

**LE PRESCRIT ET LE PROSCRIT**  
**A PROPOS DES USAGES POLITIQUES DE L'OUTRAGE**  
**DANS LES COMMÉMORATIONS RÉPUBLICAINES**

PAR

Olivier IHL

*Professeur à l'IEP-Grenoble*

La Mure, le 14 juillet 1893. L'émotion est à son comble dans cette petite commune de l'Isère. Trois militants bonapartistes sont accusés d'avoir "outragé" les symboles de la fête nationale. Leur crime ? Avoir promené, devant les 6000 personnes réunies sur la place publique, un âne affublé d'une croix en fer blanc représentant la Grande Croix de Commandant de la Légion d'Honneur. Orné de deux écharpes tricolores, l'animal était accompagné d'une chèvre accourée d'une épaulette à gros grains et, sur la tête, d'un bouquet de fleurs naturelles représentant les couleurs nationales<sup>1</sup>.

Nantes, le 13 mai 1989. Le maire socialiste de la ville, Jean-Marc Ayrault, préside une cérémonie du Bicentenaire de la Révolution française en procédant en grande pompe à la plantation d'un "Arbre des Droits de l'Homme". Un geste presque aussitôt réapproprié par les "Amis de Varlet" - du nom d'un agitateur de la Convention - . Brisant la plaque municipale déposée au pied de l'arbre, ces contre-commémorateurs y substituent durant la nuit une inscription chargée de tourner en dérision la pédagogie républicaine du souvenir : "*Nation légère et versatile ! jusqu'à quand les noms te tiendront-ils lieu de choses ?*"<sup>2</sup>.

---

1. Lettre-pétition d'habitants de la Mure du 17 août 1893. Archives Nationales (A.N.) BB 18 1945.

2. Communiqué des Amis de Varlet du 30 mai 1989. Archives privées du journal *Le Monde de la Révolution* (A.M.R.).

1 - Voici donc, surgies de l'arrière-cour d'une longue histoire, celle des rituels républicains, deux mises en scène parodiques. Situées à plus d'un siècle de distance, elles constituent l'une et l'autre ce qu'il est convenu d'appeler des "outrages publics" aux bonnes mœurs commémoratives. Une catégorie aux frontières incertaines, à peine unifiée par le vocabulaire de la réprobation dont elle ne manque jamais d'être enveloppée. Comme s'il n'était d'autres moyens d'expliquer la présence de ces gestes de défiance que de les absoudre ou de les condamner. Leur cohérence est pourtant bien réelle. Au même titre que les apostrophes jugées outrancières, voire irrévérencieuses<sup>3</sup>, de telles démonstrations éclairent un champ normatif : celui des attendus qui enserrent la mise en œuvre des célébrations républicaines. Cercle abstrait de prescriptions et d'habitudes hors duquel s'établit le domaine inquisiteur de la transgression : des savoirs et des pratiques réputés sans alibi mais constamment à l'affût d'une authenticité à dévoiler, sinon d'une vérité à faire éclater.

2 - Certes, les deux manifestations évoquées ici n'entretiennent sur le plan formel qu'une lointaine parenté. La première use avec prédilection d'une symbolique animalière lourde de connotations dépréciatives, au moins dans le monde des campagnes (mulets, porcs, chèvres...). D'un déchiffrement aisé, ce répertoire d'action présente le mérite, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, d'entraîner rapidement le jugement en déclenchant aussitôt hilarité ou colère<sup>4</sup>. Sa force ? Les inclinations et les représentations qui règlent localement les conduites. Ce sont elles qui permettent de prendre à revers la majesté politique républicaine. Enchâssée dans une posture d'indignation morale, la seconde se révèle plus soucieuse de performance médiatique, sinon de cohérence idéologique. Son propos n'est plus d'opposer les mœurs aux lois sur le modèle du même et de l'autre, de l'autochtone et de l'étranger, du naturel et de l'artifice. Contrairement à l'activité purement satirique, son dispositif met en scène la violation d'un état de vertu initial. En cela, il s'affirme plus directement mobilisateur, en s'adossant à la perspective d'un ordre moral corrompu.

---

3. D'où la forme virulente des propos qui sont parfois échangés : à Villiers-sur-Marne, le 14 juillet 1897, lors du banquet offert par la municipalité, le maréchal des Logis s'écrit soudain en désignant le buste de la République sous lequel il se trouvait placé : "*cette garce va me pisser sur la tête. Je voudrais que la République soit dans cent pieds de merde*" (Rapport du Procureur de la Cour d'Appel de Dijon, 4 octobre 1897. A.N. BB 18 2072). A Moutiers-Rozeille, le 13 juillet 1886, le desservant, observant les préparatifs auxquels se livrait une partie de la jeunesse avant la fête nationale, finit, excédé, par recourir à la menace : "*Les filles qui tresseront des couronnes pour la Marianne aux grosses mamelles, je les attends à la première communion. Seule une couronne d'épines est bonne pour elle*" (Rapport de police du 18 mars 1890, A.N. F 19 5912 - Creuse).

4. On ne peut cependant en comprendre l'importance véritable que si l'on garde présente à l'esprit la correspondance entretenue au sein de la société traditionnelle entre physionomie et caractère, apparences extérieures et tempérament (sur ce point, voir Loux (F.), *Le corps dans la société traditionnelle* (préface de J. Cuisenier), Paris, Berger Levrault, 1971, p. 168). L'association du corps ridicule ou grotesque de l'animal avec la solennité d'une fête officielle impose donc de rester attentif aux codes culturels qui seuls donnent tout leur sens aux gestes et symboles de dérision mis en œuvre. Sur la logique sociale de cette association, voir aussi Corbin (A.), *Le village des cannibales*, Aubier, 1990, p. 108 et s.

Il reste que dans l'un et l'autre cas, l'objectif poursuivi demeure semblable : orchestrer le scandale, subvertir les arcanes respectueuses de l'"ordre public" et de la "décence" commémorative<sup>5</sup>. Peu importe alors que ces "écarts" soient tantôt sanctionnés par la règle de droit tantôt stigmatisés par ceux dont les préférences servent d'étalon de mesure aux normes festives. Aboutissant à la contestation d'un ordre symbolique, ils ne manquent jamais d'être définis en termes de "déviance" et de "désordre"<sup>6</sup>. Des qualificatifs qui renforcent leur caractère d'étrangeté : celui d'un univers de pratiques et de compétences auquel est dénié toute consistance politique propre. Un univers disqualifié sur la foi d'une définition institutionnelle qui le fige dans le rôle ingrat d'étape obsolète du processus de civilisation. Dans l'"archaïsme" ou le "folklore". Ce qui revient à l'assimiler à une forme de pensée "primitive" et, en tout cas, condamnée par la "modernité" de systèmes de représentations fondés désormais sur de tout autres partages<sup>7</sup>. Pourtant, le fait est là : si des résistances peuvent être opposées aux fêtes de la République, c'est qu'une forme de pouvoir s'y exerce. Inversement, si tant de vigilance entoure les manquements à ce dispositif pédagogique, c'est que ses promoteurs y prennent appui pour conforter une légitimité revendiquée. De sorte qu'une limite extrême se dessine, tracé autour duquel se condensent les figures d'un rapport de force. Et avec elles, les frontières, mêmes approximatives, d'un domaine de réflexion.

3 - Si l'on accepte de définir les mœurs comme des façons de se comporter, des manières de penser et d'agir déterminées non par la règle de droit mais par l'usage attesté du lieu, le problème de leur mode de régulation apparaît entier<sup>8</sup>. Un défi que les théoriciens des fêtes publiques ont longtemps prétendu

5. Sur l'ancienneté et les formes du répertoire charivarique en matière politique, voir Tilly (C.), "Charivaris, répertoires and urban politics", dans Merriman (J.-M.) (dir.), *French Cities in the Nineteenth Century*, Londres, Hutchinson University Library, 1982, pp. 73-91 et Faure (A.), *Paris-Carême-Prenant. Du Carnaval à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Hachette, 1978, pp. 89-123.

6. Un caractère qui, de même que la qualité de politique, n'est pas postulé au terme d'une pétition de principe mais résulte du rapport de force noué, en chacune de ces occasions, entre détenteurs et opposants au pouvoir. Tant il est vrai qu'"apprécier la densité de politique dont se charge une relation sociale jusqu'à devenir une relation politique" revient principalement à saisir les oppositions, les concurrences au sein desquelles elle s'exprime et se constitue sous une telle détermination (J. Leca, "Le repérage du politique", *Projet*, 71, 1973, p. 12).

7. Un type de perception déjà mis en évidence par J.L. Briquet à propos de la violence électorale dans la Corse de la fin du siècle passé ("Les "primitifs" de la politique. La perception par les élites du vote en Corse sous la III<sup>e</sup> République", *Politix*, 15, 1991, pp.32-47) ou par R. Ponton pour la paysannerie dans son ensemble ("Les images de la paysannerie dans le roman rural à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 17-18, 1977) mais qui vaut assurément pour d'autres périodes historiques.

8. Un problème largement esquivé par la pensée sociologique américaine (de Royce à Blumer, Mead et Goffman) du fait de la prégnance du schéma protestant : celui d'une éthique personnelle irréductible et légitimée par la double affirmation d'une "conscience délibérative" et de l'auto-régulation de la "société civile". Sur cette spécificité, voir Vidich (A.-J.) et Lyman (S.-M.), "State, Ethics and Public Morality in American Sociological Thought", dans *Sociological Theory in Transition*, Mark L. Wardell, Stephen P. Turner (dir.), Boston, Allen & Unwin, 1986, pp. 44-56.

relever grâce aux propriétés supposées d'un tel mode de rassemblement<sup>9</sup>. Point idéal où se rencontrent l'instant et la durée, le code et la pratique, la norme et l'usage, ce rite politique ne passe-t-il pas pour être socialisé par l'évidence même de ses conventions ? Mieux : arc-bouté à une représentation du politique conçue, non sur la base de l'expression d'une opinion fondée dans la solitude d'une délibération, mais en termes d'approbation collective, voire communautaire, il aurait pour lui l'éloquence infaillible du nombre : la force démonstrative que procure le spectacle d'une collectivité mise physiquement en contact avec les symboles de l'autorité légitime. C'est ce qui explique l'importance revêtue, surtout avant l'avènement d'un marché électoral, par ces moments où la rencontre se conjugue avec le devoir, la liesse avec la mémoire, où refluent les préoccupations du travail, s'affirme la disponibilité de chacun pour l'obligation morale du souvenir. Interlocuteur privilégié de tout projet politique pensé dans l'immédiateté d'une intimité à conquérir<sup>10</sup>, la fête commémorative porte bien haut l'épithète d'"institution" que lui a décernée la Révolution. Ne serait-ce déjà qu'en raison de sa place au point d'intersection de croyances collectives dont elle promet de régler le cours en donnant accès à l'intériorité du corps social. Sous l'aspect apparemment désinvolte d'une récréation collective, ces réjouissances publiques contribueraient ni plus ni moins qu'à une dénaturation positive des mœurs.

4 - Une perspective évidemment toute entière ordonnée par la clarté insigne longtemps prêtée aux "usages locaux". Ne l'oublions pas : chez Rousseau comme chez la plupart des penseurs politiques du XIX<sup>e</sup> siècle français, les mœurs sont tenues pour la loi suprême, en matière d'autorité normative<sup>11</sup>. Contrairement aux lois politique, civile ou criminelle, leur force résolutive passe pour ne se graver "ni dans le marbre ni dans l'airain mais dans le cœur des citoyens" : elle serait de la sorte la "véritable Constitution de l'Etat"<sup>12</sup>. Duclos estime ainsi que, plus que toute législation, les mœurs font et caractérisent une nation. De sorte que leur autorité est celle d'une forme très particulière de loi qui, au contraire de la conception qui avait cours sous l'Ancien Régime, ne craint pas la "novelleté" et n'a pas l'horreur du changement<sup>13</sup>. On le voit : les ressources que paraît offrir le langage des mœurs se révèlent à la mesure des sollicitations dont il fera l'objet.

9. Voir, dans le contexte si important de la III<sup>e</sup> République, l'article injustement méconnu de C. Rearick, "Festivals in Modern France : The Experience of the Third Republic", *Journal of Contemporary History*, 12, 1977, pp. 435-460. Et pour la période révolutionnaire, l'ouvrage pionnier de M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Gallimard, 1976.

10. P. Reichel en rappelle le caractère dramatique dans le cadre du régime nazi. Là aussi une esthétique politique a été édiflée pour séduire et rassembler en fondant une nouvelle tradition d'appartenance, sur des bases qui excluent tout pluralisme institutionnel. *La fascination du nazisme*, Ed. Odile Jacob, 1993, p. 196 et s.

11. Sur l'argumentaire qui relie la fête à la question des mœurs chez Rousseau, cf. Paine (H.), "Rousseau and the Festive Process", *Proceedings of the second meeting of the Western Society for French History*, 21-23 nov. 1974, pp. 83-89.

12. *Du Contrat Social, Œuvres complètes*, T. III, La Pléiade, 1959, p. 394.

13. Martin (F.-O.), *Les Lois du Roi. Les cours de droit (1945-46)*, Ed. Loysel, 1988, p. 182.

Surtout que de cette antinomie par rapport au droit découle toute une rationalité spécifique. Remarquons-le d'emblée : l'emprise des mœurs est perçue comme ne renvoyant à aucune règle, ni aucune valeur fondées *a priori*. Elle n'est pas présumée vertueuse du seul fait de son existence, comme dans les sociétés anglo-saxonnes, où histoire et raison n'ont pas pas divorcé de la tradition. D'où, par contrecoup, la nécessité d'enjoindre aux mœurs l'appréciatif d'une qualification morale ou juridique (dont le couple "bonne"/"mauvaise" ne fait qu'esquisser l'inventaire), voire l'impératif d'une sanction à travers l'arsenal privilégié du code pénal. D'où aussi l'opérativité des mœurs dans leur rapport avec les normes sociales ou la figure de l'Etat<sup>14</sup>. Il s'agit ni plus ni moins que d'en faire le support d'une contrainte *sui generis*, une contrainte où se trouveraient soudain conjuguées ascendance du collectif, fins du pouvoir et force du précédent. D'où, enfin, le souci constant d'associer aux mœurs une échelle de comportements et de jugements dont l'adoption soit rituellement consacrée. Dans cette triple direction, (moralisation juridique, appropriation politique, mise en scène pédagogique), la dialectique festive de l'ordre et du désordre peut bel et bien éclairer pourquoi les mœurs passent si facilement pour le fils putatif de la norme<sup>15</sup>. Rendre compte également de la manière dont ce lien, loin d'être hasardeux, s'ancre dans la discipline que manifeste l'attachement au groupe d'appartenance (plus précisément : dans l'assentiment qui en découle et dont il revient à l'Etat, en France, de forger le sens commun). Car, dans les interstices que mettent à jour ces pratiques charivariques (entre les institutions et les codes qui les régissent, entre les traditions et les déférences qui les étayent) se découvre souvent un consentement dénué d'intention ou de motivation : une approbation tacite ordonnée par la seule astreinte normative du nombre. Un principe de conformité qui organise, sous l'action dissimulée de l'Etat, le dedans d'une appartenance en faisant peser l'évidence du fonctionnement social sur les individus qui pourtant l'animent et le constituent.

5 - Si "déformer pour réformer" paraît être la logique profonde du charivari festif, il convient de s'interroger tout d'abord sur les traits de cette dénonciation. Grossis à l'extrême, ceux-ci visent avant tout à semer le discrédit en jetant publiquement le ridicule à la face de l'autorité. Or, contrefaçon plus ou moins burlesque, le charivari commémoratif tire sa force expressive des pesanteurs mêmes de la morale publique que les rites commémoratifs tentent de conforter, sinon d'inculquer<sup>16</sup>. C'est bel et bien parce que la fête est

14. Et dont rend compte, à partir du problème de la diffusion d'une symbolique républicaine dans les campagnes du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'article de P. Mc Phee, "Popular Culture, Symbolism and Rural Radicalism in Nineteenth-century France", *The Journal Of Peasant Studies*, 5, 2, 1971, pp. 238-253.

15. Comme le note R. Chartier, la fête est "à la croisée de deux dynamiques culturelles : d'un côté, l'invention et l'expression de la culture traditionnelle... d'un autre, la volonté disciplinante et le projet acculturant de la culture dominatrice". A ce titre, elle est un des lieux privilégiés où peut s'observer "tant la résistance populaire aux injonctions normatives que le remodelage par les modèles culturels dominants des comportements du plus grand nombre", "Discipline et invention. Les fêtes en France XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle", *Diogène*, avril-juin 1980, p. 53.

16. Et dont témoignent, par exemple, les pesantes leçons d'histoire assénées sur les

perçue comme un moment grave, empreint de solennité, qu'il peut être efficace d'en rire ou de s'en moquer. Par exemple, de l'apostropher, lors du Bicentenaire, de façon abrupte en déclarant qu' "*il faut être vérolé d'une ignorance crasse, ou snifer l'idiotie à pleines narines, ou se shooter à la tartufferie pure pour confondre Révolution Française et Carnaval de Rio*", comme le fait Henri Lavagne dans ses sulfureuses notices des éditions Le Passant. Ou en diffusant des gadgets grinçants de dérision, à l'instar de la "Ligue du Sang Bleu" qui propose une sciure bleue sous emballage plastique : une "relique" des décapitations de l'an II, accompagnée d'une lame en forme de guillotine encore maculée mais que l'on peut élégamment accrocher au revers de sa veste<sup>17</sup>. Autant de magistratures de consolation auxquelles s'opposerait la froide mais implacable uniformité des rites civiques. D'où le trait contrasté de ces derniers : il n'est que le reflet d'une dramaturgie où déviance et légitimité, coutume et légalité, interdit et prescription se rencontrent dans un rapport qui ne peut manquer d'être conflictuel.

6 - Schématiquement, les confrontations avec la verve parodique des groupes contestataires mettent face à face deux types de référents normatifs : d'un côté, l'usage établi, la "liberté de la rue"<sup>18</sup>, les droits d'expression et de pensée, de l'autre, la loi, la bienséance et la "protection de l'ordre public". Encore faut-il signaler immédiatement que ces "prises de parole" ne se déploient nullement dans un univers autonome, soustrait aux interprétations des groupes dominants. D'où le fait que les secondes circonscrivent le territoire des premières en révélant à la fois leur étendue et leurs limites. Bien entendu, la fréquence du recours à la parodie n'est pas non plus comparable tout au long de l'histoire de la République. A la fin du siècle passé, l'intensité des rivalités politiques, la redistribution des pouvoirs au sein de la commune donnent une coloration spécifique aux actions de contestation festive. Dans un monde villageois régi par l'interconnaissance et fondé avant tout sur la réputation, de tels procédés ne laissent, il est vrai, jamais indifférents. Parce qu'ils portent atteinte à l'honneur individuel ou familial, ces gestes sont synonymes de défis et relevés comme tels. Aussi, ordonnances de police et arrêtés municipaux n'ont-ils longtemps dressé qu'une barrière toute relative aux initiatives des populations locales. C'est dire si dans les premières années du régime républicain, le pouvoir de transgression des charivaris festifs est moins que jamais le fruit d'un vague sursaut d'humeur. Il renvoie, en fait, à un contexte

---

(suite note 16) panneaux électroniques de la ville d'Epinal qui, jour après jour, évoquent la succession des événements révolutionnaires et se nourrissent de présentations de données économiques (population, situation financière, etc.) ou de "précurseurs" de la Révolution. Courrier entre J.N. Jeanneney et P. Seguin de novembre 1989. *A.M.R.*

17. *A.M.R.*

18. C'est elle qu'a explicitement invoquée le comité des ouvriers de St Florent. Le maire avait interdit "leur mascarade injurieuse" organisée le jour du Mardi Gras : une voiture à quatre roues attelée à un âne et surmontée de six mannequins représentant le maire et ses adjoints dans des "postures grotesques". Pour le comité, l'arrêt était abusif : "*on foule nos libertés nous revolterons et rien peut nous arrêter en combattant pour la liberté de nos rues que nous payons*" (l'orthographe est de l'auteur de la lettre). Pétition des ouvriers annexée au rapport de police du 27 avril 1895. *A.D. Cher*, 25 M 92.

social marqué par la prédominance de la "politique de la rue" : une forme de dramatisation et de règlement des conflits où engagement physique et démonstration symbolique se mêlent inextricablement. Appuyés sur des enjeux locaux très personnalisés, la politique de la rue se fonde sur la force du code de l'honneur. La considération de l'entourage et, de façon plus large, les liens communautaires, en constituent la clé de voûte. C'est la raison pour laquelle entamer la réputation d'un individu ou d'un groupe, c'est avant tout, au sein de cet univers social, malmener son image publique qui représente un tout distinct de la personne elle-même.

7 - La séparation de l'identité personnelle et de l'identité communautaire explique le redoutable pouvoir de séduction du mannequin<sup>19</sup>. Tirer au fusil sur sa silhouette ou le brûler en procession est un acte courant dans les campagnes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour sanctionner une personne "fautive". A Lagrange, dans la commune de Margues, les sept électeurs qui avaient voté pour les "rouges" ont été désignés de la sorte à la vindicte publique. Brûlé sur la place publique, leur mannequin les représentait avec leurs attributs physiques les plus connus. Bien entendu, pendant longtemps, personne ne porte plainte. Pour cela, il faudrait que les "victimes" rompent définitivement avec les catégories politiques en vigueur. Bien qu'il fasse partie des sept stigmatisés, le charbonnier Jacques Granier se contente pour sa déposition d'une formule lapidaire mais significative : "*je n'ai pas été du tout fâché que l'on ait fait des mannequins... j'ai été seulement vexé qu'on les ait brûlés parce qu'on a eu l'air de brûler mon opinion*"<sup>20</sup>. Sans un détour par leur signification proprement locale et coutumière, ces gestes resteraient largement incompréhensibles. Qu'on en juge encore au vu de ce paillason découvert un 14 Juillet attaché au bout d'une trique et planté en dessous du drapeau tricolore exposé à la devanture d'un marchand de cuirs de Montmédy. De nationalité allemande, la victime subissait l'aubade bouffonne réservée, en vertu de vieilles traditions, aux étrangers récemment installés dans la commune<sup>21</sup>.

8 - L'expression de cette violence toute symbolique, presque déréalisée à force d'être euphémisée, ne doit pas faire perdre de vue son effet cathartique. Elle ne correspond aucunement à un spectacle innocent ou à une badauderie sans conséquence. Elle peut tourner dans certains cas à de véritables affrontements où, par mises en scène interposées, toute la population se mobilise derrière son ou ses leaders. Des échanges de "coups" qui prennent une forme voisine de celle du "dolaloli" étudié par l'anthropologue Bailey chez les

19. Sur l'importance et la géographie de cet usage traditionnel du mannequin, cf. Van Gennep (A.), *Manuel du folklore français contemporain*, Paris, A. Picard, 1943, T. 1, 3, p. 962.

20. Rapport du juge de paix du canton de Brassac du 22 février 1879. Archives départementales du Tarn, IV M 4/18.

21. Ce dernier s'en étant aperçu décrocha le symbole de son humiliation mais se garda de porter plainte. Il connaissait pourtant fort bien les auteurs de cette action. Rapport du commissaire spécial du 15 juillet 1887. A.D. Meuse, 73 M 7.

Pachtouns<sup>22</sup>. C'est ainsi qu'à l'occasion de la fête religieuse de Jeanne d'Arc, un feu de joie avait été organisé par le marquis de Mallet, près de la tour de Piégut, dans le Nontronnais. Au sommet du tas de fagots, deux drapeaux tricolores avaient ostensiblement été déployés afin d'être brûlés d'une manière toute cérémonieuse. Dès le lendemain, le maire de Piégut porta la nouvelle à la connaissance des habitants au son de la trompette. Et dès la fin de l'après-midi, la contre-manifestation s'organisait : suivi par une vingtaine d'enfants, un journalier traversait les rues du bourg en promenant dans sa brouette un mannequin à l'effigie du curé. Dans la soirée, le défilé reprenait, accompagné cette fois d'une centaine d'habitants, en direction de la tour de Piégut où les partisans du marquis et du curé, au nombre de 200, assistaient à un feu d'artifice. Affrontement caractéristique des formes politiques en usage au XIX<sup>e</sup> siècle, la scène se déroulait pourtant en mai 1914<sup>23</sup>. Signe que l'évolution de la politique de la rue se plie moins à une chronologie linéaire qu'à des temporalités locales, et donc sociales, pour le moins contrastées. Des affrontements spectaculaires qui confortent les affinités, cristallisent les divisions locales, consolident les suspensions et les réseaux de dépendance. Mais, des pratiques en recul depuis lors, puisque concurrencées par des procédés établis sur des bases extra-locales et, de ce fait, reléguées dans la rubrique de "l'archaïsme". Les nouvelles actions de contestation interviennent de façon plus uniforme sur de grandes parties du territoire. Tracts dénonçant les "crimes" des tenants de la République, chants d'extrême-droite réactivant le mythe du Sauveur à l'aigrette de Commandant ou au képi de Maréchal, attaques antimilitaristes sur les murs de caserne ou lors des défilés de la revue : des gestes qui renvoient à un mode de participation où les considérants nationaux dominent sur les questions purement communales. Ceux-ci visent toujours à rompre l'unanimité du rassemblement festif mais aussi, de plus en plus, à convaincre des électeurs, à séduire des opinions, en orientant les mécontentements sur les représentants attirés du pouvoir<sup>24</sup>.

10 - Au delà de cet aspect immédiat, les gestes de défiance ont une autre fonction qui explique que l'activité parodique soit demeurée une constante des célébrations officielles : celle de déjouer le sérieux affiché de la célébration en informant d'une réalité présumée occulte<sup>25</sup>. Renversant la perception légitime de la fête, de tels actes proposent une interprétation rivale. Une critique sou-

22. *Les règles du jeu politique*, Paris, P.U.F., 1971, p. 106 et s. La ritualisation de la compétition s'ordonne dans les deux cas autour d'un trophée suprême qui est la défense de l'honneur personnel ou collectif aux yeux de la communauté. Cette théâtralisation permet également de préserver la collectivité des dommages que ne manquerait d'engendrer sur de petits groupes des affrontements physiques plus directs. Une rationalité pratique mise en jeu et respectée avec ni plus ni moins le même scrupule que les règles du jeu électoral.

23. Rapport de la gendarmerie de Nontron du 25 mai 1914. A.D. Dordogne, 4 M 201.

24. Sur les transformations socio-politiques liées à cette émergence d'une rationalité démocratique, cf. Garrigou (A.), *Le vote et la vertu*, Presses de la F.N.S.P., 1992 ; Gaxie (D.), "Introduction", *Explication du vote*, Presses de la F.N.S.P., 1985 et dans le même ouvrage Offerlé (M.), "Mobilisations électorales et invention du citoyen : l'exemple du milieu urbain français à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle".

25. La mise en scène parodique peut évidemment se montrer plus élaborée et jouer de



vent plus indicative que démonstrative. Il s'agit avant tout de désigner l'arbitraire d'une représentation. De malmenager des certitudes, de lever des masques, de révéler des ruses. En somme, d'accéder à ce que le cours ordinaire du rassemblement commémoratif ne procure pas. C'est ainsi que les partisans royalistes de Rueil-Malmaison entreprirent, lors du Bicentenaire de la Révolution, de braver le drapeau tricolore en pavoisant leur domicile de linges blancs le 14 juillet. Plus probant encore : le tract des "Amis de Varlet" distribué dans les lycées de l'agglomération nantaise, en 1989, où l'on pouvait lire : "ce 21 mars, vos professeurs se sont soumis, pour la plupart, aux directives de ceux qui nous gouvernent. Ils ont accepté de se constituer en relais de leur propagande qui consiste à présenter, au mépris de la réalité, le système politique et social français comme le garant de notre liberté. Mais la manière dont les politiciens imposent, sans discussion, de fêter une révolution qu'ils détestent dans le principe est un démenti flagrant de leur prétention"<sup>26</sup>.

Tout se passe à chaque fois comme si la puissance d'évocation que recherchent les auteurs de charivari commémoratif reposait sur la mise en contradiction des symboles de l'autorité<sup>27</sup>. Dans cet entre-deux qui sépare normes contestées et normes réhabilitées, est suggérée la voie d'un détachement qui s'avère être parfois le moyen d'une affiliation. D'où l'utilisation fréquente d'emblèmes républicains détournés de leur visée initiale. Une technique d'expression qui permet aux opposants d'exposer un point de vue décalé par rapport à la vision commune de la fête. D'ébranler son emprise normative sur une partie de la population en jouant tour à tour de la dérision, du contresens ou de la répudiation. L'attaque aura d'autant plus de résonance qu'elle choquera ouvertement les sentiments mobilisés par les organisateurs des célébrations ou tout simplement les conventions du lieu<sup>28</sup>. A Rocamadour, ce sont quatre statues religieuses situées sur un site classé, célèbre pour son pèlerinage à la Vierge, qui ont été décapitées lors du Bicentenaire. Il s'agissait de protester contre "les pantalonnades révolutionnaires", de prendre à revers des

---

(suite note 25) dissonances plus subtiles. Le risque est toutefois de perdre en évidence ce qui est gagné en complexité : l'hermétisme guette sans cesse l'usage des symboles, *a fortiori* lorsqu'ils sont utilisés à contre-emploi ou dans des compositions trop ambitieuses. Exemple de cette dérive : le jour de la fête nationale, les habitants du hameau de Doulieu, dans l'arrondissement d'Hazebrouck, virent passer le cultivateur Louis Dupont tenant à la main un drapeau blanc bordé de noir et monté sur un mulet lui-même décoré de cocardes. Attachées à la queue de l'animal pendaient deux poupées affublées de cornes, l'une habillée de rouge, l'autre de noire. N'ayant pas saisi l'allusion, plusieurs personnes lui demandèrent en toute innocence s'il revenait de la fête organisée dans le bourg. L'auteur du charivari dut alors joindre la parole au geste pour provoquer enfin l'émoi : "Vous en voyez pas que je fais étranger (c'est-à-dire étrangler) la République par le diable", Rapport de gendarmerie de Merville, 22 juillet 1882. A.D. Nord, 1 M 160/3.

26. *Le Monde de la Révolution*, octobre 1989 et A.M.R.

27. À ce propos, voir Labounoux (G.), "La parodie, instrument du pouvoir symbolique", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIII, 1982, pp; 233-250.

28. De la même façon, au quartier latin, en 1887, des étudiants portaient des pancartes sur le dos avec l'inscription "poudre pour ministres nuisibles" et tenaient à la main un petit chinois en carton articulé qu'ils faisaient jouer des cymbales en chantant "c'est Rouvier Rouvier que voilà". Il faudrait ici distinguer les ressorts urbains et ruraux de la parodie. Dans chaque situation,

manifestations officielles définies comme la “*célébration de l'avènement de la bourgeoisie et de la représentation*”. Dû aux “Amis du Chevalier de la Barre”, l'appel de ce groupe mystérieux finissait de manière significative par un réquisitoire destiné à desserrer l'étreinte d'une imposition sociale : “*Mégalomaniaques au hiératisme ridicule, pantins maffieux de la politique, stalineaux dégénérés, syndicalistes pourris, calotins de la finance, falsificateurs spécialisés, que la section de ces quelques têtes, dérisoires autant que les vôtres, vous rappelle que vous n'êtes que les lamentables successeurs de l'aristocratie finissante*”<sup>29</sup>.

11 - Autant que les tracts ou les cris, les emblèmes anti-républicains tendent à renverser la perception commune de la fête. Il est vrai que la capacité de suggestion psychologique, la puissance de mobilisation affective que condense l'emblème, en rendant concrète l'idée d'une loyauté à préserver, en font un instrument d'une portée redoutée<sup>30</sup>. De là jaillit une dissonance dans l'uniformité de la décoration républicaine car est affiché au vu de tous un principe d'identification contraire à celui qu'expose la symbolique du pouvoir. La résurgence chronique de fleurs de lys, de drapeaux rouges ou noirs, de panache ou d'immortelles violettes en témoigne<sup>31</sup>. Le geste peut bien alors répondre à des circonstances faiblement préméditées<sup>32</sup>. Sa fonction expressive se révèle à chaque fois éminemment politique : permettre une identification latérale, encourager la reconnaissance d'un autre registre d'appartenance, renouer les fils invisibles d'une solidarité occultée.

Mais ce qui rend, par dessus tout, le charivari menaçant aux yeux des tenants du pouvoir, c'est sa relation privilégiée avec la geste de la révolte. Limitée à quelques individus, sa scénographie n'est qu'un procédé de rupture sans grande conséquence ; appuyée par le nombre, elle devient une atteinte possible à la légitimité du pouvoir. C'est ce que révèle, entre autres, l'exemple de Rostrenen où la population, composée essentiellement de pêcheurs, se montre très irritée depuis plusieurs mois par le zèle de la gendarmerie locale. Chargée d'appliquer les mesures réglementaires sur les conditions de pêche dans le canal de Nantes à Brest, cette brigade subit en retour de vives représailles : le 14 Juillet, une cinquantaine de pêcheurs munis de gaules et de

---

(suite note 28) des publics spécifiques interviennent, en mobilisant des savoir-faire et en réactivant des traditions qui leur sont propres (corporations d'étudiants, groupes syndicaux, associations du souvenir...), Rapport de police du 14 juillet 1887. Archives de la Préfecture de Police de Paris, Ba 506.

29. *Le Monde* du 29 août 1989.

30. Sur ces propriétés d'exaltation du langage symbolique, Elias (N.), *The Symbol Theory* (introduction de R. Kilminster), Londres, Sage Publications, 1991, P. 65 et s.

31. Voir, dans le cas de la Vendée, les actes de “résistance” évoqués dans *Le Monde* du 7 juillet 1989.

32. Comme à Bruiffière où le dénommé Augereau est entré chez l'aubergiste en disant qu'il allait “*faire bisquer Gambetta avec un drapeau blanc*”. Le cafetier l'ayant pris au mot en pariant trois cafés qu'il ne le ferait pas, celui-ci a déployé une serviette blanche au bout d'un baton au plus fort des rassemblements du 14 Juillet. Rapport de gendarmerie du 17 juillet 1882. A.D. Vendée, 1 M 533.

bâtons entourent la caserne aux cris de “*A bas les cognes*”, “*Enlevez les gendarmes*”. A sa tête, un homme qui frappe des cymbales et un âne attelé à une petite voiture ornée de drapeaux tricolores sur laquelle des joueurs de binious mènent le train. Après avoir fait le tour de la ville, les manifestants revinrent près de la gendarmerie au nombre de 500 et firent mine d’attaquer le bâtiment. Pendant que certains affectaient d’attraper les gendarmes à la ligne, d’autres jetaient des pierres et poussaient des huées vengeresses<sup>33</sup>. De caractère émeutier, le charivari aurait pu mal tourner sans l’intervention du maire qui parvint in extremis à faire diversion en organisant une danse sur la place publique.

12 - Aussi, ne faut-il pas s’étonner des inflexions apportées depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à l’appareil traditionnel des mobilisations festives. Soucieux de soustraire les “*plaisirs populaires*” à leur tutelle communautaire et religieuse, d’y substituer la règle d’une discipline consentie, les élites républicaines ont soumis l’idée de fête à un vigoureux utilitarisme moral. Condamnation de la gratuité ou de la niaiserie des jeux traditionnels, moralisation des formes de patronage frumentaire, forclusion de l’usage du déguisement, interdiction de pratiques coutumières jugées indignes, séparation juridique et protocolaire du civil et du militaire : les modifications introduites sur le plan des arrangements cérémoniels trahissent les nécessités dont s’aurait désormais porter le principe des fêtes publiques. Témoin plus manifeste de cette entreprise de moralisation des mœurs festives : les réprimandes engagées depuis la fin du siècle dernier contre les spectacles fondés sur les combats d’animaux. Une circulaire ministérielle du 20 juin 1884 vint ainsi interdire les combats de coq qui se tenaient fréquemment les jours de fête dans le nord de la France. La mesure n’était pas nouvelle : en mars 1857 des mesures similaires avaient déjà été prises en ce sens. Toutefois, la détermination inaccoutumée mise à les faire exécuter provoqua cette fois de vives réactions. Le sous-préfet de Béthune ne cacha rien des difficultés rencontrées : “*de tous côtés, je reçois des protestations... Plusieurs élus locaux sont venus m’entretenir de l’effet désastreux que l’application de cette mesure produit au point de vue électoral*”<sup>34</sup>. L’attitude du maire de Carvin en fait foi à son tour, qui saisit le député Desprez en lui rappelant que les républicains des environs sont presque tous coqueurs. Et d’avertir : “*la mise en vigueur de cette circulaire va soulever l’esprit des ouvriers de nos contrées aussi je compte sur vous pour décider M. le Préfet à fermer l’œil sur les usages des combats de coq, usages établis depuis longtemps ici*”<sup>35</sup>. Signe que la généralisation d’une compétition fondée sur le courtage électoral a très vite posé des limites à tout volontarisme en matière d’“*usages locaux*”. C’est pourquoi le démantèlement de ces pratiques coutumières mérite plutôt d’être rattaché, comme y invite Norbert Elias, à un processus impersonnel de contention des affects ou de transforma-

33. Deux gendarmes furent blessés par des faucilles à mains et battus par la foule. Les poursuites aboutirent à 18 condamnations. Rapport du procureur de la Cour d’Appel de Rennes, 25 août 1896. A.N. BB 18 2042.

34. Rapport du 16 juin 1885. A.D. Pas-de-Calais, M 1673.

35. Lettre du 9 juin 1885. A.D. Pas de Calais, M 1673.

tion des seuils de sensibilité à la violence<sup>36</sup> qu'à un programme politique déterminé.

13 - Il n'en demeure pas moins que, dans leur volonté de trouver un équivalent fonctionnel à la formule monarchiste qui caractérisait l'être-ensemble de la nation, les élites républicaines ont entrepris de fonder une morale du devoir civique. De promouvoir une forme d'interdépendance étrangère à toute accrédition particulariste du principe de solidarité postulé au fondement de l'ordre social ; une interdépendance constitutive, à ce titre, d'un nouveau sens commun du politique et fondée sur le primat d'une rationalisation des comportements individuels. Un tel mouvement a probablement amplifié, dans le cadre français, certaines des logiques étudiées par le sociologue allemand sur un plan plus général. Force est de reconnaître que, sous l'action des exigences normatives propres aux élites citadines et administratives, des inflexions ont été apportées à l'appareil des réjouissances publiques. Ainsi en est-il du jeu de la "Victime à égorger". Lors des fêtes organisées dans tout le royaume pour la naissance de Mgr le Duc de Bordeaux en 1820, le maire de Péronne le considère encore comme le plus "divertissant" qui soit. Son principe : une oie de ferme que des hommes aux yeux bandés devaient "décoller" au moyen d'un fer tranchant. Un jeu de hasard récompensé par l'acquisition de l'animal et la remise de mouchoirs<sup>37</sup>. Or, à la fin du siècle, celui-ci a totalement disparu. A signaler également la moralisation des relations de patronage, avec les limitations imposées à la pratique des rastels. Dénoncées comme des "orgies" par les autorités, les consommations effectuées dans la liesse festive sont sévèrement réglementées après 1880. En témoigne le décompte précis effectué à Euville, commune de 184 électeurs, en ce jour de 14 Juillet : plus de 400 litres de vin auraient été engloutis pour l'occasion ainsi que 132 litres de bière, sans compter les elixirs locaux<sup>38</sup>. A Monchamps, en Vendée, ce sont quatre hectolitres de vin qui sont mis gratuitement à la disposition des habitants sur la place publique : des barriques sous lesquelles chacun venait se coucher, fidèle à une expression communautaire de la bombance communale<sup>39</sup>. Des usages établis qui seront à chaque fois largement combattus. Affrontés aux interdits administratifs, leurs défenseurs se réfugient derrière la caution de la coutume. Non sans équivoque, car nombre de ces usages reposent, plus prosaïquement, sur le sentiment d'un intérêt bien compris. Comme le confie ce maire du Sud-Ouest à un sous-préfet encore peu au fait de la "préparation" des échéances électorales : "*un coup à boire donné à un paysan vaut souvent plus qu'on ne le pense*"<sup>40</sup>. Le résultat, en tout cas, est indéniable : la définition de la fête évolue dans ces années d'une acception en termes d'excès et d'effusion communautaire à une autre centrée sur les notions de récompense et de dignité personnelle.

36. *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973.

37. Rapport du maire de la ville du 15 octobre 1820. A.D. Somme, M 671.

38. Rapport du sous-préfet de Commercy du 30 septembre 1885. A.D. Meuse, 73 M 7.

39. Rapport du maire du 15 juillet 1882. A.D. Vendée, 1 M 533.

40. Lettre du maire de St-Elie-Péglau du 26 juin 1882. A.D. Haute-Garonne, 4 M 109.

14 - Un déplacement qui soulève du même coup bien des interrogations. Et d'abord quant à la nature des cadres festifs de la tradition républicaine<sup>41</sup>. Il est un usage rarement contesté en matière d'interprétation festive qui veut que ce type de rassemblement forme un modèle de transgression des règles sociales. Les traditions phénoménologique (Van der Leeuw, M. Eliade) comme psychanalytique ont prorogé ces lieux communs issus tout droit des études anthropologiques : la fête serait le moment par excellence où se "*libèrent les instincts de l'individu refoulés par les nécessités de l'existence organisée*"<sup>42</sup>. Où la figure de l'excès devient celle de la norme, où s'inverse l'ordre habituel des choses. Or, rien de plus étranger aux vertueuses commémorations républicaines que ce sens exacerbé de l'hubris. Non seulement du fait des impératifs pédagogiques dont est marquée la politique commémorative des autorités mais en raison de l'austérité même de la définition du citoyen. Dans une nation jugée émancipée, le rôle de chaque citoyen est d'exercer par le suffrage universel sa part de souveraineté. De ce fait le perfectionnement moral apparaît comme l'unique condition de la stabilité politique. La formule revient souvent depuis la III<sup>e</sup> République : "il faut que Jacques Bonhomme apprenne son métier de roi". Or, il est censé l'apprendre par un contrôle permanent de ses passions et de ses emportements, par un attachement strict et formaliste à la morale laïque. C'est dire si les pédagogues républicains n'ont envisagé les rituels festifs qu'à partir d'un idéal élevé d'exigence morale et artistique<sup>43</sup>. Devenue institution politique et nationale, la fête s'est dès lors éloignée de toute apologie de la transgression. Qu'en conclure, sinon que les rites politiques modernes ne peuvent être appréhendés au travers d'un usage incontrôlé de concepts forgés dans d'autres cadres d'enquête. Ils appellent la mise en œuvre d'un protocole explicatif qui leur soit propre.

Par ailleurs, il pourrait être très tentant - car finalement très commode - de postuler que leur sens affiché correspond nécessairement à leur sens vécu. Ces célébrations "serviraient" à faire adhérer le plus grand nombre aux principes qu'exposent leurs symboles et leurs séquences d'action. Or, si l'on s'efforce de resituer le contexte précis dans lequel elles sont intervenues, les contestations dont elles ont fait l'objet, il apparaît clairement que leur fonction n'est pas celle que l'on croit. Celle-ci consiste moins dans la diffusion d'informations (qui permettrait l'établissement d'un "consensus" sur les valeurs républicaines) que dans la célébration de certaines délimitations nor-

41. Le terme de "cadre" est utilisé ici dans le sens que lui prête M. Halbwachs. Il renvoie à "*des notions plus ou moins logiques et logiquement enchainées qui donnent prise à la réflexion et des représentations imagées et concrètes d'événements et de personnages localisés dans le temps et dans l'espace*", (*Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925, p. 380).

42. Caillois (R.), *L'homme et le sacré*, 2<sup>e</sup> édition, 1950, p. 168. Une acception à rapprocher de la célèbre définition donnée par Freud : "*un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'une prohibition*", *Totem et tabou*, Paris, 1924, p. 194.

43. Dont L. Bresson qui assure que "*ce besoin si légitime de culture intellectuelle, de distractions saines, de plaisirs artistiques... n'a rien de commun avec le panem et circenses des Romains de la décadence... (le peuple) veut, comme naguère le peuple élu d'Athènes, communier à son tour avec l'Art, la Poésie, la Science, la Beauté*", *De l'éducation morale. Son objet, ses principes, ses méthodes et ses procédés*, Vesoul, Imprim. Cival, 1901, p. 111.

matives. Des délimitations dont l'importance tient moins à leur contenu, souvent ignoré dans les faits, qu'à la réalité sensible sur laquelle elles s'appuient : l'opposition d'un domaine du répréhensible et d'un domaine du légitime. Si, comme l'affirme Durkheim, "c'est à l'école de la vie collective que l'individu a appris à idéaliser"<sup>44</sup>, qui doutera que c'est à la même enseigne qu'il a appris à consentir ? Que dans ces groupes assemblés prennent naissance des sentiments de dépendance susceptibles d'attacher les individus à l'ordre politique. Que dans cet entre-soi se figent les attentes réciproques, se rendent explicites les règles de conduite, s'expérimente un dramatique face-à-face de la généralité et du singulier sans lequel serait vaine l'idée même de lien social. Car, c'est bel et bien au sein de ces groupes réels ou imaginaires que prend corps l'idée implacable de normalité : dans cette puissance morale que Durkheim tenait pour aussi réelle que la puissance physique et dont le ressort n'est autre que la figure tutélaire de la société<sup>45</sup>.

15 - Enfin, s'ils mettent en scène un type original d'intimité collective, les rites républicains exaucent une autre attente : permettre au pouvoir de s'exercer sans entreprendre en permanence un travail de recomposition des relations sociales à l'origine de sa domination. Convertisseurs de dissension en assentiment, ces rites ne consistent pas pour autant à endoctriner ou à embriquer, c'est-à-dire à imposer des comportements décrets. Là est véritablement le point important. Si l'on s'en tient à l'antinomie rousseauiste des mœurs et de la loi, la logique du pouvoir d'intégration de la norme ne peut être que masquée. Comment, par exemple, envisager la possibilité de conduites sans croyances, de consentement sans connivence ? Or, contrairement à ce qu'exposent les tenants du paradigme néo-durkheimien<sup>46</sup>, l'action de ces rites tend bel et bien à conforter une aspiration morale plus syncrétique. D'où leur capacité à poser, à côté de la croyance intime, des formes de reconnaissance ouvertes à chacun, et d'abord, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'écrasante majorité de ceux qui se déclarent opposés à la République. De fonder, en somme, l'attachement à la République sur une exigence normative distincte de la croyance, de la conviction ou même de l'habitude.

Sans prétendre ouvrir ici des interrogations sur les fondements de la norme ou les formes de transcendance associées à son autorité, un constat s'impose : souvent confondue avec la loi, la règle ou l'idéal, la norme est aujourd'hui privée des états qui assuraient autrefois son évidence sociale et

44. Durkheim (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 604.

45. Une société d'où dériverait jusqu'à l'idée de bien, de devoir et de commandement. Sur ce thème, voir sa conférence inédite, exhumée du fonds de la bibliothèque de l'École normale des instituteurs de Paris et intitulée "L'enseignement de la morale à l'école primaire", *Revue Française de Sociologie*, XXXIII, 1992, pp. 609-623 (présentée par J. Gautherin).

46. Voir, par exemple, parmi les représentants de ce paradigme au terme duquel l'intégration dépend d'un mécanisme d'intériorisation d'un code de valeurs inscrites dans la structure politique : Bellah (R.), *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York, The Seabury Press, 1975 ; Shils (E.) et Young (M.), "The Meaning of the Coronation", *Sociological Review*, 1, 1953, pp. 63-81 ; L. W. Warner (L.-W.), *The Living and the Dead : A Study of the Symbolic Life of Americans*, New Haven, Yale University Press, 1959.

juridique. Son extériorité par rapport aux volontés individuelles ne s'ancre plus dans la conformité à une parole divine, ni dans l'immémorialité d'un passé sacralisé. Abstraite, procédurale, son emprise ne s'établit pas pour autant dans la seule délibération. Aussi, ne faut-il pas s'étonner si, présentée comme le fruit d'argumentations contradictoires, cantonnée à l'espace sécularisé de la procédure et du débat, elle apparaît comme démunie de normativité. Si elle parvient à s'imposer, c'est en vertu d'une approbation plus formelle que substantielle. Au point que le regard que l'on peut poser sur elle doit se déplacer : la norme n'est pas, en matière commémorative, simple définition d'un comportement requis par la reconnaissance et le souvenir. Par exemple, manifester une sorte de fidélité à l'égard des sacrifices consentis par les générations de Géants qui ont "fait" la Révolution. En réalité, la norme festive doit être comprise comme limite apportée à un espace de transgression autorisée. Une limite que les rapports de force locaux, les retournements de la jurisprudence pénale ou de la morale publique continuent sans cesse de remodeler (que l'on songe aux peines prévues pour les cris séditeux ou les dispositions sur les "outrages" à la personne du président de la République). C'est à ce titre que les fêtes républicaines s'apparentent à une entreprise de domestication du plaisir d'être ensemble. A une théâtralisation rituelle qui plie des relations sociales hétérogènes à un ordre formel de significations par la délimitation des cercles du licite, du légitime et de l'interdit politiques.