

Sous la direction de Laurent Sébastien Fournier, Dominique Crozat,  
Catherine Bernié-Boissard, Claude Chastagner

# La fête au présent

Mutations des fêtes au sein des loisirs



Préface de Jérémy Boissevain



Conférences universitaires de Nîmes

L'Harmattan

Cet ouvrage présente les travaux du colloque *La Fête au présent* qui s'est tenu à l'université de Nîmes les 14, 15 et 16 septembre 2006, à l'initiative de l'équipe CNRS Mutations des territoires en Europe, université Paul Valéry, Montpellier., avec le soutien du Conseil général du Gard et du Conseil régional du Languedoc-Roussillon.

© L'Harmattan, 2009  
5-7, rue de l'École polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>  
[diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)  
[harmattan1@wanadoo.fr](mailto:harmattan1@wanadoo.fr)

ISBN : 978-2-296-07485-9  
EAN : 9782296074859

011



## TABLE DES MATIÈRES

Jeremy Boissevain, <i>Préface. A propos du renouveau des festivités publiques en Europe</i> .....	7
---	---

Laurent Sébastien Fournier, Dominique Crozat, Catherine Bernié-Boissard, Claude Chastagner <i>Introduction. Le présent des fêtes et des loisirs</i> .....	9
---	---

### Première partie

#### Usages et recompositions contemporaines des festivités traditionnelles

Lionel Obadia, <i>Le petit bal qui finit mal... un invariant de la fête ? Festivité, violence et territorialité chez les Sherpas du Nord-Népal</i> .....	17
Sonia Catrina (Hristescu), <i>La fête religieuse. De la sacralité à la politisation</i> .....	27
Sandrine Bochow, <i>Une fête bulgare et ses enjeux. Le kurban</i> .....	39
Yazid Ben Hounet, <i>Moussem et loisirs dans le Haut Sud-Ouest algérien. La fabrication des valeurs et symboles collectifs</i> .....	51
Jean-Baptiste Maudet, <i>Le renouveau des fêtes taurines en Espagne. Nouveau contexte sociopolitique nouveaux enjeux territoriaux</i> .....	61
Olivier Goré, <i>Fest-noz et « fête traditionnelle ». Deux manières de FAIRE la fête en Bretagne</i> .....	75

### Deuxième partie

#### Espaces et territoires des événements urbains contemporains

Catherine Bernié-Boissard, <i>Ce que la fête dit de la ville. L'exemple de la Feria de Nîmes</i> .....	89
Patrice Ballester, <i>Barcelone, le forum universel des cultures 2004. Une fête globale pour une ville globale ?</i> .....	97
Monika Salzbrunn, <i>Le carnaval de Paris. Mise en scène de l'histoire et histoire de sa mise en scène</i> .....	117
Anna Madœuf, <i>Épisodes festifs (à propos des mouleds du Caire)</i> .....	133
Isabelle Garat, <i>Événements festifs, action publique et territoires</i> .....	145

### Troisième partie

#### Styles et performances festives contemporaines

Dominique Crozat, Yves Raibaud, <i>La construction politique de l'ethnicité par les fêtes à Bordeaux</i> .....	163
Benoît Petit, <i>Fêtes des peuples chez les catholiques romains à Toulouse</i> .....	175
Isabelle Kauffmann, <i>Une « mise au pas » extra-ordinaire ? Ou comment la fête hip-hop a socialisé une fraction de la jeunesse populaire</i> .....	187
François Aussaguel, <i>La construction de la scène metal montpellieraine. Médiations spatiales, connexions translocales et virtuelles</i> .....	199

Christina Gicquel, <i>Free party. Une aire de Je(u) dans l'air du temps</i> .....	215
Marie Pendanx, <i>Fêtes de peu, loisirs de l' « Ici »</i> .....	231
Magali Molle, <i>Importation d'une manière de faire la fête</i> .....	241

#### Quatrième partie

##### Gestes festifs, corps sportifs et loisirs touristiques

Laurent Sébastien Fournier, <i>Gestes rituels et festifs en Provence.</i> <i>Mouvements corporels et patrimoine immatériel</i> .....	251
Sylvain Ferez, <i>Les fêtes sportives gaies et lesbiennes.</i> <i>Entre logique d'engagement et logique de désengagement</i> .....	261
Jérôme Pruneau, Jacques Dumont, <i>De la fête traditionnelle à la fête « sport-spectacle ».</i> <i>La (re)dynamisation de la yole martiniquaise et de son identité locale</i> .....	273
Adolphe Maillot, <i>La fête sportive en quête de ritualité.</i> <i>L'exemple du Rip Curl Search 2005</i> .....	285
François Oudin, <i>De l'individualisme à la mobilité festive. La « passion de la moto »</i> .....	299
José Juan Lacaba Gutiérrez, <i>Entre culture populaire et mise en scène du spectacle.</i> <i>Le rôle des acteurs du carnaval sur l'île de Tenerife (Iles Canaries, Espagne)</i> .....	317
Silvio Lima Figueiredo, <i>Fêtes religieuses et tourisme en Amazonie</i> .....	327

#### Cinquième partie

##### La fête, entre réel et imaginaire

Philippe Joron, <i>Quand la fête se fait violence. Tolérance zéro,</i> <i>panoptisme festif et festoires</i> .....	343
Fabienne Potherat, <i>Danser. Les représentations du corps en fête</i> .....	357
Mattia Scarpulla, <i>La fête dans la rue, la réalité au théâtre.</i> <i>La fête grotesque dans la danse contemporaine</i> .....	369
Jorge da Fonseca, <i>Fête et patrimoine</i> .....	381
Jean-Pascal Fontorbes, Anne-Marie Granié, <i>Événement culturel</i> <i>et dynamiques territoriales. Le festival de jazz à Marcjac</i> .....	389
Christophe Moreau, <i>La fête et les jeunes à Rennes.</i> <i>Constats et propositions des états généraux de la fête</i> .....	399
Les auteurs .....	413



## FÊTES RELIGIEUSES ET TOURISME EN AMAZONIE

Silvio Lima FIGUEIREDO

L'étude des fêtes en Amazonie concerne surtout des croyances religieuses d'origine catholique qui sont devenues de grandes fêtes où se mêlent des éléments sacrés et profanes. Ces fêtes s'organisent autour de processions religieuses où la représentation d'un saint catholique, en plâtre ou en bois, est transportée d'un point à un autre dans les villages, suivie d'un cortège de croyants qui « paient », honorent leurs promesses ou rendent hommage à un saint.

D'autres activités sont associées aux cortèges, telles que les foires, nommées *arraiais*. Bâties à côté de l'église, les *arraiais* constituent la demeure de l'icône pendant les jours de fête. Ils proposent plusieurs activités de loisirs, telles que des carnivals, des jeux, des bals et de la nourriture. C'est aussi à travers ces manifestations que le peuple amazonien s'affirme et renforce son identité régionale.

Comptant parmi les éléments majeurs de l'identité amazonienne, les fêtes de saints deviennent, ainsi que la forêt, la plus grande source d'activités touristiques locales. Les rites se modernisent et la fête devient un spectacle, un produit touristique. Par conséquent, des structures sont créées pour qu'on puisse mieux voir le spectacle et en profiter.

D'autres manifestations de la culture traditionnelle/populaire s'ajoutent à ces fêtes dans des cortèges dans lesquels se mêlent le carnaval et la religion. Mais la transformation des éléments religieux et des jeux en produits touristiques ne signifie pas la fin des fêtes en Amazonie. Celles-ci mélangent loisirs, religion et commerce, ce qui est leur nouvelle forme de survie. La fête est la marque identitaire d'un groupe, vendue comme spectacle, et ses participants ne sont que des gens qui s'amuse. L'effervescence, qui se caractérise par la dépense, agrège de la valeur même si cela n'est pas le but des participants. La présente recherche analyse les fêtes de saints en Amazonie et les éléments profanes qui se mêlent à elles, tels que les jeux populaires et le spectacle.

### SUR LES FÊTES EN AMAZONIE

*Il y a aujourd'hui une grande fête dont nous avons du mal à comprendre la signification. L'élément religieux se trouve singulièrement mélangé au grotesque et au bizarre. C'est le jour du Corpus Christi. Mais comme cela tombe le même jour qu'une ancienne cérémonie en l'honneur de Saint Georges, fête ici avec toute la solennité du bon vieux temps, les deux fêtes se confondent. [...] La partie religieuse du cortège vient en tête : une longue suite de prêtres et de membres de confréries portent des torches allumées, des pyramides de fleurs, des bannières, etc. Après, vient le Saint Sacrement, sur un pallium de satin blanc brodé d'or, soutenu par des gaules arrondies ; les dignitaires locaux tiennent ces gaules, l'empereur et son gendre, le Duc de Saxe.*



*Ensuite, à cheval, faisant un étrange contraste, un mannequin de taille réelle qui représente Saint Georges. L'image roide, tordue et grossière est suivie par des écuyers à cheval, presque aussi gros - siers et ridicules<sup>1</sup>.*

C'est ainsi que Louis et Elizabeth Agassiz, voyageurs naturalisés américains qui sont venus au Brésil au XIX<sup>e</sup> siècle, racontent une fête religieuse, une procession en l'honneur de saint Georges dans la ville de Rio de Janeiro, qui a lieu le jour du Corpus Christi. Ils transmettent la réaction que tout étranger semble avoir en voyant ces processions : l'incompréhension. Mais ceux qui viennent des pays du Nord et, surtout, d'autres religions – comme les protestants – s'étonnent encore plus : voir ces fêtes dans une perspective religieuse provoque des observations ethnocentriques. Il en va de même quand on les observe en essayant d'y voir un côté « sacré » et un côté « profane ». À Belém du Pará, ville d'Amazonie brésilienne, le *Círio de Nossa Senhora de Nazaré* (Notre Dame de Nazareth) suscite des réactions semblables, comme le montrent bien, par exemple, les écrits du missionnaire méthodiste Daniel Kidder, au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

En hommage aux saints, les fêtes religieuses catholiques au Brésil et en Amazonie pullulent partout en l'honneur de quelque divinité catholique. Selon l'historienne brésilienne Mary Del Priore, l'origine de ces vieux rites au Brésil est liée au changement de la configuration de l'Église catholique en terre brésilienne<sup>3</sup>. Après l'arrivée des Portugais en Amérique, au XVI<sup>e</sup> siècle, et l'évangélisation des Indiens qui suivit, l'Église catholique, en raison de la résistance des indigènes aux pratiques religieuses européennes, a dû utiliser quelques artifices dans la pratique de la catéchisation. Il y avait déjà des processions et des dévotions à des images, mais au Brésil elles ont atteint une extrême importance, à cause de cette « ouverture » donnée au rite, avec l'importance croissante donnée au culte des images et l'introduction d'éléments païens – pas seulement de la culture indigène, mais aussi de la culture africaine.

Jusqu'aux années 1860, les processions n'étaient que des événements banals, qui avaient tendance à devenir de grandes rencontres religieuses, dans lesquelles la population pouvait « sortir » du quotidien et « s'approcher » de Dieu, atteindre la transcendance tout en s'amusant. Dans la période immédiatement antérieure à ce qu'on appelle *romanisation* (réforme), la recherche de nouveaux fidèles à tout prix a provoqué l'utilisation exagérée des symboles de l'Église (la croix, des bougies, des images) et la plupart des manifestations religieuses a acquis une dimension théâtrale et spectaculaire, sans oublier le côté du divertissement et du loisir populaires.

Cette situation inquiétait l'Église catholique qui n'était pas tout à fait d'accord avec ces démonstrations de « fanatisme » et ce mélange de croyances et de

<sup>1</sup> Agassiz, Louis ; Agassiz, Elizabeth Cary, *Viagem ao Brasil : 1865-1866*. Brasília, Ed. Senado, 2000, p. 66-67.

<sup>2</sup> Kidder, Daniel P., *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. São Paulo, Livraria Martins, 1951.

<sup>3</sup> Del Priore, Mary, *Festas e utopias no Brasil colonial*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1994.





*La corde et les fidèles dans le Círio de Nazaré, à Belém, Amazonie, Brésil.*

comportements apparemment incompatible avec ses préceptes. Le processus de *romanisation* a conduit l'Église du Brésil à se rapprocher des préceptes de l'Église de Rome, selon Heraldo Maués<sup>4</sup>, et à s'éloigner du gouvernement de l'Empire brésilien qui limitait les actions ecclésiastiques. Dans l'État du Pará, en Amazonie, ce mouvement, commandé par Dom Macedo Costa, a provoqué l'éloignement de plusieurs évêques, liés soit au gouvernement, soit à la franc-maçonnerie. Le *Círio de Nazaré*, la grande fête religieuse de l'Amazonie brésilienne, a été un des actes de dévotion visé par le contrôle de l'Église. Ainsi Dom Macedo a interdit la procession, avec des arguments du genre : « C'est une source constante de corruption ». Le gouverneur de l'époque, José Jofily, a aussi interdit la corde qui tirait la châsse vitrée dans laquelle l'image de la sainte était emmenée pendant la procession, parce qu'elle était devenue à l'époque un élément symbolique si fort que les fidèles ont commencé à se disputer des places pour la tenir pendant la procession. Mais ce qui s'était déjà bien incorporé à la culture du peuple n'a pu être modifié et, après beaucoup de désagréments par rapport aux fidèles, le *Círio* a recommencé à avoir lieu une fois par an.

L'étude des fêtes populaires en Amazonie passe par une analyse qui prend en compte les perspectives suivantes : la notion de fête comme un moment rituel, sacré et communautaire, ainsi que la notion de fête comme instrument de reproduction des modèles en vigueur (souvenir du passé qui a une (ou des) signification(s) dans la vie sociale actuelle).

Jean Duvignaud, dans son ouvrage *Fêtes et Civilisations*, commente la situation symbole de l'étude des fêtes par les sciences sociales, vue comme un sujet secondaire, qui n'est pas intéressant dans la mesure où on n'étudie pas l'inutile,

<sup>4</sup> Maués, Heraldo, *Uma outra "invenção" da Amazônia*, Belém, Ed. Cejup, 1999, p. 119.



le dégât des actions insensées et des mécanismes économiques qui ne représentent une certaine fonctionnalité que pour la société qui la pratique, « des actions insensées », « des choses sans prix » : on peut cependant extraire une représentation de la fête qui, si l'on regarde d'un autre œil, insiste sur sa place importante dans la recherche en sciences sociales, avec d'autres anthropologues et sociologues comme par exemple Nestor Garcia Canclini (1983 et 1990), Victor Turner (1990), Waldemar Smith (1997), parmi d'autres, et aussi avec Georges Bataille (2000) et sa réinterprétation par Michel Maffesoli (1991).

D'après Duvignaud (1983), les études historiques et anthropologiques sur la fête se concentrent à des moments dans lesquels des hommes et des femmes se rassemblent, disposés à dépenser quelques heures de leurs positions sociales et, par ce « conclave magique », selon l'expression de Mauss, atteignent une plénitude, une sorte d'épanouissement. Au Brésil et dans l'Amazonie, la fête reflète exactement cette situation, avec la *Festa do Divino Espírito Santo* (Fête du Divin Esprit Saint) à Pirenópolis, Goiás (Brandão, 1978), le *Boi de Parintins* (Bœuf de Parintins), dans l'État d'Amazonas, ou même dans l'État du Pará, avec le *Círio de Nazaré à Belém* (Alves, 1980 et Figueiredo, 2005) ou les fêtes de saints du Nord de l'État du Pará (Maués, 1995) et le *Çairé à Santarém* (Figueiredo, 2005). Il existe d'autres exemples de fêtes comparables au Guatemala (Smith, 1991) ou au Mexique (Canclini, 1983), ainsi que dans certains pays de l'Amérique du Nord et même en péninsule ibérique (*Las Fallas* à Valence).

### LE RITUEL DE LA FÊTE : LA POSITION DE LA FÊTE DANS LES CHAMPS SOCIAUX

La conception de la fête comme un moment rituel est basée sur les études de Victor Turner dans son livre *Le Phénomène Rituel*, qui conçoit la notion de *communitas* comme le concept articulatoire de la fête. Pour lui (1990), la *communitas* se caractérise comme un moment rituel non structuré, ou rudimentairement structuré, dans lequel les individus participants se mettent en rapport entre eux-mêmes, dans un moment de communion. À travers les rituels, on met en évidence la structure des sociétés et on aperçoit le réseau complexe des rapports symboliques parmi les positions sociales quotidiennes et la dissémination des pouvoirs hiérarchiques qui y sont insérés. Les rites sont présents dans les changements de positions, états, statuts, âges des individus. Par contre, paradoxalement, ils maintiennent les mêmes structures quotidiennes et les reproduisent. Cette discussion nous démontre la contradiction interne des rituels et, en même temps, nous met en face des notions de liminarité et de *communitas* présentes dans les analyses de Victor Turner.

Le terme *communitas*, dans la perception de cet auteur, s'oppose à celui de structure. Dans la structure, la société est considérée un système structuré, hiérarchisé dans des positions « politique-juridique-économique ». On trouve aussi la disposition des institutions réglementaires, des normes et des règles, et l'organisation interne dans des castes, des clans, des classes, etc. C'est l'état de l'immédiat, du « normal », dans le quotidien, de l'ordre, de l'homme ordinaire et séculaire.



La *communitas* a un sens liminaire, où la société est considérée comme, selon les mots de Turner, un *comitatus* non structuré ou structuré de façon rudimentaire et relativement indifférencié, « une communauté, ou même une communion d'individus égaux qui se soumettent ensemble à l'autorité générale des aînés rituels » (Turner, 1990, p. 97) qui mélangent la soumission et la sainteté, l'homogénéité et la coopération. C'est un endroit où les différences hiérarchisées de la structure ne sont pas au premier plan, mais dans une communion de positions et d'actions semblables.

Il y a une caractéristique dans la *communitas* qui est fort importante pour la compréhension des fêtes de saints en Amazonie, qui renvoie à l'origine et à la raison d'existence des mécanismes de contrôle, soit ecclésiastiques, soit de l'État, ou même de la commercialisation promue par l'activité touristique : le moment rituel, liminaire et communautaire, représente une menace pour l'ordre, la structure. D'après les mots de Turner (1990, p. 108) « du point de vue de ce qui concerne le maintien de la "structure", tout ce qui exprime et entretient la *communitas* doit apparaître comme dangereux et anarchique et doit encore être circonscrit par des prescriptions, des prohibitions et des conditions diverses. » Les rapports de pouvoir qui expriment le rituel, la fête, sont donc à mettre en relation avec le pouvoir coercitif des politiciens, des juristes, des prêtres et des hommes d'affaires, dont l'activité touristique se joint et agit sur les manifestations culturelles traditionnelles en Amazonie <sup>5</sup>.

Selon Duvignaud (1983), l'interprétation de la fête contribue à la perspective de rupture mise en évidence par Victor Turner et la renforce. Toutes les sociétés démontrent sur ce sujet des appétits violents : les « jeux » grecs, le cirque romain, les matchs sportifs proposent des signes à consumer auxquels on mêle la rivalité entre les groupes, les nations et le prestige individuel.

Le mouvement est en réalité la transformation de la fête en plusieurs facettes, dans celle qui fête les ruptures et les révolutions (Ozouf, 1986) et dans la manifestation qui est incorporée au sacré et aux réglementations collectives. Dans le sacré, elle représente les moments d'effervescence, d'unanimité, et elle assume un nouveau sens, celui du sacré, du religieux.

Ainsi la fête est un moment non formel, non ordinaire, qui représente la contre-structure car elle invertit le quotidien. La fête, et surtout la « fête de saint », doit être observée comme un phénomène social qui dévoile l'imaginaire des habitants de l'Amazonie à partir des représentations quotidiennes transposées aux moments non formels et non quotidiens des fêtes.

La fête est aussi pensée dans un sens contraire, comme un rite qui contrôle et discipline, surtout la fête religieuse, caractérisée par la procession, car d'après Del Priore (1994), elle serait un « rite de procession avec un but tranquillisant et

<sup>5</sup> Turner (1990) considère aussi des manifestations culturelles qui ont des rapports à la *communitas*, les mouvements religieux connus comme « millénaristes » et les hippies des années 60 et 70, tous les deux vus comme des menaces pour les forces politiques, économiques et sociales de la structure.



protecteur » et, donc, un moment d'ordonnance<sup>6</sup>. L'auteur étudie en réalité les moments au cours desquels les fêtes échappent au contrôle du gouvernement et à celui de l'Église. Ainsi, comme le démontre Maués (1995), ils rompent avec l'ordre et avec la discipline du quotidien.

D'autres caractéristiques sont également importantes et représentent l'aspect du mouvement des fêtes qui porte la reproduction de représentations, de symboles qui aident à maintenir (et qui sont maintenus par) l'identité et la cohésion sociale du quotidien, car c'est dans la fête que les éléments constitutifs et explicites d'identité apparaissent. D'autre part, on peut mettre en relation les problèmes rapportés ci-dessus avec la résistance culturelle des participants de la fête aux investissements de l'Église (on parle ici des fêtes de saints), soit explicitement, dans le contrôle de l'Église allié aux structures officielles de pouvoir, soit de manière subliminale, non comme un pouvoir qui s'impose, mais qui vient du sein de la fête dans son organisation interne (aussi bien explicité par Del Fiore et Maués).

D'après Maués, l'exemple du *Círio de Nossa Senhora de Nazaré* à Vigia (village de l'État du Pará) et d'autres fêtes comme celle de la hampe de *Nossa Senhora da Conceição* (Notre Dame de la Conception) dans l'arrondissement d'Amparo dans le même village, montrent une nette distinction de fonctions de la fête de saint pour les pouvoirs de l'Église et pour les citoyens communs : « pendant que pour les curés et pour la hiérarchie de l'Église l'occasion de la fête est un simple moyen d'évangélisation et de promotion de pratiques sacramentelles qui cherchent à amener les laïcs un peu plus près des conceptions et des pratiques d'un catholicisme orthodoxe et officiel, de la part des promoteurs laïcs, qui généralement communient avec les croyances et des pratiques d'un catholicisme populaire, la fête, qui est un but en soi-même, est un moment de réjouissance, d'exaltation de la sainte protectrice, de remerciement des grâces reçues, des suppliques pour la continuité de la protection et de la promotion, à travers la sainte, de la communauté en elle-même » (1995, p. 378).

De cette façon, on confirme une lutte de pouvoirs dans des pôles antagoniques entre l'Église et la communauté, ainsi qu'entre les institutions du « tourisme » et la communauté.

La fête de saint a aussi, comme Ana Gita de Oliveira nous le rappelle dans son œuvre *O mundo transformado : Um estudo da Cultura de Fronteira no Alto Rio Negro*

<sup>6</sup> On trouve la même observation dans l'étude d'Oliveira (1995), dans les analyses des rituels et des fêtes chez les indigènes du haut Rio Negro. Selon l'auteur, « grâce à leur fréquence et au nombre de participants, ces fêtes s'inscrivent dans la grammaire de la modernité régionale, en s'opposant aux rituels « traditionnels » et constitués d'un stock symbolique Tukano, Aruak et Maku, à une cosmovision chrétienne, orientatrice des tendances standardisantes dans les expressions de religiosité de la région » (Oliveira, p. 81). Pour l'auteur, sa fonction est de créer un « champ civilisateur hégémonique », bien que cela ne soit pas toujours possible, à cause du caractère de résistance que le folklore peut avoir dans notre société, et dans l'articulation entre des groupes particuliers et la société en général.



(Le monde transformé : une étude de la culture de frontière dans le haut Rio negro), beaucoup de phases, qui se résument à des activités avec des moments apothéotiques, et qui coïncident généralement avec l'arrivée de la sainte (ou du saint) à l'autel et avec la démolition des hampes<sup>7</sup>. Parmi ces activités, on peut souligner : Lever les hampes décorées ; Mettre le Saint sur l'autel ; Porter le Saint ; Faire tomber la hampe ; Consommer des boissons et des plats typiques ; Chanter des chansons ; Faire des processions.

Pour que la fête de saint ait lieu, il est nécessaire qu'il y ait plusieurs personnages qui ne font pas seulement attention à l'exécution de la fête, mais aussi qui contribuent à la perpétuation et à la répétition de celle-ci comme tradition. Ces personnes remplissent ce qu'on appelle les obligations de la fête ; pour que la fête ait lieu et, surtout, qu'elle se perpétue, il y a une série d'obligations (ou fonctions) pour différents membres de la population d'un certain endroit (ou village). Chacune de ces fonctions a une attribution spécifique et chacun rend un hommage particulier au saint de la fête, en représentant une référence pour la population locale et une garantie de responsabilité pour celui qui a l'obligation (ou fonction). D'une autre manière, être choisi (ou tiré au sort) pour avoir une telle attribution dans la fête est un honneur et une grande satisfaction.

Ces obligations (ou fonctions) sont représentées plus communément par les personnes suivantes : les présidents ; les joueurs d'instruments ; le porteur de drapeau ou bannière ; les maîtres de cérémonie, les participants à la fête et les juges.

### LES ÉCHANGES , LES PRESTATIONS ET LE TOURISME DANS LA FÊTE

Dans la fête de saint amazonienne, la vie quotidienne s'inverse, mais les éléments symboliques de hiérarchisation de la vie «normale» restent les mêmes. Ils sont présents dans la fête et l'interférence de l'activité touristique transforme les participants à la fête en une attraction touristique, un produit touristique, et même une marchandise.

<sup>7</sup> L'utilisation des hampes a une place importante dans la plupart des fêtes de saint au Brésil, dont quelques-unes ont été citées. Il y a beaucoup de significations des hampes, selon Câmara Cascudo (s.d., p. 563-565) dans les fêtes brésiliennes, parmi lesquelles : l'hommage à un Saint, avec la plantation d'un arbre décoré représentée par la hampe; l'objet symbolique où est mis le drapeau (ou un autre objet) du saint; la représentation de la fécondité de la terre, des graines, de la reproduction de la vie, de la bonne récolte et de la protection. Cette dernière signification est présente dans les fêtes médiévales. « L'intention proclamée est que la terre donnera les meilleurs et les plus abondants fruits après que ces arbres et ces hampes soient décorés » (Câmara Cascudo, s.d., p. 564). Câmara Cascudo cite encore les différences entre le Mastro (Mastro de Maio) (Hampe - Hampe de Mai) et le Poste Central (Poteau Central), une autre manifestation de la hampe « qui sont, ethnographiquement, de plusieurs entités. Le premier est le symbole propitiatoire de la fécondité végétale et le second est une égide évocatrice de l'unité perdue, tellurique, du monde et elle passe à représenter une image de la fermeté, du soutien de l'équilibre, et est, avec le temps, un signe de la souveraineté, du domaine, de la force disciplinaire » (Câmara Cascudo, s/d, p. 564).





*Cortège de la Marujada, à Bragança, en Amazonie, Brésil.*

La fête est un moment et un endroit d'échanges où les participants – directement ou indirectement engagés – font des échanges de services et de devoirs entre eux. Selon Brandão (1978), l'échange (symbolique) peut désigner les rapports entre des marchandises dans des contextes de ritualisation ou tous les rapports entre des catégories de personnes revêtues de positions symboliques, selon leurs moyens de participation dans la situation rituelle<sup>8</sup>. Cette situation nous fait penser à deux analyses à propos de la fête : celle du rituel et celle de la possibilité de rendre des prestations.

Le sens ici attribué à la fête est incorporé dans les analyses suivantes : celle du rituel originaire de Victor Turner, qui a déjà été discutée, et celle des échanges ou des prestations qui existent chez Marcel Mauss. Selon cet auteur (2003), l'importance de l'échange dans les sociétés est très forte (ce phénomène est discuté aussi par Malinowski et Claude Lévi-Strauss), car il a lieu dans la plupart des sociétés.

Par rapport à l'échange, on remarque un sens élémentaire dans le domaine des sciences sociales qui concerne la donation de choses matérielles et immaté-

<sup>8</sup> Brandão (1978), en analysant la fête du Divino à Pirenópolis, identifie trois éléments de la relation d'échange de services dans le rituel: a) Le Contrôle, qui démontre l'échange des services dans des situations de pouvoir de quelques organisateurs de la fête; b) Les Biens, qui seraient l'échange d'argent et de marchandise, comme des manières de faire un investissement à la fête et de voir différentes façons de recevoir ces marchandises par les organisateurs de la fête et c) Les Hommages, c'est-à-dire la manipulation du rituel pour rendre hommage à certaines personnes qui participent à la fête ou qui la financent. Maués (1995) signale une autre représentation d'échange abondante dans les rituels abordés ici, les fêtes de saint, qui est la sollicitation de promesses qui traduit le rapport entre l'homme et le saint ou entre l'homme et les entités fêtées, et les offres.





Fête du Çairé, à Santarém, Amazonie, Brésil.

rielles, les transferts de biens, de services, d'argent, de droits ou de bénéfices rétribués par les transferts de quelque chose d'équivalent ou non. Les études anthropologiques les plus importantes sur l'échange portent surtout sur l'échange matrimonial, dans lequel un système de liens de parenté influence les échanges de femmes, de communion, ainsi que sur l'interaction et la communication sociale et politique.

Dans les analyses de Mauss, l'échange apparaît comme un fait social fort important pour l'obtention et la gestion de l'influence politique et de la position sociale, et aussi pour la reproduction des rapports sociaux. Selon lui, ce rapport ne peut pas être réduit à un simple échange de biens, de richesses ou de produits. En plus, il comprend également des rapports avec de la gentillesse, les banquets, les rites, les services militaires, les femmes, les enfants, les danses, les fêtes, les foires, dans lesquels le marché est simplement un moment social, et la circulation de richesses un terme contractuel plus large, général et permanent (Mauss, 2003). Quand l'auteur étudie la réciprocité qu'il y a dans le *Potlatch*, il y trouve trois éléments qui organisent les rapports d'échange : l'obligation de donner, celle de recevoir et celle de rétribuer. Tous ces éléments ont la même importance dans ces rapports. Mais ce qui nous intéresse réellement ici, c'est une autre observation présente dans l'*Essai sur le Don*, « du cadeau fait aux hommes en vue des dieux et de la nature » (2003, p. 164), présent dans les fêtes de saints de l'Amazonie.

Les échanges et les contrats entre les hommes et les dieux, avec le surnaturel ou même avec le naturel (la nature), représentent le sacrifice ou la destruction sacrificielle, ou comme Mauss le dirait (2003, p. 167) « Ce n'est pas seulement pour manifester puissance et richesse et désintéressement qu'on met à mort des



esclaves, qu'on brûle des huiles précieuses, qu'on jette des cuivres à la mer, qu'on met même le feu à des maisons princières. C'est aussi pour sacrifier aux esprits et aux dieux, en fait confondus avec leurs incarnations vivantes, les porteurs de leurs titres, leurs alliés initiés ».

Ce « sacrifice contractuel » est présent dans les donations offertes aux dieux ou, comme chez nous, aux saints (Notre Dame de Nazaré et Notre Dame de la Conception), avec le but de rétribuer une grâce obtenue ou, au minimum, d'« acheter » la paix et l'harmonie du groupe auprès de la Sainte.

On a donc des configurations de réciprocité qui ont lieu en Amazonie à partir de la Fête : le rapport homme/homme (fête) et le rapport homme/saint. Ce premier modèle est important pour comprendre la relation hiérarchique sous-jacente à la structure de la fête. On peut attirer l'attention sur le fait que les participants, par le moyen de ces actions ou des rôles qu'ils jouent, investissent certaines choses comme un *devoir*, en attendant quelque chose de la sainte comme un *droit*. (Brandão, 1978, p. 41).

Dans le rapport hiérarchique, il y a plusieurs acteurs sociaux, dans un jeu qui reproduit l'espace social comme il est – avec différentes situations socio-culturelles. On peut remarquer plusieurs acteurs dans la fête : les promoteurs ecclésiastiques, les profanes, les assistants, le public (les spectateurs et les participants indirects) ; et les autorités.

La question sera toujours l'authenticité ou non des fêtes, avec l'entrée des agents externes à la communauté et la façon dont l'ingérence de ces agents dans l'organisation a lieu, avec pour résultat final la production de l'identité des habitants de l'Amazonie.

On trouve dans les fêtes plusieurs types de rituels, quelques-uns qui ont déjà disparu et d'autres qui sont en train de disparaître ; il y en a encore certains qui sont en cours de modification en fonction d'une situation de liaison entre les participants de la fête (obligations et fêtards) et le public de cette fête, quand elle devient plus grande et commence à attirer l'attention des gens qui ne font pas partie de la communauté<sup>9</sup>. L'entrée du tourisme représente une préoccupation de plus pour les organisateurs de la fête, qui ont tendance à inclure la réception de ces touristes dans les actions ou dans les obligations. Cette situation est un des éléments qui influencent la décision, non planifiée, dans laquelle quelques rites se maintiennent et sont transformés en spectacles et d'autres disparaissent complètement.

Les analyses faites par Nestor Garcia Canclini (1983 et 1990) décrivent la spectacularisation de ces rituels, qui transforme la fête en ressource, en

<sup>9</sup> Brandão (1978), dans son étude classique déjà citée, nous montre l'amplitude qu'un des rituels de cette fête, les Cavalhadas, gagne avec le temps, surtout à partir du soutien d'un Bureau de Tourisme à la Festa do Divino, au détriment des autres manifestations populaires comme le Bataillon de Carlos Magno, les Congos, la Danse du Tapuio, la Contredanse et la Danse du Vilão.



matière première qui déclenche le produit touristique au moyen d'un traitement qui comprend plusieurs éléments. Dans ses études, Canclini donne des exemples de différentes fêtes qui ont subi une plus ou moins grande influence du tourisme, et il signale qu'elles ne forment pas une échelle, une « évolution » de la fête la plus traditionnelle à celle qui serait pleine de symboles de l'urbanité et du commerce. Pour lui, cette logique marchande transforme l'élément religieux qui, dans le cas de l'Amérique latine, serait le responsable de la plupart des célébrations dans les provinces (ce qu'on remarque aussi au Brésil) et qui devient un prétexte pour transformer l'économie de la communauté avec les « consommateurs-touristes » de tous les coins du monde. Cependant, il questionne l'authenticité de la fête ou, comme il le dit : « Ce genre de transformations a généré – comme dans le cas de l'art populaire – des polémiques byzantines sur ce que serait l'essence de la fête, son authenticité exclusive et sa décadence, en fonction des variations qu'elle subit dans les villes <sup>10</sup> » (1983, p. 114).

Les « ghettos » touristiques augmentent leur rayon d'action au-delà de leur espace physique. Ils influencent les alentours et ils créent des espaces déterritorialisés, comme nous le rappelle Canclini : « les pays touristiques sont un seul pays, dans tous on parle l'anglais, il y a un menu international, on peut louer les mêmes voitures, écouter les chansons qui sont à la mode et payer avec une carte de crédit American Express. Toutefois, pour convaincre les personnes de se déplacer jusqu'aux hôtels lointains il n'est pas suffisant de leur offrir la certitude qu'elles pourront maintenir leurs habitudes, [...] il est utile de maintenir des cérémonies « primitives », des objets exotiques et des peuples qui offrent ces objets à un prix très bon marché » (1983, p. 67).

## CONCLUSION

Les rapports entre la consommation touristique et les fêtes de saints, en Amazonie brésilienne, sont de plus en plus forts et le résultat est l'augmentation du tourisme dans ces régions, qu'on appellera *touristification*. La fête de saint traditionnelle est actuellement perçue comme un spectacle, mais elle a encore beaucoup de fonctions pour ses participants. Elle est donc polysémique.

Cela veut dire que, au-delà des caractéristiques séculaires qui ont provoqué leur surgissement comme des rituels qui rapprochent les hommes de ce qui est sacré et de la transcendance, la fête gagne une dimension spectaculaire de loisir, dans laquelle les groupes, avec la possibilité d'atteindre le religieux, participent à la fête de plusieurs façons, y compris avec des possibilités de s'amuser, même dans une fête catholique. L'existence institutionnalisée de ce

<sup>10</sup> En réalité, Canclini dans ce point met en évidence la différenciation qui existe entre la fête urbaine et celle de province. Cette discussion est importante quand on a besoin d'apercevoir les articulations de pouvoir dans la fête, quand les indices de ce type d'action sont l'introduction d'éléments urbains dans les fêtes de la province. Cette discussion est basée chez l'auteur Gilberto Giménez dans son œuvre *Culture Populaire et Religion à Anáhuac*, 1979.





Image 4.— *Maison en bois pour « payer » (honorer) la promesse de Notre Dame de Nazaré, à Belém.*

qu'on appelle la « partie profane » des fêtes de saint concerne les participants qui ne cherchent ces événements que pour s'amuser ou, encore plus, parce qu'ils veulent y participer, sans l'existence d'échanges comme le « paiement » de promesses.

Ainsi, les spectacles sont perçus comme des expériences « à être vécues » et, souvent, sans aucune perspective de retour (Bataille, 2000). D'un autre côté, la fête se commercialise, car l'activité touristique, qui vend l'expérience de la transcendance et qui fait attention aux nouveaux produits, finit par structurer le non-structuré. C'est quand le Círio de Nazaré commence à avoir des galeries pour voir le spectacle et quand les médias donnent plus d'attention à l'événement, comme s'il était un événement sportif ou strictement culturel. Ainsi, la fête en Amazonie sert à plusieurs intentions et ni le temps, ni le processus de *touristification* n'ont réduit sa force.



## BIBLIOGRAPHIE

- AGASSIZ, Luiz, AGASSIZ, Elizabeth. (2000), *Viagem ao Brasil (1865-1866)*, Brasília, Ed. Senado Federal.
- ALVES, Isidoro, (1980), *O Carnaval Devoto : um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém, Petropolis*, Vozes.
- BATAILLE, Georges, (2000), « La notion de dépense », in *La Part maudite* précédé de « La notion de dépense », Paris, Editions de Minuit.
- CAMARA CASCUADO, L., (s/d.), *Dicionário do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Ediouro.
- CANCLINI, Nestor Garcia, (1983), *As culturas populares no capitalismo*, São Paulo, Brasiliense.
- CANCLINI, Nestor Garcia, (1990) *Culturas Híbridas : estratégias para entrar y salir de la modernidad*, México, Ed. Grijalbo.
- DEL PRIORE, Mary, (1994), *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, São Paulo, Brasiliense.
- DUVIGNAUD, Jean, (1983), *Festas e Civilizações*, Fortaleza, Ed. UFCE, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- FIGUEIREDO, Silvio Lima, (1999), *Ecoturismo, Festas e Rituais na Amazônia*, Belém, Ed. NAEA/UFPA.
- FIGUEIREDO, Silvio Lima, (2005), *Círio de Nazaré, festa e paixão*, Belém, Ed. UFPA.
- KIDDER, Daniel P., (1951), *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, São Paulo, Livraria Martins.
- MAFFESOLI, Michel, (1991), *L'Ombre de Dionysos*, Paris, LGF.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo, (1995), *Padres, Pajés, Santos e Festas. Catolicismo popular e controle eclesialístico*, Belém, Cejup.
- MAUSS, Marcel, (2003), « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Mauss, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- OLIVEIRA, Ana Gita, (1995), *O Mundo Transformado : um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*, Belém, Ed. MPEG.
- OZOUF, Mona, (1986), « La fête, sous la Révolution française », in Le Goff Jacques, Nora, Pierre. (org.), *Faire de L'histoire III, Nouveaux objets*, Paris, Gallimard.
- SMITH, Waldemar, (1977), *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, Victor, (1990), *Le Phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, PUF.



# La fête au présent

## Mutations des fêtes au sein des loisirs

L'importance du thème de la fête est devenue indiscutable pour les sciences sociales. Alors que la plupart des chercheurs avaient annoncé sa disparition dans le monde industrialisé, la fête s'est renouvelée et appuie aujourd'hui des stratégies de développement territorial, de valorisation ou de construction d'identités complexes, des enjeux géostratégiques de confrontation culturelle.

Le colloque « La fête au présent : mutations des fêtes au sein des loisirs » (Nîmes 2006) confronte des regards de géographes, d'ethnologues, de sociologues, de psychologues et de spécialistes des sciences du sport. Cette pluralité était nécessaire car le champ des travaux concernant les fêtes et les loisirs est très vaste. Parmi les tentatives récentes pour en étudier la portée et la signification sociale, on peut évoquer par exemple les recherches des anthropologues sur les calendriers rituels, les représentations du temps ou les sociabilités locales ; mais aussi celles des économistes concernant les festivals ou les entreprises du spectacle ; celles des sociologues sur l'esthétique ou la dramaturgie festives ; ainsi que de nombreux travaux qui s'inscrivent dans le champ des sciences politiques, de l'histoire et de la géographie.

La fête apparaît finalement comme un sujet d'une grande complexité et surtout d'une grande ambiguïté au cœur des évolutions contemporaines de nos sociétés.

Ouvrage dirigé par

*Laurent Sébastien Fournier*, Université de Nantes (ethnologie)

*Dominique Crozat*, Université Paul Valéry, Montpellier 3 (géographie)

*Catherine Bernié-Boissard*, Université de Nîmes (aménagement)

*Claude Chastagner*, Université Paul Valéry, Montpellier 3 (études anglophones)

Photo de couverture : L'apéritif. Fête de village en Provence. Août 2003.

Cliché L. S. Fournier



9 782296 074859

ISBN : 978-2-296-07485-9

38 €