

# PEUPLE ET ÉTAT : POLITIQUE DE *NOTRE-DAME DE PARIS*

Franck Laurent (Université du Mans, 3L.AM)

Péché mortel de toute représentation du passé, l'anachronisme en est aussi l'inévitable auxiliaire, sinon le moteur principal. On le sait bien, tout récit historique est toujours plus ou moins fortement et consciemment orienté, voire déterminé, par les préoccupations du présent dans lequel il s'énonce. Dans le cas du roman historique, c'est peut-être d'ailleurs surtout cette tendance profonde à l'anachronisme qui permet aux représentations du passé qu'il orchestre et véhicule d'échapper au seul statut de représentations spectaculaires de l'altérité, au seul pittoresque exotique. C'est pourquoi l'on tâchera ici de faire résonner quelques épisodes de *Notre-Dame de Paris* avec quelques aspects des discours et débats idéologiques, politiques voire précisément historiographiques qui animaient le paysage intellectuel français autour de 1830 – avec l'espoir que cette contextualisation « au second degré » permettra d'enrichir et de préciser le sens de ces épisodes, sans pour autant leur faire perdre aucunement leur aura de fantaisie et de brio.

On s'attachera d'abord à la distinction peuple/populace ; puis au rapport qu'entretiennent les « habitants » de la Cour des Miracles à la catégorie de nation, alors en passe de devenir déterminante dans la définition même du peuple ; enfin à la nature et au rôle de l'État « moderne », à travers la figure de Louis XI et du processus de centralisation monarchique.

## 1. Peuple ou populace ?

Autour de 1830 (mais sans doute plus généralement) l'exaltation du peuple a systématiquement pour revers la dénonciation de la populace. On ne trouvera jamais d'ennemi déclaré du peuple, et les plus réactionnaires, les plus strictement opposés au moindre soupçon de démocratie auront toujours à leur disposition l'image d'un bon peuple, d'un vrai peuple, qu'ils honorent d'autant plus volontiers qu'il leur sert à mieux dénoncer son double hideux, menteur, et dangereux : la populace. À l'autre extrémité du spectre idéologique, on pourrait s'attendre à une dénonciation unanime de l'usage même de ces mots désignant le « mauvais peuple ». Sous la monarchie de Juillet, les premiers « socialistes » ne manquèrent pas de reprocher vertement à Hugo de persister à les employer. Pourtant, la chasse au « faux » peuple était depuis longtemps ouverte de ce côté-là aussi. Et Marx, inventant la notion de sous-prolétariat pour rendre compte de la répression de juin 1848 et de la montée au pouvoir de Louis Bonaparte, s'inscrira dans cette longue tradition qui, pour penser le peuple, semble toujours avoir besoin d'un contre-modèle, d'un faux peuple - quel que soit le nom qu'on lui donne.

Hugo n'a donc rien d'original quand il évoque la populace. Reste à préciser le sens qu'il prête au mot.

Or, sous la monarchie de Juillet, il semble qu'on n'ait pas beaucoup mieux pour comprendre que cette homologie antithétique, plusieurs fois reprise : populace (ou foule) <-> émeute / peuple <-> révolution. Ainsi dans la préface des *Voix intérieures* (1837), Hugo demande au poète d'avoir « dans le cœur cette sympathique intelligence des révolutions qui implique le dédain de l'émeute, ce grave respect du peuple qui s'allie au mépris de la foule » ; ou encore, dans ce fragment des années 1840-1842 : « La populace ne peut faire que des

émeutes. Pour faire une révolution, il faut le peuple<sup>1</sup> ». Propos assez banals, et qui, par leur vague même, permettent d'insinuer toute une série d'explications. Le peuple est celui dont l'action vraiment généreuse et juste est inspirée par une volonté bonne, même compliquée de sainte colère, et œuvre ainsi au progrès ; la populace, mue par la convoitise et l'aigreur, n'est apte qu'aux accès de violence désordonnée. L'action du peuple dédaigne la violence gratuite quand celle de la populace multiplie lynchages et autres hideux débordements ; etc., etc.

Mais peut-être l'intérêt et l'originalité majeurs de la manière dont Hugo use alors de la distinction peuple/populace réside-t-elle paradoxalement dans sa faiblesse argumentative, c'est-à-dire dans son caractère éminemment tautologique. Dans les formules citées plus haut, les termes peuple, révolution, populace, émeute se définissent strictement les uns par rapport aux autres, aussi aucun n'est-il véritablement défini. Tout au plus le système homologique semble-t-il apporter à la question une précision de taille : peuple et populace se jugent, et se distinguent, par la nature, le sens et la valeur de leurs *actes*. Actes politiques, historiques et épiques, collectifs et émotifs. Mais dans un tel système rien ne permet de déterminer quels sont, en dehors de ces actes et leur préexistant, les critères de définition du peuple et de la populace, ni même, ni surtout, si, en dehors de ces actes et leur préexistant, *il y a*, dans quelque zone du collectif social, le peuple d'une part, et, *dans quelque autre zone*, la populace d'autre part.

Un épisode de *Notre-Dame de Paris*, au sixième chapitre du huitième livre, nous en fournit un exemple. Sur le parvis de la cathédrale, une foule mue par l'attraction abjecte de la souffrance et de l'humiliation, se masse pour assister à l'amende honorable de la charmante Esmeralda – en chemise légère et fort transparente - dernière étape avant son exécution programmée le même jour place de Grève :

Une foule immense, qui refluit dans toutes les rues adjacentes, encombra la place proprement dite. [...]

La surface de cette cohue était grise, sale et terreuse. Le spectacle qu'elle attendait était évidemment de ceux qui ont le privilège d'extraire et d'appeler ce qu'il y a de plus immonde dans la population. Rien de hideux comme le bruit qui s'échappait de ce fourmillement de coiffes jaunes et de chevelures sordides. Dans cette foule, il y avait plus de rires que de cris, plus de femmes que d'hommes. (VIII, 6, 487)

Voici donc une assez claire description de la populace, composée semble-t-il d'une population spécifique, aux attributs déterminés, spectatrice privilégiée de ces spectacles dégradants. Le mauvais peuple existe, il est repérable, et c'est celui qui se presse aux exécutions. Mais ce « roman ironique et railleur<sup>2</sup> » qu'est *Notre-Dame de Paris*, prend un malin plaisir à décevoir l'horizon d'attente idéologique de son lecteur, même et surtout s'il semble d'abord s'y conformer.

Ainsi, du balcon de son hôtel particulier, la belle, noble et blonde Fleur-de-lys, parfaite antithèse de l'atroce populace du parvis, ne peut qu'éprouver de la compassion pour « la pauvre créature », et mettre « ses mains sur ses yeux pour ne pas voir » (VIII, 6, 488). Mais la « curiosité » les lui fait rouvrir bien vite, et, une fois reconnue sa pittoresque rivale dans la pauvre créature, elle mettra un point d'honneur à ne pas perdre une miette du spectacle, et à contraindre son fiancé Phœbus à faire de même : « restez, reprit-elle impérieusement, et voyons jusqu'à la fin » (VIII, 6, 490). L'attrait pour les exécutions capitales perd donc un peu de sa vertu discriminante dans l'entreprise de définition de la populace.

---

<sup>1</sup> Cité par R. JOURNET et G. ROBERT, *Le Mythe du peuple dans « Les Misérables »*, Paris, Éditions sociales, 1964, p. 106.

<sup>2</sup> Hugo l'évoque en ces termes dans « *Ce siècle avait deux ans...* » (*Les Feuilles d'automne*, I).

Ajoutons que ce spectacle est orchestré par deux des plus hautes instances symboliques du temps, la Justice royale et l'Église, qui savent parfaitement, cette dernière surtout, user des prestiges de la mise en scène pour réassurer leur autorité sur les masses :

Cependant on voyait remuer confusément quelques têtes de prêtres dans les stalles lointaines du chœur, et au moment où la grande porte s'ouvrit, il s'échappa de l'église un chant grave, éclatant et monotone qui jetait comme par bouffées sur la tête de la condamnée des fragments de psaumes lugubres.

[...] Ce chant, que quelques vieillards perdus dans leurs ténèbres chantaient de loin sur cette belle créature, pleine de jeunesse et de vie, caressée par l'air tiède du printemps, inondée de soleil, c'était la messe des morts.

Le peuple écoutait avec recueillement.

La malheureuse, effarée, semblait perdre sa vue et sa pensée dans les obscures entrailles de l'église. (VIII, 6, 490-491)

La populace débordante est ainsi convertie en peuple recueilli, par la grâce de cette lugubre messe des morts chantée de loin sur une condamnée pleine de vie. Vertu civilisatrice de l'Église en somme - et qu'importe le sacrifice d'une malheureuse effarée, s'il permet cette conversion de la foule en peuple, en peuple constitué par ses maîtres...

Conversion éphémère pourtant, qu'une autre va soudain remplacer, grâce à l'héroïsme spectaculaire d'un sonneur de cloches, borgne, bossu et sourd. Quasimodo, le monstre amoureux et transi, jaillit soudain de la cathédrale et enlève Esmeralda :

[...] on le vit couler sur la façade, comme une goutte de pluie qui glisse le long d'une vitre, courir vers les deux bourreaux avec la vitesse d'un chat tombé d'un toit, les terrasser sous deux poings énormes, enlever l'égyptienne d'une main, comme un enfant sa poupée, et d'un seul élan rebondir jusque dans l'église, en élevant la jeune fille au-dessus de sa tête, et en criant d'une voix formidable : Asile !

[...] - Asile ! asile ! répéta la foule, et dix mille battements de mains firent étinceler de joie et de fierté l'œil unique de Quasimodo.

[...] les femmes riaient et pleuraient, la foule trépignait d'enthousiasme, car en ce moment-là Quasimodo avait vraiment sa beauté. [...] il regardait en face cette société dont il était banni, et dans laquelle il intervenait si puissamment, cette justice humaine à laquelle il avait arraché sa proie, tous ces tigres forcés de mâcher à vide, ces sbires, ces juges, ces bourreaux, toute cette force du roi qu'il venait de briser, lui infime, avec la force de Dieu.

[...] Cependant, après quelques minutes de triomphe, Quasimodo s'était brusquement enfoncé dans l'église avec son fardeau. Le peuple, amoureux de toute prouesse, le cherchait des yeux, sous la sombre nef, regrettant qu'il se fût si vite dérobé à ses acclamations. Tout-à-coup on le vit reparaître à l'une des extrémités de la galerie des rois de France ; il la traversa en courant comme un insensé, en élevant sa conquête dans ses bras et en criant : Asile ! La foule éclata de nouveau en applaudissements. La galerie parcourue, il se replongea dans l'intérieur de l'église. Un moment après il reparut sur la plate-forme supérieure, toujours l'égyptienne dans ses bras, toujours courant avec folie, toujours criant : Asile ! Et la foule applaudissait. Enfin, il fit une troisième apparition sur le sommet de la tour du bourdon ; de là il sembla montrer avec orgueil à toute la ville celle qu'il avait sauvée, et sa voix tonnante, cette voix qu'on entendait si rarement et qu'il n'entendait jamais, répéta trois fois avec frénésie jusque dans les nuages : Asile ! asile ! asile !

- Noël ! Noël ! criait le peuple de son côté ; et cette immense acclamation allait étonner sur l'autre rive la foule de la Grève et la recluse qui attendait toujours, l'œil fixé sur le gibet. (VIII, 6, 497-499)

Le caractère intensément jubilatoire de cette scène (comme Hugo sait toujours en ménager même dans ses œuvres les plus sombres, les plus cruellement marquées par la fatalité), gît bien sûr dans le sauvetage (provisoire) de l'héroïne, dans le brio surprenant du « héros », mais au moins autant dans la conversion de la populace, dans le soudain

surgissement, dans et par l'émotion, d'un peuple qui sait enfin reconnaître ses véritables solidarités.

Cette reprise du vieux thème de la versatilité des foules tend surtout à prouver qu'il n'y a pas d'une part la populace, et d'autre part le peuple. À la limite, ni le peuple ni la populace n'existent autrement qu'en puissance : la foule, toute foule, peut être peuple ou populace, selon les circonstances. Pensée pré-sociologique en quelque sorte. Ou plutôt (car Hugo sait aussi repérer et décrire des types sociaux « réalistes »), profonde réticence à penser l'acte politique par excellence, la surrection du peuple, dans le cadre d'un déterminisme sociologique qui identifierait *a priori*, et à l'exclusion des autres, les zones du social propres à fournir la « matière » de cette surrection.

## 2. Le peuple national et les gueux de Babel

Les « habitants » de la Cour des Miracles, les plus flamboyants parmi les personnages collectifs (inégalement individualisés) de *Notre-Dame de Paris*, susceptibles de « figurer » un peuple de misérables, sont-ils matière disponible à la surrection d'un peuple civique ? Cela n'est pas sûr, du moins tant que la catégorie nation surdétermine la définition du peuple – ce qui est en train de devenir le cas au moment où Hugo écrit *Notre-Dame de Paris*.

En effet, ces pittoresques gueux entretiennent une relation obscure et confuse à l'ensemble national, et à l'idée même de nation. Étranges, ils sont aussi bien souvent étrangers, d'une manière plus ou moins nette.

La communauté de la Cour des Miracles, présentée « en corps » lors du défilé des truands, le jour de la fête des fous, paraît d'abord composée de trois « nations » :

D'abord marchait l'Égypte. Le duc d'Égypte, en tête, à cheval, avec ses comtes à pieds [...] Puis c'était le royaume d'argot : c'est-à-dire, tous les voleurs de France, échelonnés par ordre de dignité [...] Après le royaume des argotiers, venait l'empire de Galilée. Guillaume Rousseau, empereur de l'empire de Galilée, marchait somptueusement dans sa robe de pourpre tachée de vin. (II, 3, 141-142)

Plus loin, le procès grotesque de Gringoire donne l'occasion de reprendre ce « multinationalisme » de la Cour des Miracles, « territoire » commun aux trois « nations », soumis, en somme, à une triple souveraineté :

Tu es devant trois puissants souverains : moi, Clopin Trouillefou, roi de Thunes, successeur du Grand-Coësre, suzerain suprême du royaume de l'argot ; Mathias Hungadi Spicali, duc d'Égypte et de Bohème, ce vieux jaune que tu vois là-bas avec un torchon autour de la tête ; Guillaume Rousseau, empereur de Galilée, ce gros qui ne nous écoute pas et qui caresse une ribaude. Nous sommes tes juges. Tu es entré dans le royaume d'argot sans être argotier, tu as violé les privilèges de notre ville. (II, 6, 165-166)

Mais, loin de l'éclairer, ce passage complique encore, par rapport à la description de la procession, le « régime national » de la communauté des truands. Ainsi le duché d'Égypte se dédouble en duché d'Égypte *et de Bohème*. Clopin Trouillefou n'est plus précisément roi du royaume d'Argot, mais « roi de Thunes » (c'est-à-dire de Tunis), et « suzerain suprême du royaume d'argot » - lequel royaume, par cette formulation, ne se distingue plus précisément du duché d'Égypte et de l'empire de Galilée, mais paraît constituer le « lieu » commun des trois « nations ». La distinction des trois souverains pourrait reposer sur l'origine nationale de leur sujets : Clopin Trouillefou étant roi « de tous les voleurs de France », les deux autres semblent être souverains de voleurs d'autres « nations ». Mais ces « nations » ne sont pas claires : l'« Égypte » sur laquelle règne Mathias Hungadi Spicali est tout autant « bohème » et bien sûr « espagnole » - c'est-à-dire gitane, ou tsigane, ou gypsie, ou... « égyptienne » (c'est

ainsi qu'on nomme le plus souvent Esmeralda) : type d'une « nation » sans frontières ni territoire, ou plutôt dont le territoire est partout, débordant même les limites de l'Europe. Quant à l'Empereur de Galilée, son titre laisserait entendre qu'il règne sur une autre « nation » transnationale : celle des Juifs. Mais cela n'est pas certain, puisque Clopin Trouillefou nommera l'hébreu un « argot de Juif de Hongrie », ce qui tendrait à référer la « nation » juive au duc de Bohême, qui porte entre autres noms celui d'Hungadi, aux allures plutôt hongroises. Aussi les attributions de Guillaume Rousseau, nom bien français celui-là, demeurent-elles, quoiqu' « impériales » (ou peut-être parce qu' « impériales ») obstinément vagues.

Il paraît donc bien difficile, et au fond sans doute inutile, de préciser les identités nationales de ce peuple de gueux. Tout au plus peut-on dire, comme le fait le narrateur dans sa description de la Cour des Miracles, que ce peuple, situé hors de la société légale mais en même temps au cœur de la capitale française, rassemble un concentré de toutes les identités nationales, géographiques et culturelles, « les vauriens de toutes les nations, espagnols, italiens, allemands, de toutes les religions, juifs, chrétiens, mahométans, idolâtres » (II, 6, 160). Présence simultanée qui n'est pas seulement coexistence, mais qui vire à la confusion : « Les limites des races et des espèces semblaient s'effacer dans cette cité comme dans un pandaemonium » (*ibid.*). Laissons de côté l'évaluation apparemment fort négative de cette « cité », et constatons seulement qu'un de ses principaux caractères est que toute identité nationale s'y fait confuse, et que l'idée même de nation (ou de peuples, au pluriel) n'y semble plus guère opératoire.

Ce caractère a-national de la Cour des Miracles s'exprime aussi par une certaine confusion des langues. On sait que la langue constitue l'un des principaux vecteurs de l'identité nationale moderne, de la construction symbolique et imaginaire de la nation moderne. La langue « maternelle », cœur vivant d'une culture nationale comprise comme seconde nature : cette idée ne fut pas moins active en France qu'en Allemagne, même si elle y prit des formes et des accents quelque peu différents. Or cet aspect déterminant de la culture nationale est particulièrement mis à mal dans cette étrange cité de la Cour des Miracles, et le poète Gringoire, égaré dans les rues de Paris à la suite de la belle Esmeralda, n'a pas tort de ponctuer son approche d'un pathétique « Ô tour de Babel ! » (II, 6, 158). Même la langue internationale, chrétienne et lettrée, le latin, est entraînée dans cette confusion. L'entendant dans la bouche d'un mendiant, Gringoire un moment se rassure : « À la bonne heure ! dit Pierre Gringoire, en voilà un enfin qui parle un langage chrétien » (II, 6, 157). Mais celui qui, seul parmi tous ces gueux, sait le latin, est « un petit aveugle à la face juive et barbue » et qui parle « avec un accent hongrois » (*ibid.*). C'est sans doute pourquoi, aux oreilles Clopin Trouillefou, le latin est un « argot de juif de Hongrie » (II, 6, 169) : de l'hébreu en somme.

La plupart des langues « étrangères » parlées au royaume d'argot plongent Gringoire dans la plus grande perplexité. Le premier mendiant qu'il rencontre sur le chemin obscur qui l'entraîne vers la Cour des Miracles lui parle en italien :

Au moment où il passa près de cette espèce d'araignée à face humaine, elle éleva vers lui une voix lamentable : - *La buona mancia, signor ! la buona mancia !*

- Que le diable t'emporte, dit Gringoire, et moi avec toi, si je sais ce que tu veux dire ! (II, 6, 156)

Le second lui lance en espagnol :

- *Senor caballero, para comprar un pesado de pan !*

- Il paraît, dit Gringoire, que celui-là parle aussi ; mais c'est une rude langue, et il est plus heureux que moi s'il la comprend.

Puis, se frappant le front par une subite transition d'idée : - À propos, que diable voulaient-ils dire ce matin avec leur *Esmeralda* ? (II, 6, 157)

Car en définitive l'espagnol est bien la langue qui déconcerte le plus Gringoire, avant tout parce qu'elle est la langue d'Esmeralda, ou plus précisément celle de son nom (elle chante en espagnol, mais sans paraître comprendre les paroles de sa chanson (voir II, 3, 139)). Quand il entend ce nom pour la première fois, il s'écrie : « Mais je veux que le diable m'écorche si je comprends ce qu'ils veulent dire avec leur Esmeralda ! Qu'est-ce que c'est que ce mot-là d'abord ? c'est de l'égyptiaque ! » (I, 6, 125). Or Esmeralda est (ou plutôt est censée être) la gitane, la tsigane, la fille mystérieuse et nomade venue d'Orient. Que, par la langue, toute une zone de la Cour des Miracles (zone majeure, zone « égyptienne ») soit ainsi renvoyée à l'Espagne, ne doit pas surprendre. D'abord bien sûr parce que l'espagnol est la seule langue vivante étrangère que Hugo pratique quelque peu. Mais aussi parce que l'Espagne est pour Hugo l'un de ces lieux européens où les limites nationales et continentales se font floues. L'Espagne mêle Orient et Occident, Europe, Afrique et Asie. Il venait de le rappeler dans la Préface des *Orientales* (1829) : « L'Espagne, c'est encore l'Orient ; l'Espagne est à demi africaine, l'Afrique est à demi asiatique ».

On comprend que ce « peuple » de gueux soit aisément frappé d'étrangeté, compris comme virtuellement extérieur à l'identité nationale. D'où peut-être le danger qu'il représente. Car la tentation est grande, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, de voir dans l'étrangeté à la nation la cause majeure du mal social, et du danger que font peser sur la société la Cour des Miracles et ses avatars.

Mais l'inverse est peut-être plus vrai encore... C'est peut-être surtout le mal social qui produit cette étrangeté des misérables. L'étrangère Esmeralda n'est en fait qu'une fille de Reims émigrée à Paris, et la vieille Sachette, qui hait les Égyptiens et les renvoie sans cesse à leur étrangeté, causera la perte de sa propre fille, qu'elle ne reconnaîtra que trop tard. Peut-être n'est-on n'est pas de la Cour des Miracles parce qu'on est étranger, mais plutôt est-on forcément étranger quand on est de la Cour des Miracles...

La misère en effet ne peut qu'échapper à la nation. Le misérable, quels que soient son lieu de naissance et sa langue maternelle, est essentiellement celui qui ne possède aucune inscription nette, fixe et durable, dans la société légale. Il est réfractaire à toute territorialisation officielle et reconnue, et donc notamment à la territorialisation nationale. Car l'« identité » nationale, pratiquement, historiquement, et surtout sous sa forme moderne, est d'abord une production de la loi, des institutions, de l'État : elle se constitue d'abord et avant tout dans une série d'actes étatiques qui identifient l'individu comme membre de la collectivité nationale. Au premier rang de ces actes, l'inscription à l'état civil (« les papiers ! »). Or, ce qui définit le personnage « populaire » chez Hugo, c'est presque systématiquement qu'il n'a pas, ou plus, d'état civil. Sans nom et sans famille, on ne saurait s'étonner que ce peuple soit également sans lieu. Il est toujours d'ailleurs et de nulle part, ou, ce qui revient au même, d'un pur ici qui est un ailleurs et un nulle part.

### **3. L'État moderne : Louis XI et la centralisation monarchique**

Le mouvement de centralisation territoriale commencé vers le XV<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale (Angleterre, France, Espagne) sous l'impulsion de la monarchie, est un thème de choix dans l'historiographie libérale, dominante sous la Restauration et de la monarchie de Juillet. Les deux grands cours de Guizot sur l'histoire de la civilisation (1828 et 1829)<sup>3</sup>, les premiers livres de l'*Histoire de France* de Michelet, dont le célèbre « Tableau de la France » (1833), ne sont que les principaux repères de cette tendance profonde qui veut voir dans

---

<sup>3</sup> *Histoire de la civilisation en Europe ; Histoire de la civilisation en France.*

l'unification et la centralisation du territoire par l'État monarchique un signe et un vecteur de progrès.

Progrès dans la voie de l'identification : par la centralisation, la France s'est connue comme nation, a acquis une identité, est devenue, pour reprendre le mot de Michelet, « une personne<sup>4</sup> ». Progrès, aussi, dans la voie de l'émancipation : en s'éloignant de l'organisation hiérarchique de la féodalité, la société s'est soumise en toutes ses composantes au même pouvoir du roi et de son État, agents d'une nation perçue alors comme bien commun, et elle s'est ainsi engagée dans la voie de l'égalité civile. En ce sens, l'action de l'État royal moderne ne peut pas éviter d'entrer dans une lutte à mort avec les pouvoirs concurrents, d'abord et surtout ceux de l'aristocratie féodale. Au dix-neuvième siècle cette lutte est souvent comprise comme celle de l'unité contre la pluralité, du général contre le particulier, et du public contre le privé. Pour reprendre les termes de Guizot : « le gouvernement acquiert en France, au XV<sup>e</sup> siècle, un caractère jusque là inconnu d'unité, de régularité, de permanence ; le pouvoir public prend définitivement la place des pouvoirs féodaux »<sup>5</sup>. Enfin, pour Guizot comme pour Michelet, le caractère émancipateur de la centralisation s'illustre, dès son origine, par l'alliance au moins objective, contre les grands féodaux, de la monarchie et du peuple, plus précisément de ces lointains ferments de la démocratie moderne que furent les Communes médiévales<sup>6</sup>.

Dans *Notre-Dame de Paris* Louis XI est bien présenté comme un monarque centralisateur, conscient et retors. Grand roi en somme, qui veut avant toute chose soutenir et accroître la grandeur du royaume de France - grandeur qui nécessite l'abaissement de ces pouvoirs féodaux résistant à l'homogénéisation politique et juridique du territoire, jusqu'en son cœur même, Paris.

Alors qu'on vient de lui annoncer la révolte des gueux, le roi, dans son « réduit » de la Bastille, demande à son ministre et confident Jacques Coitier :

- Quelle est la juridiction féodale du bailli ?
  - Sire, le bailli du Palais a la rue de la Calandre jusqu'à la rue de l'Herberie, [etc.]. De ces divers endroits il est voyer, haut, moyen et bas justicier, plein seigneur.
  - Ouais ! dit le roi en se grattant l'oreille gauche avec la main droite, cela fait un bon bout de ma ville ! Ah ! monsieur le bailli était roi de tout cela ! [...]
- Tout à coup il fit explosion : - Pasque-Dieu ! qu'est-ce que c'est que ces gens qui se prétendent voyers, justiciers, seigneurs et maîtres chez nous ? qui ont leur péage à tout bout de champ ? leur justice et leur bourreau à tout carrefour parmi notre peuple ? de façon que, comme le Grec se croyait autant de dieux qu'il avait de fontaines et le Persan autant qu'il voyait d'étoiles, le Français se compte autant de rois qu'il voit de gibets. Pardieu ! cette chose

---

<sup>4</sup> *Histoire de France*, tome II, livre III : « Tableau de la France », Éditions des Équateurs, 2008, p. 87.

<sup>5</sup> *Histoire de la civilisation en Europe*, onzième leçon, Hachette, « Pluriel », 1985, p. 242.

<sup>6</sup> Ainsi, Michelet résume en ces termes la situation à la fin de la guerre de cent ans : « Ceux qui souffraient, c'était d'une part la royauté réduite à rien, de l'autre, les petits, bourgeois ou paysans. Ceux-ci avisèrent que le roi était le seul qui n'eût pas intérêt au désordre, et ils regardèrent vers lui. Le roi sentit qu'il n'avait de sûr que ces petits. [...] Les grands, sans appui, vont se trouver petits en face du roi, à mesure que ce roi grandira par le peuple : ils seront obligés de compter peu à peu avec lui. Pour cela, il faut du temps, quarante ans et deux règnes. Le travail se fait à petit bruit sous Charles VII et ne finit pas. Il doit durer tant qu'à côté du roi subsiste un roi, le duc de Bourgogne. (*Histoire de France*, tome V, livre XI, ch. 2, édition citée, p. 168-169). Et c'est la poursuite de cette œuvre centralisatrice, de cette lutte à mort contre les prétentions féodales face au pouvoir royal-national, qui sauve Louis XI aux vœux de Michelet, qui pourtant ne l'aime guère : « Les grands pleurèrent le feu roi : ils se pleuraient eux-mêmes. Les funérailles de Charles VII étaient leurs funérailles : avec lui finissaient les ménagements de l'autorité royale. Le cri : « Vive le Roi ! » crié sur le cercueil, ne trouva pas beaucoup d'écho chez eux. [...] Les grands s'étaient cru forts, mais le roi, pour leur lier les mains, n'eut qu'à parler aux villes » (*Histoire de France*, tome VI, livre XIII, ch. 1, édition citée, p. 8).

est mauvaise, et la confusion m'en déplaît. Je voudrais bien savoir si c'est la grâce de Dieu qu'il y ait à Paris un autre voyer que le roi, une autre justice que notre parlement, un autre empereur que nous dans cet empire ! Par la foi de mon âme ! il faudra bien que le jour vienne où il n'y aura en France qu'un roi, qu'un seigneur, qu'un juge, qu'un coupe-tête, comme il n'y a au paradis qu'un Dieu ! (X, 5, 605-606)

Rationalisation du pouvoir, homogénéisation de l'espace juridico-politique, lutte à mort du « monothéisme » royal contre le « polythéisme » féodal, tel est le grand projet historique de la monarchie française, que le Louis XI de *Notre-Dame de Paris* soutient avec éloquence et ferveur. Sa tirade n'est pas sans grandeur, marquée de cette familiarité énergique avec laquelle s'expriment généralement les grands héros politiques de Victor Hugo. Et il faut bien croire que cette œuvre centralisatrice est également émancipatrice, puisqu'elle est soutenue et même demandée par le peuple :

- Voilà long-temps déjà qu'ils se plaignent du bailli, dont ils sont vassaux. Ils ne veulent le reconnaître ni comme justicier ni comme voyer.
- Oui dà ! repartit le roi avec un sourire de satisfaction qu'il s'efforçait en vain de déguiser.
- Dans toutes leurs requêtes au Parlement, reprit le compère Jacques, ils prétendent n'avoir que deux maîtres : votre majesté et leur Dieu, qui est, je crois, le diable.
- Eh ! Eh ! dit le roi. (X, 5, 604-605)

Alliance, donc, entre la monarchie et le peuple, contre les féodaux, pour l'édification d'un État moderne, exerçant ses pouvoirs régaliens sur un territoire homogène et centralisé. Alliance acceptée et encouragée par un Louis XI dont la dissimulation laisse soudain place à la véhémence :

Il souleva encore son bonnet, et continua rêvant toujours, avec l'air et l'accent d'un chasseur qui agace et lance sa meute. – Bon ! mon peuple ! bravement ! brise ces faux seigneurs ! fais ta besogne. Sus ! sus ! pille-les, saccage-les !... Ah ! vous voulez être rois, messeigneurs ? Va ! peuple ! va ! [...] (X, 5, 607)

Et plus loin :

- Oh ! oui ! s'écria-t-il en battant des mains, voilà une rougeur dans le ciel sur la Cité. C'est le bailli qui brûle. Ce ne peut être que cela. Ah ! mon bon peuple ! voilà donc que tu m'aides enfin à l'écroulement des seigneuries ! (X, 5, 617)

*Notre-Dame de Paris* produirait ainsi une illustration romanesque du processus séculaire de centralisation monarchique, illustration tout à fait conforme à l'analyse de l'historiographie libérale des années 1820-1830. Lutte consciente et tenace du pouvoir royal pour l'édification d'un État central régissant un territoire homogène, lutte dirigée avant tout contre les pouvoirs hérités de la féodalité, lutte qui trouve un appui dans le peuple, lequel voit plus ou moins consciemment son émancipation dans ce remplacement d'une multitude confuse de pouvoirs par un État dont le pouvoir unique s'exerce sur tous et partout, commun en cela à toute la nation.

Sauf que ce scénario parfait s'avère totalement erroné. L'ironie hugolienne consiste ici à intégrer dans son roman l'analyse canonique de l'unification nationale-royale, mais sur un mode éminemment déceptif. Car ce n'est pas l'hôtel du bailli qu'attaquent les six mille marauds de la Cour des Miracles, c'est Notre-Dame. Ce n'est pas au justicier féodal qu'ils s'en prennent, mais à la justice du roi :



- Sire, une sorcière a été condamnée à mort par votre cour de Parlement. Elle s'est réfugiée dans Notre-Dame. Le peuple veut la reprendre de vive force. [...] C'est Notre-Dame que le peuple assiège.

- Oui-dà ! dit le roi à voix basse, tout pâle et tout tremblant de colère. Notre-Dame ! Ils assiègent dans sa cathédrale Notre-Dame, ma bonne maîtresse. [...] Tu as raison. - C'est à moi qu'on s'attaque. La sorcière est sous la sauvegarde de l'église, l'église est sous ma sauvegarde. Et moi qui croyais qu'il s'agissait du bailli ! C'est contre moi ! (X, 5, 620-621)

En réalité, il s'agit là encore d'un mauvais diagnostic. Le prévôt de Paris, le roi de France, et le sourd, borgne et bossu sonneur de Notre-Dame nommé Quasimodo, commettent la même erreur d'interprétation : si les gueux veulent enlever Esmeralda à l'asile de Notre-Dame, ce n'est pas pour la pendre, c'est pour la sauver. Car, tout maraud qu'il soit, ce peuple a une conscience politique plus aiguisée que ne le supposent roi et prévôt - sans parler du pauvre sonneur amoureux. Il semble bien qu'il ait compris, cet étrange peuple de Paris, que l'Église et la justice du Parlement constituaient d'ores et déjà deux aspects d'un même pouvoir, qu'il ne saurait exister entre eux de désaccord profond et durable, et que le territoire était déjà trop soumis au pouvoir homogénéisant de l'État pour que l'asile offert par Notre-Dame puisse être considéré comme sûr. Ce peuple paraît fort bien comprendre qu'il n'est ni dans l'intérêt ni dans la nature d'un roi « moderne » comme Louis XI de laisser perdurer de tels désaccords entre deux institutions qu'il revendique également, et de laisser ouverts dans son territoire ces trous où tombe son pouvoir de justicier. L'asile ecclésiastique n'est somme toute qu'une de ces survivances féodales qu'il s'acharne à détruire, et le grand dessein centralisateur ne saurait être entravé, même par la plus vigoureuse des dévotions royales :

- Si la sorcière est encore dans Notre-Dame, faudra-t-il l'y prendre malgré l'asile ?

- Pasque-Dieu, l'asile ! dit le roi en se grattant l'oreille. Il faut pourtant que cette femme soit pendue.

Ici, comme pris d'une idée subite, il se rua à genoux devant sa chaise, ôta son chapeau, le posa sur le siège, et regardant dévotement l'une des amulettes de plomb qui le chargeaient : - Oh ! dit-il les mains jointes, Notre-Dame de Paris, ma gracieuse patronne, pardonnez-moi. Je ne le ferai que cette fois. Il faut punir cette criminelle. Je vous assure, madame la Vierge ma bonne maîtresse, que c'est une sorcière qui n'est pas digne de votre aimable protection. Vous savez, madame, que bien des princes très-pieux ont outre-passé le privilège des églises pour la gloire de Dieu et la nécessité de l'état. (X, 5, 622)

La centralisation monarchique vise bien, comme le proclame Louis XI, à en finir avec tous « ces gens qui se prétendent voyers, justiciers, seigneurs et maîtres [...], qui ont leur péage à tout bout de champ, leur justice et leur bourreau à tout carrefour ». Elle aspire au jour « où il n'y aura en France qu'un roi, qu'un seigneur, qu'un juge, qu'un coupe-tête, comme il n'y a au paradis qu'un Dieu ». Mais ce passage de la confusion féodale à l'ordre étatique royal ne modifie en rien les attributs du pouvoir, dont la liste dans les deux cas est close par le bourreau. Et il n'est pas du tout certain non plus que se produise un quelconque changement quantitatif : l'unicité du « coupe-tête » royal a bien sûr valeur métonymique, et s'il faut faire en sorte qu'à l'avenir « le Français [cesse de] se compte[r] autant de rois qu'il voit de gibets », cela ne signifie nullement qu'il comptera moins de gibets, mais qu'il les rapportera tous à un seul et même État. Ce qui est en jeu c'est bien, essentiellement, la mise en place au profit de l'État moderne d'un « monopole de la violence légitime », pour reprendre la formule célèbre de Max Weber.

Monopole éminemment efficace, dès ce XV<sup>e</sup> siècle finissant qui sert de cadre à *Notre-Dame de Paris*. Car les « six mille truands », ces « déterminés drôles », armés de « faulx, de piques, de hacquebutes, de pioches », bref, comme le dit Coictier, de « toutes sortes d'armes fort violentes » (X, 5, 605), auraient sans doute eu bon marché des gardes personnels du bailli.

Mais il vont apprendre à leurs dépens ce qu'il en coûte de s'attaquer à un État en voie de centralisation. Car l'État centralisé ce n'est pas seulement un territoire homogène, un impôt régulier, une administration efficace, une justice unique... C'est aussi une armée permanente, au moins aussi pratique en temps de paix qu'en temps de guerre. Michelet comme Guizot mettent fort judicieusement l'accent sur cet aspect de l'œuvre politique des Valois : l'organisation d'une institution militaire moderne, permanente, soldée, soumise directement au pouvoir d'État, et appelée à remplacer définitivement la vieille organisation guerrière des féodaux<sup>7</sup>. Le Louis XI de *Notre-Dame de Paris* se montre un commandant en chef énergique et précis, très au fait de l'état de ses forces et de l'usage qu'on peut en faire pour restaurer l'ordre public :

Ici, Tristan ! - Il y a près de nous dans cette bastille les cinquante lances du vicomte de Gif, ce qui fait trois cents chevaux : vous les prendrez. Il y a aussi la compagnie des archers de notre ordonnance monsieur de Châteaupers : vous la prendrez. Vous êtes prévôt des maréchaux, vous avez les gens de votre prévôté : vous les prendrez. A l'hôtel Saint-Pol, vous trouverez quarante archers de la nouvelle garde de monsieur le Dauphin : vous les prendrez. Et avec tout cela, vous allez courir à Notre-Dame. – Ah ! messieurs les manants de Paris, vous vous jetez ainsi tout au travers de la couronne de France, de la sainteté de Notre-Dame et de la paix de cette république ! – Extermine ! Tristan ! extermine ! et que pas un n'en réchappe que pour Montfaucon. (X, 5, 621-622)

Au bout du compte, l'État royal centralisé se révèle surtout un instrument de coercition plus efficace que le pouvoir féodal auquel il se substitue. Quant à cette nation qu'il révèle, au nom de laquelle il s'érige, et qu'il est censé représenter à tous et partout comme un bien à la fois propre et commun, le cri de guerre des soldats fondant sur les contrevenants en donne une idée assez claire, mais qui détone quelque peu dans le discours libéral et national de 1830 :

Notre-Dame allait être enlevée par les truands. Tout à coup un grand galop de chevaux emplit les rues voisines, et avec une longue file de torches et une épaisse colonne de cavaliers abattant lances et brides, ces bruits furieux débouchèrent sur la place comme un ouragan : France ! France ! Taillez les manants ! (X, 7, 625)

En effet, c'est souvent au nom de la nation que l'État qui la constitue taille en pièces ceux qui se révoltent contre lui. À tel point qu'on peut parfois se demander si elle ne sert pas surtout à cela, la nation.

S'il n'est pas lieu de mettre en cause le patriotisme de Hugo, et si l'on sait combien - surtout après la défaite de 1871 et l'affirmation de la Troisième République - son nom, sa gloire et (une partie de) son œuvre devinrent un authentique symbole national, force est de constater qu'il entretint très tôt (au moins dès *Notre-Dame de Paris*, et sans doute déjà avant), une relation au moins critique avec l'idéologie nationale alors en voie de constitution, et bientôt dominante. Relation critique qui le conduisit à juger nécessaire, pour réaliser la démocratie, la constitution des États-Unis d'Europe et l'espérance de la République universelle.

---

<sup>7</sup> Voir par exemple F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, onzième leçon, édition citée, p. 241-242 ; et J. MICHELET, *Histoire de France*, tome V, livre XI, ch. 2, édition citée, p. 168 et suivantes.