolente, voire en jouissance ludique devant le sang royal épanché. À la nouvelle de la mort du duc de Berry, un fripier parisien affirme ainsi ne pas y voir un malheur, et se dit prêt à « donner bien deux pintes de [son] sang pour que le roi fût à sa place » ; un détenu de Bicêtre ose proclamer « que cette nouvelle lui avait mis du baume dans le sang, [...] et qu'il serait l'homme le plus heureux de la terre s'il pouvait tremper sa main dans le sang du dernier des Bourbons »<sup>2</sup>. Provocation ciblée, accessibilité au roi par sa mise à mort verbale, et souvenir de la mort de Louis XVI ne cessent de cheminer dans la parole protestataire...

Maine de Biran, observateur pessimiste du régime de Louis XVIII, confirme cette inquiétante érosion de l'amour sacré pour le souverain, accélérée par le triomphe public de la raison :

« Je réfléchissais sur cette force des institutions que l'homme ne crée pas, mais que la religion et le temps peuvent seuls consacrer. [...] Dans un siècle où l'on raisonne de tout, où l'on demande que tout soit démontré, il ne peut y avoir de religion ni aucune institution proprement dite : l'analyse fait évaporer le sentiment, si elle veut remonter jusqu'à la source où il se rattache et en mettre la base à nu, elle ne trouvera rien, elle niera la réalité de cette base, sans s'apercevoir qu'elle n'est pas de son ressort. »<sup>3</sup>

La sacralité royale, pour autant, continue d'être réaffirmée par les théoriciens politiques de la Restauration. Si l'on suit Chateaubriand, l'irresponsabilité du monarque garantie par la Charte aurait même renforcé la sacralité traditionnelle du souverain : « le roi, dans la monarchie représentative, est une divinité que rien ne peut atteindre » et serait même « plus absolu que ses ancêtres »<sup>4</sup>. Pour autant, le culte du roi propre à l'ancienne monarchie, fondé sur les sentiments contrastés de séduction et d'effroi, de terreur et d'impuissance<sup>5</sup>, ne peut être rétabli comme tel. Le souverain

1. Nous nous référons ici au beau travail de Gilles Malandain, *L'Affaire Louvel ou l'introuvable complot. Événement, enquête judiciaire et expression politique dans la France de la Restauration*, Université de Paris XII, 2005, p. 455 sq. Cf. aussi Natalie Petiteau, « Violence verbale et délit politique », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 2008/1, p. 75-90

2. Gilles Malandain, *op. cit.*, p. 470-471.

3. Maine de Biran, *Journal*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1954-1957, t. 1, 16 juin 1816, p. 146.

4. Chateaubriand, *De la monarchie selon la Charte*, in *Mélanges de politique*, Paris, Le Normant, 1816, p. 574 et 589.

5. Les définitions du sacré dans les sociétés traditionnelles, depuis le livre pionnier de Rudolf Otto jusqu'aux travaux de Roger Caillois et d'Alphonse Dupront, reposent toutes sur un socle non rationnel, « éner-

## MALAISE DANS LA REPRÉSENTATION

conserve, certes, la sacralité propre à la puissance temporelle – *potestas* – dont il est le détenteur, et à la perpétuité impersonnelle de l'État – *dignitas* – dont il est l'héritier. Sacralité qu'incarne tout souverain en qui s'affirme la volonté d'éternité des sociétés humaines<sup>1</sup>. Restent à préciser les éventuels fondements spirituels et émotionnels de cette sacralité, autour de l'*auctoritas* et de la *majestas* du souverain.

La sacralité bourbonnienne est soigneusement distinguée du charisme napoléonien : ce dernier repose sur « l'étonnement » ou « l'admiration »<sup>2</sup> pour les qualités personnelles d'un héros, émotions éphémères et fragiles. Pour Chateaubriand et les tenants d'une monarchie sentimentale, elle repose bien au contraire sur la profondeur du temps dynastique, et pour les royalistes les plus intransigeants, sur les lois naturelles instituées par Dieu. La durée bourbonnienne, enracinée dans neuf siècles d'histoire, incarnée dans une chaîne de « quarante-trois monarques », serait selon Chateaubriand une garantie du sacré, « exemple unique dans l'histoire du monde, [...] éternel sujet d'orgueil pour notre patrie »<sup>3</sup>. Le descendant de Saint Louis serait devenu le point vers lequel tout converge, « les souvenirs de la vieille France, la religion, les antiques usages, les mœurs de la famille, les habitudes de notre enfance, le berceau, le tombeau »<sup>4</sup>. Le temps confère à la monarchie sa part de mystère, mystère dépossédé désormais de sa part de « terreur », de sorte qu'il « n'effraie personne [et] au contraire rassure »<sup>5</sup>. La sacralité définie par Chateaubriand ou par Maine de Biran diffère du principe de légitimité défini par Talleyrand<sup>6</sup> : si ce dernier reconnaît au temps un rôle de « prescription séculaire », il préfère au mystère de la monarchie, assimilé à une chimère, le gouvernement de la raison, exprimé par l'opinion publique et la « sauvegarde des nations »<sup>7</sup>, autrement dit le principe de représentation.

Quant aux tenants de la tradition, Maistre et Bonald au premier chef, ils vont bien au-delà d'une sacralité sentimentale appuyée sur la « race » et l'histoire. Les fondements du pouvoir royal, soustraits à toute constitution

---

gétique de l'histoire » où prédominent le « sentiment numineux », la fureur et le *tremendum*. Cf. Rudolf Otto, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot et Rivages, 1995, Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987.

1. Luc de Heusch, « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir », *Annales du Centre d'études des religions*, n° 1, 1962, p. 15-47.

2. « Il n'est pas donné à tous les hommes puissants de fonder l'obéissance d'un peuple sur l'étonnement et l'admiration à la manière de Bonaparte. » (Maine de Biran, *op. cit.*, t. I, p. 142.)

3. Chateaubriand, *De Buonaparte et des Bourbons, et de la nécessité de se rallier à nos princes légitimes, pour le bonheur de la France et celui de l'Europe*, in *Grands écrits politiques. Présentation et notes de Jean-Paul Clément*, Paris, Imprimerie Nationale, t 1, 1993, p. 93.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. Cf. Emmanuel de Waresquiel, « Talleyrand et la légitimité : la "révolution" du 31 mars 1814 », in Jean-Yves Mollier, Martine Reid, Jean-Claude Yon, dir., *Repenser la Restauration*, Paris, Nouveau Monde Éditions, 2005, p. 57-68.

7. Cité par Emmanuel de Waresquiel, *ibid.*

## UN MOMENT NÉCROPHILE

écrite, résideraient dans une origine surnaturelle et providentielle, avatar à peine atténué du droit divin, où religion et sacré tendent à se confondre. La légitimité du monarque, certes, ne dérive plus d'un « ordre *visiblement* émané de la divinité »<sup>1</sup>, mais d'une direction *invisible* imprimée aux événements et aux volontés par la Providence. Le roi demeure sacré en ce qu'il accomplit le gouvernement de la Providence, dans ce qu'elle peut avoir d'accidentel – intégrant ainsi la Révolution. Louis XVIII lui-même ne renie en rien cet héritage du roi très-chrétien et ce providentialisme politique : il continue de signer sous la Charte « Louis, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre », et ne cesse de rappeler ses obligations de « Chrétien » et de « fils de Saint Louis », depuis sa Déclaration de Vérone en 1795 et celle de Mittau en 1804 jusqu'à sa mort en 1824. La sacralité royale, en ce sens, ne peut être restaurée sans celle de l'Église catholique, « religion de l'État »<sup>2</sup>, dont Louis XVIII se définit encore le « fils aîné »<sup>3</sup>.

Pour rendre visible et protéger cette sacralité, la Restauration s'appuie tout à la fois sur le droit et sur le rite. Le Code pénal de 1810, pérennisé en 1814, maintient le crime de *lèse-majesté* pour tout auteur de « complot ou attentat contre la vie ou contre la personne » du souverain, et le punit de la peine du « parricide »<sup>4</sup>. Sous le règne de Louis XVIII et de Charles X, l'évolution de la législation relative à la parole séditeuse montre un marquage juridique de plus en plus précis, et une crispation croissante autour de la sacralité royale. La loi sur la presse du 21 octobre 1814 ne comportait aucune disposition particulière visant à défendre la *dignité* royale<sup>5</sup>. En revanche, après les Cent-Jours, la loi du 9 novembre 1815 « relative à la répression des cris séditeux et des provocations à la révolte » criminalise toute menace, même non suivie d'effets, d'attentat ou de complot contre la personne royale<sup>6</sup>, et définit comme séditeux tout discours, cri ou écrit qui « aura tenté d'affaiblir par des calomnies ou des injures le respect dû à la *personne ou à l'autorité* du roi »<sup>7</sup>. Les lois sur la presse de 1819 et 1822, considérées comme plus libérales, réduisent les peines encourues, mais continuent de défendre avec une grande précision la sacralité de la per-

1. Louis de Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, suivie de plusieurs traités et discours politiques*, Paris, Le Clère, 1817 [1<sup>re</sup> éd. 1802], discours préliminaire.

2. Article 5 de la Charte de 1814.

3. Géraud Venzac, *De l'alliance du Trône et de l'Autel sous la Restauration*, Saint-Malo, Éditions Cristel, 1999, p. 30.

4. Article 86 du Code pénal de 1810.

5. Les critères de censure sont la diffamation, les troubles à la tranquillité publique, la violation de la Charte et les atteintes aux « bonnes mœurs », sans que la personne du roi ne soit spécifiquement mentionnée.

6. Loi du 9 novembre 1815 relative à la répression des discours et écrits séditeux. Art. 1<sup>er</sup> : « Seront poursuivies et jugées criminellement toutes personnes coupables d'avoir imprimé, ou affiché, ou distribué, ou vendu, ou livré à l'impression des écrits ; d'avoir, dans des lieux publics ou destinés à des réunions habituelles de citoyens, fait entendre des cris ou proféré des discours, toutes les fois que ces cris, ces discours ou ces écrits auront exprimé la menace d'un attentat contre la vie du roi, la personne du roi, la vie ou la personne des membres de la famille royale ; toutes les fois qu'ils auront excité à s'armer contre l'autorité royale... »

7. Art. 5.

sonne royale. Son inviolabilité, son autorité constitutionnelle et l'ordre de succession au trône sont strictement protégés par la loi de Serre de 1819, qui considère leur atteinte comme « provocation au crime »<sup>1</sup>. Après l'assassinat du duc de Berry, avec la loi de mars 1822, toute atteinte contre « la dignité royale, l'ordre de successibilité au trône, les droits que le roi tient de sa naissance, ceux en vertu desquels il a donné la Charte, son autorité constitutionnelle, l'inviolabilité de sa personne » est punie de trois mois à 5 ans de prison<sup>2</sup>. Formulation extensive qui témoigne d'une défense juridique de plus de plus crispée de la sacralité royale. La fameuse loi sur le sacrilège (religieux) du 20 avril 1825 accentue cette évolution. L'étude des conditions d'élaboration et de discussion de la loi montre que son enjeu ultime n'était pas seulement la défense de la religion d'État mais aussi la réparation du régicide, sacrilège indissolublement politique et religieux. La proposition de loi initiale faisait de l'hostie consacrée l'équivalent de la personne royale, et, implicitement, de sa profanation une catégorie du régicide<sup>3</sup>.

La Restauration a cependant privilégié le cérémonial au droit pour réaffirmer le caractère sacré du roi et de la monarchie très-chrétienne. La politique des fêtes publiques, étudiée naguère à travers le prisme des décors éphémères<sup>4</sup>, la mise en scène de la personne du roi dans la vie de cour<sup>5</sup>, la politique des Beaux-Arts et du portrait royal<sup>6</sup> montrent le souci permanent de rappeler le principe d'exception monarchique – véritable obsession de Louis XVIII, plus encore que de Charles X. Le lien entre le monarque et ses sujets est entretenu par la visibilité publique du souverain dans la capitale, visibilité qui n'ôte rien à l'aura du personnage, lors des entrées royales (celles de 1814 et 1815 pour Louis XVIII, celles de 1824 et 1825 pour Charles X), du discours du trône devant les Chambres, du banquet annuel à l'Hôtel-de-ville le jour de la fête du roi, et bien sûr, de tous les rites de cour et même de simples promenades<sup>7</sup>. Le souverain doit encore être perçu comme intouchable, engendrer déférence et révérence, tout en

1. Loi du 17 mai 1819 sur la répression des crimes et délits commis par la voie de la presse, ou par tout autre moyen de publication. Art. 4 : « Sera réputée provocation au crime, et punie des peines portées par l'article 2, toute attaque formelle [...] soit contre l'inviolabilité de la personne du roi, soit contre l'ordre de succession au trône, soit contre l'autorité constitutionnelle du roi et des chambres. »

2. Loi du 25 mars 1822 relative à la répression et à la poursuite des délits commis par la voie de la presse ou par tout autre moyen de publication. Titre premier, article 2.

3. Ce projet initial condamnait à la peine du parricide – donc du régicide – toute profanation, volontaire, publique, et par haine ou mépris de la religion, de l'hostie consacrée.

4. Françoise Waquet, *Les Fêtes royales sous la Restauration, ou l'Ancien Régime retrouvé*, Paris, Bibliothèque de la Société française d'archéologie, n° 14, 1981.

5. Un des écuyers de Louis XVIII le présente comme « le type de représentation royale... On n'était jamais tenté d'oublier qu'il était roi. » (Comte de Neuilly, cité par Philip Mansel, *La Cour sous la Révolution, l'Exil et la Restauration. 1789-1830*, Paris, Tallandier, 1989, p. 173).

6. Marie-Claude Chaudonneret, *L'État et les artistes. De la Restauration à la Monarchie de Juillet (1815-1833)*, Paris, Flammarion, 1999, et plus récemment, Martin Wrede, « Le portrait du roi restauré, ou la fabrication de Louis XVIII », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 53-2, 2006/2, p. 112-138.

7. Martin Wrede, art. cit., p. 122.



## UN MOMENT NÉCROPHILE

s'adaptant au régime représentatif. Le sacre, tout particulièrement, prescrit par l'article 74 de la Charte<sup>1</sup>, attendu sous Louis XVIII, accompli sous Charles X, vise à solenniser l'union intime du roi et des peuples tout en réaffirmant la protection de la religion officielle sur le roi très-chrétien<sup>2</sup>. Restait à étudier, dans cette perspective d'un déficit de sacralité, les deuils officiels de la Restauration, et, tout particulièrement, la mort royale.

### *Inventer une sacralité nouvelle (1830-1840) ?*

Dans la Charte révisée de 1830, la persistance de l'adjectif « sacrée », accolé à la personne royale<sup>3</sup>, peut passer pour un simple anachronisme. L'absence de sacre, l'absence de religion d'État, le remplacement du serment religieux par un serment devant les Chambres réunies, le 9 août 1830, l'absence d'ecclésiastiques, de bible et de crucifix lors de cette cérémonie, paraissent évacuer définitivement le religieux des représentations du pouvoir royal. Un juriste contemporain de la Charte, Berriat Saint-Prix, ne voit dans la sacralité royale qu'une métaphore inexacte et juridiquement vide, à la différence de l'inviolabilité. Si, en effet, les délits commis envers la personne royale continuent d'être plus sévèrement punis que les autres, c'est non en vertu de sa sacralité, mais de sa seule importance politique, au cœur des institutions représentatives<sup>4</sup>. Un autre commentateur de la Charte de 1830, Rogron, oppose au *rex consecratus* de la Restauration, « consacré avec cérémonie à la divinité », le roi « digne de respect » de la monarchie de Juillet. Le sacré change de registre sémantique. Il « ne peut avoir de sens que pour exprimer le respect dû au roi ou comme synonyme d'invincible »<sup>5</sup>. À la différence de la Restauration, le régime de Louis-Philippe ne s'est pas entouré d'une doctrine cohérente de la sacralité royale. Le souverain lui-même semble avoir beaucoup hésité à ce sujet, et plusieurs sources, contradictoires, de sacralité politique viennent entourer le régime naissant.

La thèse du « vœu national », défendue par Dupin, selon laquelle la légitimité du nouveau souverain découlerait de son *acclamation* le 30 juillet 1830 par le peuple insurgé, inciterait à penser à un nouveau trans-

1. Art. 74 : « Le roi et ses successeurs jureront, dans la solennité de leur sacre, d'observer fidèlement la présente Charte constitutionnelle ».

2. Landric Raillat, *Charles X ou le sacre de la dernière chance*, Paris, Olivier Orban, 1991.

3. L'article 12 de la Charte constitutionnelle, officiellement promulguée le 14 août 1830, reprend intégralement l'article 13 de la Charte de 1814.

4. Le roi disposait d'une immunité absolue à l'égard de toute répression pénale. Cf. Berriat Saint-Prix, *Commentaire sur la charte constitutionnelle*, Paris, 1836, p. 91, cité par Paul Bastid, *Les Institutions politiques de la monarchie parlementaire. 1814-1848*, Paris, Sirey, 1954, p. 169.

5. J.-A. Rogron, *Code politique ou Charte constitutionnelle expliquée par ses motifs, par des exemples...*, Paris, Thorel, 1843, p. 175.

## MALAISE DANS LA REPRÉSENTATION

fert de sacralité. Au roi-citoyen désenchanté ferait pendant un peuple sacralisant, ayant versé son sang sur les barricades pour les libertés publiques. Cette conception s'épuise cependant bien vite devant une relecture brutale de l'image royale au cours des premières années du règne. La thèse de la « quasi-légitimité », défendue par Guizot, et opposée à celle du « vœu national », finit par s'imposer. Elle fait de Louis-Philippe un « prince du sang royal heureusement trouvé près du trône brisé », accepté « parce que Bourbon », et non « quoique Bourbon »<sup>1</sup>. Au gré des conflits civils et des tensions sociales, la sacralité monarchique retrouve ses fondements historiques, voire providentiels lorsque le roi échappe « miraculeusement » à une série de neuf attentats politiques entre 1832 et 1840. Au sentiment de vacuité du trône, dominant à la suite des Trois Glorieuses, succède un retour improvisé – assez peu crédible en vérité – au double corps du roi. Les portraits du roi exécutés par commande officielle, étudiés par Michael Marrinan<sup>2</sup>, portent la trace de ce cheminement. Les premiers portraits éclipsent les *regalia* pour privilégier les références historiques à l'avènement du roi-citoyen. Les seuls ornements du monarque renvoient à une symbolique nationale : ruban tricolore, uniforme de commandant de la garde nationale, médaille de la Légion d'Honneur, coq gaulois. Or, dès 1832-1833<sup>3</sup> réapparaissent la couronne, le sceptre et la main de justice, accolés à la Charte de 1830.

Les ambiguïtés de son instauration, et ses redéfinitions successives, imposent au nouveau régime un foisonnement rituel, capable de dire en un langage clair ce syncrétisme politique<sup>4</sup>. Autour d'un triptyque cérémoniel s'ordonnent des fêtes nationales hybrides, à la fois civiques et royales : les fêtes de fondation, les 27, 28 et 29 juillet, en commémoration des Trois Glorieuses, côtoient les traditionnelles fêtes du roi (la Saint-Philippe) le 1<sup>er</sup> mai, et les fêtes de célébration du serment à la Charte le 9 août, moins observées<sup>5</sup>. La mise en scène du pouvoir royal estompe progressivement la fusion du roi et de la nation pour assurer le retrait privé du souverain, de moins en moins enclin à la mêlée sociale et aux promenades en parapluie. Dès octobre 1831, Casimir Perier engage le roi à quitter le Palais-Royal pour les Tuileries, le dissuade de se montrer dans les jardins,

1. Cf. Philippe Vigier, « Louis-Philippe, roi des Français », in *L'Élection du chef de l'État en France : de Hugues Capet à nos jours. Entretiens d'Auxerre 1987 publiés par Léo Hamon et Guy Lobrichon*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 99-110.

2. Michael Marrinan, *Painting Politics for Louis-Philippe : Art and Ideology in Orleanist France, 1830-1848*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 3-19.

3. D'après un portrait exécuté par Horace Vernet et présenté au Salon de 1833, et un portrait-emblème de Louis-Philippe commandé à Gérard en 1833 pour la Chambre des Pairs, diffusé sur le territoire en de nombreuses copies.

4. Alain Corbin, « L'impossible présence du roi », in Alain Corbin, Noëlle Gérôme, Danielle Tartakowsky, dir., *Les Usages politiques des fêtes. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 77-116.

5. 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, p. 63-138.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

et récuse le modèle de la simplicité du vêtement. Dans un *Rapport au Roi* de mai 1832, Montlosier s'empresse également d'exiger une baisse de fréquence des contacts avec la foule : l'intimité du corps royal avec le public doit devenir une faveur octroyée et non un droit acquis, faute de quoi ce dernier perd tout caractère sacré.

Les revues de la garde nationale traduisent des inflexions analogues dans la dramaturgie du pouvoir royal<sup>1</sup>. La première revue d'août 1830 passe pour un substitut de sacre, où l'adhésion et la ferveur populaires miment le *consensus populi*, acclamation conclusive du sacre. C'est là l'interprétation contemporaine de Cuvillier-Fleury, et de Louis-Philippe lui-même<sup>2</sup>. Puis la revue de la garde nationale devient le lieu de tous les dangers, entrevus en 1832 par l'affaissement de l'enthousiasme populaire, incarnés en 1833 par les premiers cris républicains, tragiques lors de l'attentat sanglant de Fieschi le 28 juillet 1835, boulevard du Temple. Le rituel d'acclamation s'étiole alors sous les menaces, et le dialogue ritualisé entre le monarque, la garde nationale et le peuple tourne court : il s'achève, précisément, en 1840, avec la participation de la garde à la cérémonie du Retour de cendres de Napoléon.

Au dialogue civique des premiers temps se substitue une re-sacralisation du monarque, fragilisée toutefois par l'absence d'alliance du Trône et de l'Autel. Restait là encore à interroger la place et le rôle des deuils officiels dans la délicate construction de cette sacralité louis-philipparde.

### LA DÉLÉGATION : L'IMPOSSIBLE REPRÉSENTATION

L'autre versant de la représentation, la délégation, souffre d'incertitudes tout aussi fortes. Entre 1814 et 1848, le gouvernement représentatif repose sur l'illusion d'un gouvernement mixte, alliance précaire de monarchie, de démocratie et d'oligarchie, et sur le principe de transaction<sup>3</sup>. La délégation politique a pour limite indépassable la souveraineté du peuple, rejetée tel un repoussoir tant elle est associée à la Terreur. Sous la Restauration, *l'octroi* par Louis XVIII de la Charte de 1814 identifie encore

1. Mathilde Larrère, « Ainsi paradait le roi des barricades. Les grandes revues de la garde nationale à Paris sous la Monarchie de Juillet », *Le Mouvement social*, avril-juin 1997, n° 179, p. 9-32.

2. Louis-Philippe aurait dit à La Fayette, après la revue d'octobre 1830 : « Cela vaut mieux pour moi que le sacre de Reims » (cité par Louis Girard, *La Garde nationale, 1814-1871*, Paris, Plon, 1971).

3. Pour Duvergier de Hauranne, le « gouvernement établi en 1830, il faut toujours s'en souvenir, est une transaction entre la monarchie et la république » (*De la réforme parlementaire et de la réforme électorale*, Paris, 1847, p. 65).

## MALAISE DANS LA REPRÉSENTATION

la souveraineté à la seule personne royale. Sous la monarchie de Juillet, des juristes inventifs substituent à la souveraineté du peuple et à la souveraineté du roi la souveraineté de la nation, identifiée par Guizot à la souveraineté « de la justice, de la raison, du droit »<sup>1</sup>, une « souveraineté latente »<sup>2</sup>, formelle et abstraite.

Ces tâtonnements consacrent le socle politique commun à ces deux monarchies limitées : l'ordre censitaire. Cet ordre, théorisé par les libéraux et les doctrinaires, assure le dessaisissement du pouvoir des exclus de la politique par une minorité éminente, et réduit la représentation à une « métaphore », selon l'expression de Royer-Collard<sup>3</sup>. L'ordre censitaire, en limitant la participation politique officielle, permet cependant à une parole détournée, éventuellement ritualisée, de se glisser dans ses interstices.

### *Une représentation tronquée*

Si l'on définit le gouvernement représentatif à partir de ses pratiques de vote, la monarchie de Juillet et la Restauration ont vu triompher le principe de l'éminence capacitaire, adossé à une technologie empirique de candidature officielle<sup>4</sup>. Le régime censitaire aurait permis de dégager un corps électoral extrêmement réduit<sup>5</sup>, formé des citoyens « les plus capables de faire prévaloir la loi commune de la société, savoir, la justice, la raison, la vérité »<sup>6</sup> et de sélectionner une élite d'élus attachés au service de l'État. Les mandants comme les mandataires, au sortir de cette opération de tri social, s'éloignent des passions populaires les plus grossières pour prévenir le désordre de la démocratie. Mais la cohérence théorique du gouvernement représentatif suppose de distinguer l'élection de la représentation. L'élection est délibération intérieure du sujet rationnel avec lui-même – ce qui n'exclut ni les pressions extérieures, notamment administratives, ni, à l'échelle municipale après la loi de mars 1831, les réflexes communautaires<sup>7</sup>.

1. François Guizot, « Des moyens de gouvernement », in *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, Belin, 1988 [1821], p. 118.

2. Denis Serrigny, *Traité de droit public des Français*, Paris, 1846, t. I, p. 34.

3. « Le mot représentation est une métaphore, pour que la métaphore soit juste, il est nécessaire que le représentant ait une véritable ressemblance avec le représenté ; et pour cela, il faut, dans le cas présent, que ce que fait le représentant soit précisément ce que ferait le représenté [...], je ne sais s'il existe sur terre ou même s'il peut exister un gouvernement parfaitement représentatif [...], la Chambre, telle que la Charte l'a conçue, est un pouvoir et non une représentation » (Royer-Collard, Discours à la Chambre, février 1817, cité par Michelle Riot-Sarcey, *Le Réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 91-92).

4. Christophe Voilliot, *La Candidature officielle. Une pratique d'État de la Restauration à la Troisième République*, Rennes, P.U.R., 2005.

5. Pour simplifier, autour de 100 000 électeurs sous la Restauration, et de 200 000 sous la monarchie de Juillet (pour les élections à la Chambre des députés).

6. Charles de Rémusat, in *Le Globe*, 11 mars 1829, t. VII, p.157.

7. Christine Guionnet, *L'Apprentissage de la politique moderne. Les élections municipales sous la monarchie de Juillet*, Paris, L'Harmattan, 1997.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

La représentation est l'affirmation plus générale du principe de publicité. Le « gouvernement des esprits » ne peut selon Guizot fonctionner sans l'affirmation de l'opinion publique, au point que, « à considérer la théorie, la publicité est peut-être le caractère le plus essentiel du gouvernement représentatif »<sup>1</sup>. Formulation très proche de celle de Chateaubriand : « Le gouvernement représentatif s'éclaire par l'opinion publique et est fondé sur elle »<sup>2</sup>. La représentation politique, en ce sens, agit à double sens comme forme de communication politique et comme révélateur social. La publicité des débats et des institutions, et l'expression diffuse des opinions sont les conditions de la représentation. Elles font de la société moderne un spectacle où l'opinion légitime (« bourgeoise ») se met en scène. La liberté de la presse, dans cette tradition libérale, est tout à la fois un droit individuel, un droit constitutionnel, garanti par les Chartes de 1814 et 1830<sup>3</sup>, et la condition d'un gouvernement rationnel par la confrontation des opinions éclairées. Dans les termes mêmes de Chateaubriand, le tribunal de l'opinion réside à la fois dans les « Chambres, où les intérêts particuliers de la nation sont jugés » et dans « la nation elle-même, qui juge en dehors des deux Chambres »<sup>4</sup>.

Il faut dès lors repenser le régime représentatif comme « l'ensemble des procédures qui conduisent la société à se présenter à la sphère politique, à devenir plus lisible et plus visible »<sup>5</sup>. Son socle principal, la liberté de la presse, inclut aussi bien la presse périodique proprement dite, que les occasionnels, feuilles volantes ou brochures, soumis à un autre régime légal. Il faut lui adjoindre le droit de pétition, qui s'étend aux non-électeurs, notamment aux femmes et aux indigents. Le droit de pétition, sous les monarchies censitaires, s'exerce sans intermédiaire et sans encadrement. Son application se distingue des pratiques révolutionnaires en ce qu'elle exclut le contact direct du pétitionnaire et du mandataire : « Toute pétition à l'une ou l'autre Chambre ne peut être faite et présentée que par écrit. La loi interdit d'en apporter en personne et à la barre »<sup>6</sup>. Encore faut-il préciser que les plus conservateurs, sous la Restauration comme sous la monarchie de Juillet, refusent de voir dans les pétitions « les preuves de l'opinion publique »<sup>7</sup>.

1. François Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, op. cit., t. I, p. 124.

2. Chateaubriand, *La Monarchie selon la Charte*, première partie, chapitre XVII.

3. Article 8 de la Charte de 1814 : « Les Français ont le droit de publier et de faire imprimer leurs opinions, en se conformant aux lois qui doivent réprimer les abus de cette liberté. »

Article 7 de la charte de 1830 : « Les Français ont le droit de publier et de faire imprimer leurs opinions en se conformant aux lois. La censure ne pourra jamais être rétablie. »

4. Chateaubriand, op. cit.

5. Pierre Rosanvallon, « Citoyenneté politique et citoyenneté sociale au XIX<sup>e</sup> siècle », *Le Mouvement social*, avril-juin 1995, n° 171, p. 12.

6. Article 53 de la Charte de 1814, repris intégralement dans la Charte de 1830 (article 45). Sur les pétitions aux Chambres, cf. Benoît Agnès, *L'Appel au pouvoir. Les demandes adressées aux autorités politiques et sociales en France et au Royaume-Uni entre 1814 et 1848*, thèse de doctorat, histoire, sous la dir. de Christophe Charle, Univ. Paris I, en cours.

7. Pierre Karila-Cohen, op. cit., p. 46.

## MALAISE DANS LA REPRÉSENTATION

Les multiples entraves portées à la publicité des opinions, tant sous la monarchie de Juillet que sous la Restauration, font de cette représentation une fiction. Les atteintes renouvelées à la liberté de la presse sont bien connues, au gré des treize textes législatifs qui l'ont réglementée sous la Restauration, et des sept relectures successives sous Louis-Philippe entre 1830 et septembre 1835<sup>1</sup>. La liberté d'association est également amputée. Le code pénal de 1810 impose l'autorisation préalable des autorités à toute association de plus de vingt personnes « dont le but sera de se réunir tous les jours ou à certains jours marqués pour s'occuper d'objets religieux, littéraires, politiques ou autres » (art. 291). Sous la Restauration, la publicité donnée aux activités devient la cible privilégiée des autorités, plus que la structure même de l'association – à l'exception notable des associations d'étudiants, interdites fermement par l'ordonnance du 5 juillet 1820<sup>2</sup>. Aussi la plupart des sociétés politiques de la Restauration – y compris ultraroyalistes – doivent-elles se fonder sur le secret le plus absolu<sup>3</sup>. Au contraire, les premières années de la monarchie de Juillet, jusqu'au raidissement de 1834, marquent l'âge d'or des sociétés politiques non clandestines, comme la célèbre Société des Amis du Peuple, relayée après 1832 par la Société des Droits de l'Homme. Le tournant législatif de 1834 met un terme à cette parenthèse : les dispositions répressives du Code pénal de 1810 sont étendues aux associations divisées en sections de moins de vingt personnes<sup>4</sup>.

L'affichage des opinions « populaires » dans l'espace public, entendu cette fois au sens des rues et des places, se heurte à un seuil de tolérance encore plus bas. La peur du nombre<sup>5</sup>, spectre politique des monarchies censitaires, ordonne les représentations de la foule, des attroupements et plus généralement des réunions politiques<sup>6</sup>. La foule assemblée, inorganique et imprévisible, préfigure la dissolution sociale, s'accordent à dire les publicistes politiques et les autorités de police, nourris du cliché antique de la foule-mer, du souvenir des journées révolutionnaires, mais aussi du mythe barbare en pleine constitution<sup>7</sup>. À cette peur sociale s'ajoute l'anxiété proprement matérielle qu'éveille une foule porteuse

1. Claude Bellanger, dir., *Histoire générale de la presse française*, t. II : 1815-1871, Paris, P.U.F., 1969, p. 33-78.

2. Article 20 de l'ordonnance royale du 5 juillet 1820. Cf. Jean-Claude Caron, « Maintenir l'ordre au Pays Latin : la Jeunesse des Écoles sous surveillance. 1815-1848 », in *Maintien de l'ordre et police en France et en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle*, Grâne, Créaphis, 1987, p. 333.

3. Cf. Bernard Gainot et Pierre Serna, dir., *Secret et République. 1795-1840*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004.

4. Article 1<sup>er</sup> de la loi du 10 avril 1834.

5. Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 75-82.

6. Vincent Robert, « Les rues et les places : usages de l'espace public », in Sylvie Cauzanas et Rémy Cazals, éd., *Armand Barbès et les hommes de 1848*, Carcassonne, Les Audiois, 199, p. 153-154.

7. Pierre Michel, *Les Barbares : 1789-1848 : un mythe romantique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

d'accidents voire de catastrophes, dont le mariage du futur Louis XVI et de Marie-Antoinette portait le souvenir tragique, réactivé par le mariage du duc d'Orléans en 1837<sup>1</sup>.

Les conceptions dominantes du maintien de l'ordre assimilent les usages publics de la rue à leurs formes paroxystiques, émeutes, séditions, insurrections. Aussi l'encadrement législatif ne concerne-t-il que des gestes d'une très grande gravité, entourant les occupations plus ordinaires de l'espace public d'un certain vide juridique. Les textes révolutionnaires toujours implicitement en vigueur, notamment la loi martiale du 21 octobre 1789<sup>2</sup>, assuraient une municipalisation du maintien de l'ordre. Le cadre légal, plus répressif que préventif, définit précisément les conditions de réquisition des forces armées et le protocole des sommations. Le seuil du rassemblement « séditieux » reste flou, défini aux termes de la loi du 26 juillet 1791 comme « tout rassemblement de plus de quinze personnes s'opposant à l'exécution d'une loi, d'une contrainte ou d'un jugement ». Dans le cadre parisien, le maintien de l'ordre incombe au préfet de police depuis la loi du 28 pluviôse an VIII. Le seuil de tolérance est, en certaines circonstances, placé très bas. Ainsi le 4 juin 1820, alors que grondent les émeutes étudiantes liées au débat sur la loi électorale, le préfet de police Anglès proscrit-il tout rassemblement de plus de trois personnes ! Au début de la monarchie de Juillet, la multiplication des incidents politiques et sociaux<sup>3</sup> conduit le régime de Louis-Philippe à durcir le régime juridique des attroupements par la loi du 10 avril 1831. L'attroupement devient délit dès lors qu'un magistrat ou officier de police judiciaire – donc un commissaire de police – revêtu de l'écharpe tricolore somme la foule de se disperser. Les peines prévues par les lois de 1791 sont plutôt réduites, non par mansuétude, mais pour en systématiser l'application.

### « *Prise de parole* » et *politisation*

L'espace public des opinions – celui de la compétence politique légitime – est borné par une multitude d'entraves légales. Pour autant, cette exclusion objective du plus grand nombre s'accompagne d'une prise de parole proliférante, indice d'une politisation populaire persistante, en particulier à Paris<sup>4</sup>. Encore ce vocable doit-il être précisé. Michel Offerlé, à

1. Le 14 juin 1837, la compression de la foule, sur le Champ-de-Mars, fait vingt-quatre victimes.

2. Cf. Georges Carrot, *Le Maintien de l'ordre en France*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Études Politiques de Toulouse, 1984, t. I.

3. Alain Faure, « Mouvements populaires et mouvements ouvriers à Paris. 1830-1834 », *Le Mouvement Social*, juil.-sept. 1974.

4. Maurice Agulhon, « La tradition politique du peuple de Paris de Waterloo à la Commune », in *Paris le peuple. XVIII-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 131-145.

## MALAISE DANS LA REPRÉSENTATION

partir de l'historiographie contemporaine, a relevé pas moins de neuf usages distincts du terme de « politisation »<sup>1</sup>. La politisation ne se réduit pas à l'intégration à une communauté nationale, progressiste et rationnelle<sup>2</sup>, ni à la diffusion du haut vers le bas des idéologies dominantes : elle recouvre aussi « les formes infinies de dissidences, de résistances et de protestations »<sup>3</sup> contre un ordre politique extérieur et excluant. Elle se manifeste sous des formes éphémères – telle la conversation informelle –, affectives – telle la rumeur –, souvent ritualisées – tel le charivari –, de participation politique. Ces formes sont cependant irréductibles à un folklore « populaire », car elles concernent aussi, quoique autrement, les élites dotées de compétences politiques « savantes ». On connaît en effet le double risque, souligné par les sociologues, de « trop particulariser le rapport populaire au politique » en l'idéalisant, et de le dénier comme infra-politique<sup>4</sup>. Cela suppose de se déprendre, bien sûr, des catégories et des codages imposés par les sources, en particulier des rapports de police, qui édictent ce qui relève ou non du politique, et postulent le désintérêt général des classes populaires pour la politique avant 1848<sup>5</sup>. Le regard téléologique longtemps porté sur le XIX<sup>e</sup> siècle a trop souvent conduit à minorer les pratiques politiques informelles de la première moitié du siècle.

Or, paradoxalement, la restriction de l'espace public légal a élargi le champ des usages sociaux et culturels du politique, et permis l'éclosion d'une « prise de parole » proliférante. Le concept de « prise de parole », né au lendemain des événements de mai 1968 sous la plume de Michel de Certeau<sup>6</sup>, reformulé plus tardivement et dans un tout autre cadre par Albert O. Hirschman<sup>7</sup>, permet de penser autrement le politique à l'âge romantique. Acte de langage pour Michel de Certeau, la prise de parole désigne une manifestation symbolique : elle naît de l'écart entre les représentés et leurs représentations, de la crise d'un système de communication,

1. Michel Offerlé, « Capacités politiques et politisations : faire voter et voter, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles (2) », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 68, 2007/3, p. 145-160.

2. Maurice Agulhon définit la politisation comme la « substitution de conceptions modernes, libérales, individualistes aux conceptions communautaristes traditionnelles » (in *La Politisation des campagnes au XIX<sup>e</sup> siècle : France, Italie, Espagne, Portugal*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2000, p. 8).

3. Michel Offerlé, art. cit., p. 157.

4. Annie Collovald et Frédéric Sawicki, « Le populaire et le politique. Quelques pistes de recherche en guise d'introduction », *Politix*, 1991, n° 13, p. 7-16.

5. Si l'on suit ainsi les rapports du préfet de police sous la Restauration, la menace ouvrière serait circonscrite aux coalitions interdites de 1825-1826, ou aux réactions violentes à la hausse du prix du pain, et les soulèvements politiques, en 1820 ou 1827, seraient le seul fait des élites libérales, des meneurs étudiants, corrompus par la lectures des journaux et des brochures délétères. (Cf. Jean Tulard, « Du Paris impérial au Paris de 1830 d'après les bulletins de police », *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 1969, p. 157-175.)

6. Michel de Certeau, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 1994 [1968].

7. Albert O. Hirschman, *Exit, voice and loyalty : Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970 (trad. fr. *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995).



## UN MOMENT NÉCROPHILE

notamment politique, qui n'est plus adéquat à un moment historique. Elle surgit au cœur d'expériences inédites, créatives mais non révolutionnaires, et réveille, selon la belle expression de Certeau, « des existences gelées [...] en un matin prolifique »<sup>1</sup>. Hirschman campe quant à lui ses analyses dans le champ de la théorie économique et politique classique. Il voit dans la « prise de parole » une des réponses possibles à la déception, lorsque échoue la « quête du bonheur » à travers la consommation ou la représentation politique. La « prise de parole » est opposée à la « défection » ou « sortie » : cette dernière consiste à chercher un approvisionnement ou une adhésion concurrent(e), quand la première exprime l'engagement direct dans la sphère de l'action publique.

Sous les monarchies censitaires, la combinaison des trois modes de protestation – subversion symbolique, contestation explicite et défection – donne naissance à un répertoire d'action aux lieux proliférants. À chaque lieu ses modalités d'énonciation, sa sociologie, sa conflictualité, son contournement subtil des règles édictées – qui excèdent de très loin le cadre de ce livre. Dans la tradition de l'espace public habermassien<sup>2</sup>, salons et cercles<sup>3</sup> servent de relais politiques aux libéraux et permettent l'expression politique des femmes sous la Restauration<sup>4</sup>. Aux confins du public et du privé, cabinets de lecture<sup>5</sup> – 520 à Paris sous la Restauration –, librairies, étalages de marchands d'estampes, en particulier sur les grands boulevards et autour du Palais-Royal, voient circuler les imprimés, et surgir les débats, voire les rixes ou les duels d'honneur. Dans les théâtres et à leurs abords, se déploie une parole politique originale, plus codifiée encore et socialement circonscrite : applaudissements et sifflets accompagnent toute allusion possible au présent, quand des rixes ne miment pas la guerre civile<sup>6</sup>. Cours et conférences relèvent du même usage détourné d'une arène publique, avec leurs alternances d'ovations et de chahuts<sup>7</sup>. Dès la Restauration, des banquets d'opposition occupent des lieux parisiens de loisir, de l'hôtel des bains rue de Richelieu au jardin de la Grande Chaumière boulevard de Montparnasse. Ils s'inscrivent même, au moment de la dissolution de la Chambre en 1830, dans une campagne nationale

1. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 41.

2. Jürgen Habermas, *L'Espace public : archéologie de la publicité comme constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978.

3. Maurice Agulhon, *Le Cercle dans la France bourgeoise (1800-1848) : étude d'une mutation de sociabilité*, Paris, Armand Colin, 1977.

4. Noëlle Dauphin, « Les salons de la Restauration. Une influence spécifique sur les milieux dirigeants », in Alain Corbin, Jacqueline Lalouette, Michèle Riot-Sarcey, dir., *Femmes dans la cité. 1815-1871*, Grâne, Créaphis, 1997, p. 251-260.

5. Françoise Parent-Lardeur, *Lire à Paris au temps de Balzac. Les cabinets de lecture à Paris 1815-1830*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1981.

6. Sheryl Kroen, *op. cit.*

7. Anne Martin-Fugier, *La Vie élégante ou la formation du Tout-Paris. 1815-1848*, Paris, Seuil, 1993, p. 233 sq.

## MALAISE DANS LA REPRÉSENTATION

libérale à vocation électorale, bien avant la célèbre campagne des banquets réformistes de 1840<sup>1</sup>.

Le Caveau, les sociétés chantantes de la monarchie de Juillet, les goguettes ouvrières peuvent à l'occasion se muer en réunions politiques<sup>2</sup>, de même que les salles de bal<sup>3</sup>. Surtout, les cabarets, quadrillés par les « mouches » politiques, officiers de paix, commissaires de police, bruisent de conversations, de chants, de discours, de cris, de provocations voire de rires séditieux. La transgression n'a d'intérêt que si elle est remarquée par les autorités, aussi privilégie-t-elle le face-à-face public<sup>4</sup>. Pour la même raison, les portes d'églises, les monuments publics et les marchés sont de hauts lieux d'affichage de placards clandestins et d'inscription de graffitis séditieux.

Les rues et les places de Paris, monopolisées par les fêtes de souveraineté, les revues militaires, les processions religieuses, et, dans une moindre mesure, par les cortèges corporatifs ou compagnonniques, se prêtent en quelques circonstances à la protestation collective. Le folklore politique, à Paris, est certes moins présent que dans la Provence décrite par Maurice Agulhon<sup>5</sup>. Des farandoles politiques ponctuent toutefois quelques grandes victoires opposantes : on danse ainsi autour de la Colonne Vendôme en avril 1827 après le retrait du projet de loi liberticide sur la presse. De même, des illuminations frondeuses, dans le quartier de la rue Saint-Denis, ont-elles lieu entre 1825 et 1827<sup>6</sup>. Les rites « carnavalesques », charivaris, pétards, sont circonscrits aux agitations anticléricales durant les missions pastorales. Le Carnaval proprement dit, rétabli en 1801, est assez peu politisé, à l'exception de l'année 1832<sup>7</sup>.

Des cortèges plus proches de la geste manifestante témoignent toutefois de nouveaux usages de la rue, en liaison avec l'apprentissage de la vie parlementaire. Il en est ainsi du rite d'acclamation des députés opposants, tel le député libéral Chauvelin, porté en triomphe au Palais-Bourbon lors de la discussion de la loi électorale en juin 1820<sup>8</sup>. La pratique des cortèges étudiants fragmentés, disloqués puis recomposés ailleurs dans la ville, se

1. Sur les banquets, nous renvoyons à Vincent Robert, *Le Temps des banquets. Politique et symbolique d'une génération, 1818-1848*, Habilitation à diriger des recherches, Université Paris I, 2006 (à paraître).

2. Marie-Véronique Gauthier, *Chansons, sociabilité et grivoiserie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1992, première partie.

3. Alain Faure cite ainsi sous la monarchie de Juillet le cas d'une imitation d'insurrection populaire au cours d'une quadrille, salle Musard. Cf. *Paris Carême-Prenant. Du carnaval à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle. 1800-1914*, Paris, Hachette, 1978, p. 91.

4. Pierre Karila-Cohen, *op. cit.*, p. 259.

5. Maurice Agulhon, *La République au village : les populations du Var de la Révolution à la Seconde République*, Paris, Plon, 1970.

6. Simone Delattre, *Les Douze Heures noires. La nuit à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 106-111.

7. Alain Faure, *Paris Carême-Prenant...*, *op. cit.*

8. Malade au moment du vote, il tient néanmoins à affirmer sa vive hostilité, et vient à la Chambre en chaise à porteur.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

développe également dans les années 1820. À la suite de la révolution de Juillet, l'investissement protestataire de la rue connaît son acmé dans les années 1830-1831, et oscille entre promenade, manifestation et émeute. Étudiants, chômeurs, et ouvriers se livrent à une occupation quasi constante de la rue, des boulevards et des quais, à la faveur d'incidents, de rumeurs ou d'événements politiques nationaux et internationaux. Surtout, les funérailles d'opposition contribuent très largement, de 1820 à 1840, à la genèse de la manifestation contemporaine<sup>1</sup>. Plus généralement, les deuils frondeurs, qu'il s'agisse de deuils officiels subvertis ou tournés en dérision, ou de deuils d'opposants notoires, témoignent d'une intense pénétration du politique, bien au-delà des « capacités », jusque-là mino-rée. Ils relèvent aussi d'une modernisation du répertoire d'action protesta-taire.

\*

L'impossible représentation politique sous les monarchies censitaires a ouvert la voie au rite. Face à la désacralisation du souverain et aux blocages du gouvernement représentatif, les rites se sont imposés comme une pratique politique incontournable, complément nécessaire du fonctionne-ment ordinaire du pouvoir et du jeu parlementaire. Le théâtre du politi-que, de fait, a suppléé aux vides de l'incarnation et de la délégation, mêlant de manière originale « exclus » et « inclus » de la politique. C'est de ce statut très singulier du politique sous les monarchies censitaires qu'il faut partir pour comprendre les mises en scène de la mort, réponses au déficit de sacralité et à la compression du tribunal de l'opinion.

1. Cf. chapitre 9.

## Le nouveau culte des morts

La politisation des deuils publics n'aurait pas été possible sans l'apparition, au tournant du siècle, de nouvelles sensibilités à l'égard des morts, rupture anthropologique majeure. Cette dernière a en effet permis de solenniser puis de théâtraliser le rite de passage, au point d'en faire, le cas échéant, une métaphore de l'« opinion publique ». Ces effusions funèbres dérivent pour partie d'une perception renouvelée de la mort de l'autre, d'un respect croissant du cadavre et de sa mémoire, d'une pédagogie sociale et civique de la « belle mort ». Les métamorphoses de la mort concrète, des derniers moments à l'inhumation, le traitement réservé au cadavre et le culte de la mémoire individuelle autour de la tombe ont favorisé l'émergence de nouveaux rites publics et politiques.

Philippe Ariès a beaucoup insisté sur l'inversion du rapport à la mort entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. À une métaphysique du salut individuel se serait substitué un sentiment dominant de la perte de l'autre : la « mort de soi », rendue omniprésente au XVII<sup>e</sup> siècle par les soubresauts de la démographie et la pastorale de la peur, se serait quelque peu effacée devant la « mort de toi », plus redoutée, pensée comme rupture et propice aux débordements affectifs, voire aux deuils hystériques. Un culte, inscrit dans la pierre des grandes nécropoles du XIX<sup>e</sup> siècle, nourri de sentiment familial, traduirait cette relation nouvelle entre les vivants et les morts<sup>2</sup>. Simultanément, Michel Vovelle l'a fortement souligné<sup>3</sup>, le deuil se serait resserré autour du cercle de famille. La mort de soi, quant à elle, aurait été tempérée d'une douceur narcotique, voire parfois érotique.

La mort de l'autre devenue scandale, l'entretien méticuleux de la mémoire des défunts, la fascination trouble pour la mort : autant de motifs d'un paysage funéraire en révolution. Ce tableau mérite pourtant d'être

1. Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, quatrième partie, ainsi que *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1990 [1975], p. 51-65.

2. Sur la genèse des cimetières modernes, Madeleine Lassère, *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours : le territoire des morts*, Paris, L'Harmattan, 1997.

3. Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

affiné. La révolution funéraire résulte, autant que d'une mutation de sensibilités de longue durée, d'une réaction au désordre de la mort observé sous la Révolution, fait d'indifférence à l'égard des défunts ordinaires et de déficit des rites. De ce champ de ruines émergent certes de nouvelles sensibilités, plus encore de nouveaux gestes, mais aussi la tentation d'un retour à l'ancien, belle mort chrétienne ou hygiénisme apaisé des Lumières. Le nouvel ordre de la mort eut, pour partie, les traits d'une restauration. Plusieurs systèmes de représentations coexistent au même moment, poursuite d'une lutte engagée au siècle des Lumières<sup>1</sup>.

### LA MORT DE L'AUTRE : LE GRAND TOURNANT

Entre l'automne 1792 et l'été 1794, une nouvelle « nécrophilie », selon l'expression de Philippe Ariès, se serait emparée des révolutionnaires, fascination morbide pour la mort-massacre, pulsion de mort collective. Thèse sans doute excessive ; quoi qu'il en soit, seules nous intéressent ici ses conséquences sur le rite funéraire ordinaire. De fait, l'engorgement des cimetières parisiens devient tel sous la Terreur que des pétitions d'habitants des quartiers des charniers de la Madeleine ou de Sainte-Marguerite disent leur répugnance pour les miasmes morbides. Dans le même temps, l'égalité des sépultures est officiellement proclamée en octobre 1793 par Chaumette, devant la Commune de Paris. Égalité très théorique alors que se creuse le déséquilibre entre les pompes baroques réservées aux héros révolutionnaires et la nudité des funérailles pour le citoyen ordinaire. Le rapport des vivants et des morts est profondément dérégulé par la solitude de ces défunts obscurs, jetés à la voirie, selon le lieu commun de l'époque, et abandonnés au « sommeil éternel »<sup>2</sup>. Les obsèques « républicaines » parisiennes se déroulent en présence d'un ordonnateur civil, sans cérémonie religieuse, souvent en l'absence de la famille, autour d'un cercueil surmonté du drapeau tricolore de la section. Enterrements expéditifs, violations de sépultures, notamment au Val de Grâce et à Saint-Denis, fosses communes improvisées hantent cet imaginaire de la mort profanée.

1. Cf. Robert Favre, *La Mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978.

2. Expression empruntée au célèbre arrêté de Fouché, le 19 septembre 1793 à Nevers, qui ordonne l'inscription : « *La mort est un sommeil éternel* » à l'entrée du cimetière de la ville.

## UN NOUVEAU CULTES DES MORTS

### *Révolution ou retour à l'ordre ?*

En réaction à ce traumatisme, plusieurs politiques de la mort sont ébauchées et définies sous la Terreur même<sup>1</sup>, mais surtout sous le Directoire, avant d'être codifiées sous le Consulat et l'Empire. Dès 1794, le cimetière nouveau, champ de repos aux vertus privées et civiques, prend forme sous la plume du rapporteur de l'administration des Travaux Publics, Avril<sup>2</sup>, et de Saint-Just, dans ses *Fragments sur les institutions républicaines*<sup>3</sup>. Exhortations inaudibles dans les circonstances du moment. Il faut attendre 1795 pour que les honneurs à rendre aux défunts suscitent un vrai débat public. La *Décade philosophique* fait du culte des morts la pièce centrale d'un dispositif d'institutions morales. Pastoret au Conseil des Cinq Cents<sup>4</sup>, Roederer à l'Institut<sup>5</sup>, proposent un contrôle de l'État sur les pratiques funéraires, capable de restaurer les liens de la société, les consolations de la mémoire et les réflexions morales. La simplicité des souvenirs doit l'emporter sur le goût des apothéoses, rompant avec l'esthétique funéraire terroriste. Un arrêté de la Préfecture de la Seine, le 3 germinal an IV, ordonne ainsi la présence aux funérailles de quatre porteurs et d'un inspecteur muni d'une pancarte exigeant le respect des morts. Les pratiques quotidiennes sont encore loin de répondre aux exigences d'hygiène et de morale publiques. Quatremère de Quincy, dans un rapport rédigé en l'an VIII, se plaint des outrages faits aux défunts<sup>6</sup>.

Le Consulat met enfin en acte des résolutions encore timides. Lucien Bonaparte, ministre de l'Intérieur, lance au printemps 1800 un grand concours, jugé en l'an IX, sur les institutions funéraires<sup>7</sup>. « Quelles sont les cérémonies à faire pour les funérailles et le règlement à adopter pour le lieu des sépultures ? » est-il demandé aux candidats. Trois « politiques de la mort » émergent de ce corpus de représentations. La première vise à protéger les vivants de la mort apparente, question lancinante au XVIII<sup>e</sup> siècle, et à améliorer la gestion des cadavres en réduisant les nuisances olfactives et spatiales. Une mort aseptisée, hygiéniste et utilitariste<sup>8</sup>. La deuxième tend à mettre la mort au service de la vertu publique et privée, par l'imposition d'un rituel très codifié, capable d'ébranler les sujets pré-

1. Pour ce qui suit, nous nous inspirons pour l'essentiel d'Annie Jourdan, *Les Monuments de la Révolution. 1770-1804. Une histoire de représentation*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 169-174.

2. Avril, *Rapport sur les cimetières de l'administration des Travaux publics, lu au Conseil Général par le citoyen Avril*, janvier 1794, cité par Annie Jourdan, *op. cit.*, p. 173.

3. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions républicaines*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 170.

4. Pastoret, *Rapport sur la violation des sépultures et des tombeaux*, Paris, an IV.

5. Roederer, *Des institutions funéraires convenables à une république*, Paris, an IV.

6. *Rapport fait au Conseil Général*, 15 thermidor an VIII.

7. Objet de l'ouvrage de Pascal Hintermeyer, *Politiques de la mort tirées du concours de l'Institut. Germinal an VIII- Vendémiaire an IX*, Paris, Payot, 1981.

8. Certains mémoires préconisent même d'utiliser les morts comme engrais.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

sents. La troisième cherche à pacifier la mort par la dissimulation du cadavre, l'esthétisation du « champ-du-repos » – Élysée, jardin et conservatoire – et la reconnaissance du droit des familles à honorer leurs morts.

On aurait tort, pourtant, de voir dans cette mort apaisée un simple retour aux représentations des Lumières. Les critiques à l'endroit d'une mort laïcisée, même vertueuse, se multiplient au tournant du siècle<sup>1</sup>, tandis que s'exprime le désir d'un retour à la belle mort chrétienne. La douceur des cimetières et la poésie des tombeaux dérivent aussi d'une culture de l'émigration dont les ultras de la Restauration sont les dignes héritiers, et Chateaubriand le héraut le plus célèbre à travers le *Génie du christianisme*<sup>2</sup>. La nostalgie de la terre des morts réveille chez les émigrés un culte des aïeux qui trouve dans l'évocation du cimetière traditionnel de douces consolations, un cimetière près de l'église, *ad sanctos*, très différent du cimetière moderne hygiéniste et profane.

Par ailleurs, la Restauration religieuse s'accompagne d'un retour d'une pastorale de la peur, déployée au rythme des missions, des plantations de croix de Calvaire et des sermons sur la mort, prononcés à l'occasion du Carême, du mercredi des Cendres ou d'une clôture de mission. La volonté d'émouvoir s'appuie sur l'évocation très crue des images de l'enfer, voire sur l'exhibition de crânes humains... Ces descriptions renvoient à des lieux communs forgés au cours des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>3</sup>. L'essor de la spiritualité du Purgatoire, autour de 1850, est postérieur à ce ressassement d'une pastorale de l'enfer<sup>4</sup>.

### *Le goût pour la mort*

Au-delà de ces retours à l'ordre, c'est aussi une attirance sourde pour la mort qui traverse les sensibilités de l'âge romantique. La mort romantique offre bien deux visages, la suavité morbide du sommeil, prolongement des représentations apaisées des Lumières – la mort narcotique –, et la violence révoltée du massacre. L'influence du romantisme allemand contribue à façonner une attente sereine, voire attendrie, du grand passage. La mort y est accueillie comme une consolation libératrice, rêve délicieux, à peine dicible, d'un autre monde où vous accueillent les anges et les proches

1. Et même, semble-t-il, en pleine Révolution, comme tend à le montrer Joseph Clarke, *Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance. 1789-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

2. Fernand Baldensperger, *Le Mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815)*, Paris, Plon, 1924, t. 1, p. 312-319.

3. La littérature du salut, par les auteurs édités, n'est qu'au tiers contemporaine, pour une moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et un sixième du XVII<sup>e</sup> siècle. Voir Elisabeth Germain, *Parler du salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, Paris, Beauchesne, 1967.

4. Cf. Guillaume Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire*, Paris, A. Colin, 2005.

## UN NOUVEAU CULTES DES MORTS

défunts. La correspondance de la famille La Ferronnays, décryptée par Philippe Ariès, est pleine de ces poncifs, agrémentés de quelques gestes plus iconoclastes, telle cette descente au tombeau de la jeune veuve Alexandrine, digne d'un roman noir, venue effleurer d'un baiser le cercueil du mari enseveli. La jeune Aurore Dupin, future George Sand, baise aussi le crâne de son père lors de l'inhumation de sa grand-mère dans le caveau familial<sup>1</sup>. Le deuxième versant, inquiet et vertigineux, du romantisme français laisse entrevoir l'érotisme macabre de cadavres dénudés, quand il ne dérive pas sur le fantasme du massacre universel à la Géricault. La mort est le lieu du sublime. Le goût du sang l'emporte alors sur l'attente du salut, et la mort romantique, ainsi que l'a montré Mario Praz<sup>2</sup>, prolonge les fantasmes sadiens. La mort violente, crime de sang ou scène capitale, irradie une beauté qu'ont captée les romantiques rêveurs d'échafauds<sup>3</sup>.

Ces représentations empreintes de sublime informent-elles les imaginaires sociaux, au-delà des élites lettrées ? La réponse ne peut être univoque dans la mesure où s'entrecroisent une répugnance croissante à la putréfaction du cadavre et une réelle fascination collective pour la mort violente. Le rite de la visite de la Morgue de Paris en témoigne amplement. En pleine Île de la Cité, la visite de cadavres anonymes et dénudés, exposés en quête d'identification, est devenue un devoir civique et une pratique populaire<sup>4</sup>. Parisiens et visiteurs étrangers en font un but de promenade, même si le spectacle des corps nus, illuminés par un éclairage zénithal, éveille une curiosité mêlée d'effroi. La Morgue est le cimetière inversé, où l'égalité des cadavres, l'absence d'hommage funéraire, l'imaginaire de morts suspectes – suicides, crimes... –, rendent l'exposition nécessairement dégradante. La fascination du macabre semble toutefois l'emporter sur le sentiment de déchéance. Les exhumations de proches, de même, peuvent receler une beauté trouble, capturant le spectateur contre son gré, tel Michelet, amateur de dissections, et notant à propos de l'exhumation de son ami Poinsot : « ce crâne, ces yeux vides n'étaient pas sans beauté, peut-être parce que j'y remplaçais la douce intelligence qui les anima, les espérances qui reposaient sur cette jeune et noble tête »<sup>5</sup>.

Le spectacle de l'exécution publique<sup>6</sup>, de même, continue à drainer des

1. George Sand, *Histoire de ma vie*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, quatrième partie, chapitre 6 (p. 486-487).

2. Mario Praz, *La Chair, la mort et le diable dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle : le romantisme noir*, Paris, Denoël, 1977.

3. Christine Marcandier-Colard, *Crimes de sang et scènes capitales. Essai sur l'esthétique romantique de la violence*, Paris, P.U.F., 1998.

4. Bruno Bertherat, *La Morgue de Paris au XIX<sup>e</sup> siècle (1804-1907). Les origines de l'institut médico-légal ou les métamorphoses de la machine*, thèse de doctorat sous la dir. d'Alain Corbin, université de Paris I, 2002, 3 vol.

5. Jules Michelet, *Journal. Tome I (1828-1848)*, Paris, Gallimard, 1959, p. 220, 25 avril 1837.

6. Cf. Régis Bertrand, Anne Carol, dir., *L'Exécution capitale : une mort donnée en spectacle. XVI-XIX<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2003, et Laurence Guignard, *Le Bruit et le sang. Les supplices publics à Paris de 1815 à 1870*, mémoire de maîtrise sous la dir. d'Alain Corbin, Université de Paris I, 1991.



## UN MOMENT NÉCROPHILE

foules imposantes sous la Restauration. Malgré les stratégies d'évitement déployées par les pouvoirs, une foule avide, notamment féminine, cherche des yeux le basculement de la lame sur l'échafaud, ou, faute de mieux, prête l'oreille au bruit sourd qui lui annonce l'instant fatidique. Le déplacement, en 1832, de l'échafaud de la place de Grève à la barrière Saint-Jacques diminue, en apparence tout au moins, cet attrait. L'attitude de la foule trahit toujours un désir macabre de s'appropriier une parcelle du corps ou du sang du condamné : mouchoirs et morceaux de papier trempés dans le sang, traque de la charrette transportant les corps, assistance de curieux à l'inhumation ponctuent les supplices publics des condamnés les plus célèbres. Lors de l'exécution du maréchal Ney, un des témoins s'approche du corps et trempe son mouchoir blanc dans le sang de la victime<sup>1</sup> ; lors de la décapitation des auteurs de l'attentat du 28 juillet 1835, un témoin dépose, de même, un papier dans le sang des suppliciés<sup>2</sup>.

## POLITIQUES DU CADAVRE

Les gestes et pratiques autour du cadavre traduisent de semblables tensions entre apaisement et révolte, nécrophilie et effacement des signes de la mort<sup>3</sup>. Le regard médusé porté sur la mort violente, les corps en morceaux et le sang jaillissant, s'accompagne simultanément d'une extrême sensibilité au cadavre, d'une hantise de la putréfaction, d'un respect religieux des ossements, et d'un désir exacerbé de conservation du corps trépassé.

### *De nouveaux tabous*

La diffusion systématique, dans le Paris du premier XIX<sup>e</sup> siècle, du cercueil à couvercle, met fin au transport du corps à visage découvert – à l'exception toutefois des funérailles d'ecclésiastiques. Le délai imposé aux funérailles, d'au moins vingt-quatre heures après le décès<sup>4</sup>, ne rend plus possible le tour de ville du cercueil ouvert. Si, en province, cet usage souffre quelques exceptions, en particulier dans les campagnes, il devient à Paris une norme funéraire, qui témoigne d'une modification du seuil de

1. D'après un rapport de police du 8 décembre 1815. A.N. F<sup>6883</sup> Dossier Ney.

2. *Le Journal des débats*, 21 février 1836.

3. Alain Corbin, « La place du cadavre », in Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, dir., *Histoire du corps*, t. 2, *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 238-243.

4. Délai fixé par l'article 77 du code civil.

## UN NOUVEAU CULTE DES MORTS

tolérance à l'exhibition du corps décomposé. L'attention portée au drap mortuaire, à la clôture et aux formes du cercueil, témoigne de cette sensibilité nouvelle.

Le respect du corps dans son intégrité est de plus en plus ressenti comme une exigence impérieuse. Les expérimentations sur le corps, en cas de mort solitaire à l'hôpital, entraînent des résistances violentes, qui sont aussi des protestations d'honneur social. En 1825, le commissaire de police du quartier du Roule doit se résoudre à montrer à des ouvriers, compagnons d'un maçon mort à l'hôpital Baujon, le corps du défunt « au moment de l'ensevelissement afin de prouver qu'on n'y avait touché pour aucune expérience chirurgicale »<sup>1</sup>. Les manipulations d'ossements, les violations de sépultures se heurtent à des résistances qui, sans être nouvelles, se font de plus en plus entendre. En mars 1825, lorsqu'un marchand de curiosités présente sur ses étalages des fragments d'ossements humains, un procès-verbal est immédiatement dressé<sup>2</sup>. Les amphithéâtres de dissection heurtent les sensibilités. Les ossements rencontrés à l'occasion de chantiers de construction sont soigneusement isolés, bénits et conduits nuitamment au cimetière ou aux catacombes de la Tombe-Issoire. En matière politique, la crainte du sacrilège est encore plus puissante. L'architecte Fontaine le constate à ses dépens lors des travaux de la chapelle expiatoire, sur l'emplacement du charnier de la Madeleine, où reposaient des victimes de la guillotine de la place de la Révolution. La nouvelle d'une profanation d'ossements circule au sein des familles de victimes, et l'architecte reçoit cette missive horrifiée du duc de Doudeauville :

« Il se passe, Monsieur, aux travaux de la Madeleine, des choses que vous ignorez sûrement, et sur lesquelles je m'empresse d'appeler votre attention. Les débris et matériaux de ce cimetière sont transportés sur le quai des Invalides et sont remplis des restes des innocentes victimes des fureurs de 93. On y trouve quelquefois des squelettes entiers que l'on jette au hasard au milieu des décombres. Il y a peu de personnes à Paris qui ne comptent parmi ces victimes des parents, j'ai pour ma part à en regretter plusieurs, je demande donc au nom de ces personnes, comme au mien, qu'on prenne sur le champ des mesures pour réunir ces restes précieux pour nous, et qui ont tant de droit à l'intérêt de tout homme honnête, et pour les faire replacer convenablement dans un autre cimetière. »<sup>3</sup>

### *Le sacre de l'individu*

Le respect du cadavre et de son intégrité se double, dans le premier XIX<sup>e</sup> siècle, d'une attention croissante à son individualisation. Le discrédit des

1. *Bulletin de Paris*, 28 avril 1825. A.N. F<sup>3</sup>3879.

2. *Bulletin de Paris*, 5 mars 1825. A.N. F<sup>3</sup>3879.

3. Lettre du duc de Doudeauville à Fontaine, 10 avril 1818. A.N. F<sup>13</sup>1151.

## UN MOMENT NÉCROPHILE

fosses communes de cimetières, le succès de la Morgue et l'essor de la pierre tombale nominale, y compris dans les concessions provisoires, en sont autant d'indices. L'épithaphe personnalisée, très présente dans les cimetières parisiens de l'âge romantique, traduit l'essor de la *privacy*<sup>1</sup>. Des signes distinctifs permettant le repérage des corps étaient, à l'extrême fin de l'Ancien Régime, apparus à l'initiative des classes aisées dans les cimetières urbains, notamment celui de Vaugirard, sous la forme de croix de bois, plaques et petits monuments<sup>2</sup>. Mais le premier XIX<sup>e</sup> siècle voit cette exigence se diffuser socialement. La hantise des fosses communes fait intervenir les codes d'honneur et la volonté de reconnaissance des humbles<sup>3</sup>. Interdites par le grand décret funéraire du 23 prairial an XII, elles sont remplacées par des « tranchées gratuites » avec sépultures individuelles temporaires, limitées à une durée de cinq années. Ce n'est qu'après expiration de ce délai que les restes peuvent être rassemblés dans une fosse. Dans l'intervalle, des signes distinctifs peuvent être placés par les familles, généralement de simples croix indiquant le nom du défunt.

En matière politique également, le culte funèbre s'individualise, même dans le cas d'une mort collective célébrée comme telle. Il en est ainsi des hommages rendus aux insurgés morts lors des Trois Glorieuses. Le 29 juillet 1830, faute de pouvoir acheminer les corps jusqu'aux cimetières, en raison du réseau de barricades, des inhumations précipitées ont lieu sur le théâtre même des combats<sup>4</sup>. Place du marché des Innocents, une quarantaine de cadavres sont ainsi inhumés dans une fosse, cadavres quasi nus, prélevés des barricades en raison de leur état avancé de putréfaction. Avant la mise en bière, les cadavres sont maladroitement entreposés dans le corps de garde de la halle aux draps. Des familles déchirées se présentent sur place afin d'examiner les cadavres. Sous la pression du voisinage et des proches, le maire d'arrondissement autorise la reconnaissance et l'identification des cadavres. Mais leur état de décomposition et l'impossibilité de procéder à une enquête approfondie les font renoncer. La fosse des Innocents devient alors fosse commune, de même d'ailleurs que celle de la colonnade du Louvre, les caveaux de Saint-Eustache ou la fosse du Champ-de-Mars qui rassemble les cadavres de la Morgue acheminés par voie flu-

1. Alain Corbin, « La pérennité du souvenir », in Philippe Ariès et Michelle Perrot, dir., *Histoire de la vie privée*, t. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, p. 427-429. À la campagne en revanche, les épithaphe personnalisées heurtent le sentiment d'égalité.

2. Régis Bertrand, « Une nouvelle législation funéraire », in Agnès Bos *e.a.* (dir.), *Le Père Lachaise*, Paris, Action artistique de la Ville de Paris, 1998, p. 59.

3. Cf. Madeleine Lassère, « Les pauvres et la mort en milieu urbain au XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, janv.-mars 1995, t. 42-1, p. 107-125.

4. Alexandre Parent-Duchâtelet, « Note sur les inhumations et les exhumations qui ont eu lieu à Paris, à la suite des événements du mois de juillet 1830 », in *Hygiène publique, ou Mémoires sur les questions les plus importantes de l'hygiène*, Paris, Baillière, 1836, t. 2, p. 71-84, et *Notice historique sur les inhumations provisoires faites sur la place du marché des Innocents, devant la colonnade du Louvre, etc. Par N.-M. Troche, chef de bureau de l'état civil du 4<sup>e</sup> arrondissement de Paris*, Paris, Delaunay, 1837.

## UN NOUVEAU CULTE DES MORTS

viale dans la nuit du 30 au 31 juillet 1830. L'indistinction des cadavres blesse le désir d'identification des familles. Un appel à témoins<sup>1</sup> est lancé en août afin de reconnaître les corps de victimes ensevelies provisoirement dans un carré du cimetière Montparnasse. Quelques mois plus tard, la veuve d'un insurgé inhumé anonymement sur un terrain vague près du canal Saint-Martin demande sa réinhumation solennelle au Père-Lachaise<sup>2</sup>. Par ailleurs, autour des fosses communes sont érigées des croix ornées d'épithètes, afin d'honorer la mémoire des *individus*. Si les épithètes collectives ne sont pas absentes, les inscriptions personnelles dominent. Le nom, l'âge, les conditions du décès, et parfois la profession du défunt sont alors déclinées<sup>3</sup>.

A *contrario*, devenir un « sans-nom » au lendemain d'une émeute éveille l'indignation des proches, aiguisée par les passions politiques du moment. En 1834, après les journées d'avril, trois cents jeunes gens accompagnent au cimetière de Montparnasse le corps d'un camarade insurgé, mort des suites de ses blessures ; indignés de le voir reposer dans la « tranchée gratuite », ils se proposent de l'exhumer pour lui accorder une sépulture particulière. L'intervention de la force armée les en dissuade, avant que le préfet de la Seine, effrayé des troubles possibles, n'accorde l'autorisation exceptionnelle d'exhumer<sup>4</sup>.

### *Corps ouverts, corps embaumés*

À l'individualisation des cultes s'ajoute une extension des pratiques honorifiques rendues au cadavre, dont l'embaumement est la forme la plus manifeste. Ces manipulations conjuratoires effacent les marques de la mort et pérennisent le souvenir, mais distinguent aussi le corps qui les subit d'un cadavre ordinaire.

La séparation du cœur et des entrailles d'avec le reste du corps remonte à une très ancienne tradition, d'abord royale puis aristocratique<sup>5</sup>. L'enterrement séparé relevait de gestes de distinction liés notamment à une anthropologie du cœur religieux. Aux pratiques de « décarnisation » –

1. Publié par *Le Globe* le 13 août 1830.

2. Archives de la Préfecture de police [par la suite A.P.P.], AA/420.

3. À titre d'exemple : « Ci-gît Jean-Jacques Léonard, âgé de 26 ans, tué le 29 juillet 1830 sur la place du Louvre, en combattant pour le triomphe de la liberté. » / « Ici repose le corps de Amand-Aimé Joseph Ancelin, mort dans les mémorables journées de juillet 1830, âgé de 32 ans. Il périt en combattant pour la liberté, il emporte avec lui les regrets de son épouse inconsolable, et de tous ses parents et amis. » (*Tombeaux du Louvre... Description du monument funéraire élevé à la mémoire des braves de Juillet ; suivie des inscriptions placées sur chaque tombe*, Paris, imp. de Le Normant fils, s.d.)

4. Rapport du chef d'escadron commandant la gendarmerie de la Seine, Laverderie, 28 avril 1834. A.N. F<sup>6783</sup>.

5. Jean Nagle, *La Civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France du XI<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1998.