

NOTES SUR LA FÊTE COMME CÉLÉBRATION *

On peut difficilement adopter une perspective sociologique sur la célébration, sans évoquer la fête. On peut, certes, concevoir la célébration d'un culte ou d'un rite en elle-même, quel que soit le cadre social ou l'isolement où il se situe. Mais le sociologue s'attache aux « célébrants » au sens large, c'est-à-dire à ceux qui participent à la célébration, et au nom desquels le célébrant proprement dit opère. Or la dimension sociale de la célébration amène tout naturellement à privilégier les cas où celle-ci est la plus large et englobe le plus de participants et d'éléments composants. C'est le cas lorsque la célébration non seulement prend un caractère visiblement collectif, mais encore déborde les cadres du culte, pour devenir, selon l'expression de Marcel Mauss, un *fait social total*. Nous débouchons ainsi sur la fête. La célébration est en effet au cœur de la fête, et c'est dans la fête qu'elle déploie la multitude de ses formes. On « célèbre » une fête, et la célébration de la fête prend en charge les festivités qui s'y déploient. Certes, tout n'est sans doute pas célébration dans la fête. On ne reviendra pas sur cette idée désormais courante, selon laquelle un festin, des réjouissances, ont fréquemment, de par leur caractère symbolique, valeur de célébration. Mais ces festivités masquent parfois la célébration lorsqu'elles deviennent pure récréation. Récréation et célébration apparaissent comme les deux pôles de la fête, celle-ci intégrant plus ou moins les festivités dans la célébration.

DIFFÉRENTES APPROCHES DE LA FÊTE

Le postulat implicite de toutes les analyses sociologiques de la fête semble bien avoir été jusqu'ici sa structure *réflexive*, au sens logique du mot. Nous pouvons en effet

* A titre d'étude plus générale et pour les compléments bibliographiques, nous renvoyons nos lecteurs à l'article *Fête* que M. Isambert a composé pour l'*Encyclopaedia Universalis* (Vol. 6, Paris, 1970, pp. 1046-1051). N.D.L.R.

distinguer logiquement le sujet et l'objet de la fête. Il y a celui qui fête, et, ce ou celui qui est fêté. « Jeunes gens » est *sujet* si on dit que la Saint-Jean est la fête des jeunes gens, et « mère » est *objet* dans l'expression « fête des mères ». Mais il semblerait que l'analyse sociologique nous ramène toujours vers un schéma unique où le fêtant et le fêté ne font qu'un et sont la collectivité elle-même. Une telle structure est présente chez Durkheim où toute religion est nécessairement réflexive à l'échelle collective, et où la fête lorsqu'elle cesse d'être religieuse, ne vise plus que la récréation de ses participants. Et si le schéma de R. Caillois prend pour thème le passage du chaos au cosmos, ce n'est apparemment que dans la mesure où la société se penche de manière radicale sur sa propre origine. Ce même postulat se retrouve *mutatis mutandis*, chez Warner¹ pour qui la signification des fêtes liturgiques célébrées par les familles se trouve en définitive dans les liens familiaux symboliquement exaltés, et chez Barnett pour qui le Noël américain est en définitive une auto-affirmation de la nation américaine².

La sociologie paraît vouée si évidemment à prendre sur la fête une telle perspective qu'il peut sembler vain de tenter d'y échapper. En fait il y a là une fausse nécessité, provenant de ce que Georges Gurvitch appelait une conception close de la conscience collective³, et où nous verrons une assimilation abusive de nous-même et de ce qui nous concerne. En deux mots, il est bien certain que si nous (famille, ville, nation...) fêtons quelque chose ou quelqu'un, c'est dans la mesure où cela *nous arrive, nous regarde, nous touche*. Aucune implication, individuelle ou collective n'est possible si ce qui est fêté ne sensibilise pas une partie de nous-même, et c'est jusqu'à un certain point cette partie de nous-même que nous fêtons. Ainsi les fêtes chrétiennes : même au point de vue liturgique, en Noël se fête l'humanité pénétrée par le Dieu incarné ; en Pâques se fête l'humanité sauvée. Mais, pour reprendre les mêmes exemples, là ne s'arrête pas la signification de la fête : la Noël, la Pâque chrétiennes ne consistent pas seulement à se féliciter d'heureux événements, elles *célèbrent* des rencontres entre Dieu et l'humanité et à ce titre comportent à l'égard du Sauveur des sentiments spécifiques de reconnaissance et d'adoration.

1. *The Family of God*, Yale University Press, 1961, pp. 308-311.

2. J.-M. BARNETT, *The American Christmas*, New-York, McMillan, 1954.

3. *Essais de sociologie*, Paris, Sirey, s.d.p. 124.

Aux fêtes *réflexives* où la collectivité se fête elle-même, éventuellement à l'occasion ou rappel d'un événement (par exemple la fête nationale d'un pays) on opposera les fêtes à relation *d'altérité* où l'objet fêté est distinct de ceux qui le fêtent. Mais entre les deux pôles, de multiples intermédiaires sont possibles, selon le degré d'altérité attribué à l'objet qui peut à son tour devenir participant et membre du sujet collectif (la fête des mères comme fête de famille et, à ce titre, la mère devenant co-sujet de la fête), selon aussi le degré de réalité attribué à l'objet qui peut être un être disparu, une idée abstraite, une fiction perçue comme telle, selon enfin la relation symbolique qui peut s'instituer entre le sujet et l'objet et qui permet au sujet de se fêter lui-même à travers l'objet (relation classique qui, pour n'avoir pas l'exclusivité, n'en conserve pas moins une grande importance explicative).

Cette opposition ne s'explique qu'en faisant intervenir l'*objet* de la fête. Mais ici une nouvelle distinction s'impose. La relation du sujet et de l'objet dans la fête est transitive, non seulement au sens grammatical (le verbe « fêter » a un complément d'objet), mais au sens logique. Tout progrès ultérieur dans la définition de la fête consistera à spécifier la transitivité de cette relation.

Or la fête étant à la fois célébrante et célébrée, des rapports symboliques complexes s'établissent du fait de cette pluralité de niveaux symboliques. « Célébrer la fête » n'est pas une vaine expression et les attitudes célébratives (gaieté, joie, tristesse exprimées) pouvant s'adresser à la fête en tant que telle, et le rapport entre la fête et son objet pouvant rester amplement figuratif ou quasi linguistique. Aussi certaines figures ou certains signes servent d'abord de relais entre le sujet et la fête en tant que fêtés, au moins dans une partie de leur signification. Le personnage du Père Noël, ou l'Arbre de Noël, ont, de par leur dénomination même, pour rôle de signifier la fête avant de signifier la signification de la fête. Disons qu'ils signalent l'arrivée ou la présence de la fête avant de lui donner un contenu.

De même, de nombreuses « définitions » de la fête ne sont en réalité que des *désignations*, ce qui permet à de nombreuses personnes de définir Noël comme « fête des enfants » ou même « fête de l'Enfant-Jésus » sans se référer pour autant à *ce qui est célébré* par la fête.

S'il apparaissait donc qu'une réflexivité était possible — mais non nécessaire — entre le sujet et l'objet de la fête, on voit qu'une seconde réflexivité se met sur les rangs en

ce qui concerne la fête-objet. La fête se célèbre elle-même — c'est là au moins une des structures possibles — la circonstance, l'événement devenant simple *occasion* de célébrer la fête. L'intention essentielle de la fête est alors dans la célébration elle-même, l'objet de célébration, généralement lié à une date devenant le moyen d'établir une sorte de rendez-vous dans le temps, et d'obtenir la *simultanéité* de cette même célébration.

LE SUJET ET L'OBJET DE LA FÊTE

La question du *sujet* de la fête a été posée. Celui-ci doit être considéré, d'un point de vue sociologique, comme la *collectivité à travers laquelle l'acte de la fête est diffusé et prend une signification*. Certains groupements plus restreints ou certains individus peuvent être particulièrement intéressés par la fête et y jouer un rôle prépondérant. Ils peuvent être alors considérés comme *sujets médullaires*. Faute d'une telle définition, il est impossible de faire apparaître les deux dimensions de l'extension d'une fête. D'un côté, en effet, il est des fêtes de l'ensemble d'une aire culturelle, nationale ou plus large, et des fêtes propres à des groupes particuliers, comme la fête patronale d'un village, ou les anniversaires dans les familles. Mais les premières ne sont pas astreintes au monolithisme. Elles peuvent se dérouler par le moyen de groupes ou d'individus jouant un rôle de relais dans la célébration : tel est le cas de la famille ou du groupe d'amis pour Noël et le Nouvel An. C'est faute d'avoir perçu une telle distinction que l'on a souvent attribué à toute fête concernant l'ensemble de la société un caractère nécessairement massif, sous peine de trahir son essence.

L'objet de la fête, c'est ce à quoi s'adresse l'acte de célébration. D'un côté, c'est une représentation (être, événement) *évoquée* par la fête. Cet être ou cet événement doit revêtir aux yeux de la collectivité célébrante une importance qui veut qu'on le solennise. Mais il n'est pas nécessairement confondu avec le groupe lui-même. Ici encore, une certaine rigidité conceptuelle a conduit le plus souvent à faire de toute célébration une autocélébration. En revanche, l'objet de la célébration est *aussi la fête elle-même* qui est exaltée en même temps que l'objet auquel elle se rapporte, en sorte que s'il y a autocélébration, c'est celle par laquelle les acteurs de la fête célèbrent leur propre acte collectif qui lui-même

peut célébrer quelque chose d'autre. C'est ce que nous appelons la *structure transitive de la fête*, à la fois objet et signe (ce en quoi elle rejoint les propriétés de nombreux symboles).

Mais comment définir la célébration d'un point de vue sociologique ? C'est apparemment une valorisation symbolique. Mais le terme de « valorisation » n'est ni très éclairant ni même juste. Il est en effet des fêtes destinées à conjurer les maléfices. Celle des *katchina* citée par Cl. Lévi-Strauss en est un exemple typique, et il y a aussi un aspect de conjuration dans le Nouvel An. Certes si, comme c'est très souvent le cas, l'objet de la fête suscite des sentiments d'amour ou de respect, la valeur de l'objet fêté est mise en évidence. Mais le fait de la célébration semble, de manière à la fois plus générale et plus fondamentale, une *insistance collective* sur ce qu'il importe de ne pas laisser dans l'ombre. La fête apparaît ainsi comme une *révélation* de souvenirs, de croyances ou de sentiments qui tendent à être refoulés, oubliés ou à devenir simplement implicites. Aussi la fête, avant toute chose, est-elle *expression*, en donnant à ce terme son sens plein : non seulement les paroles et les gestes dont elle se compose ont une signification, mais encore *l'intention de signifier* se trouve au cœur de toute fête, même si cette signification possède la redondance d'une joie — ou d'une tristesse — qui se proclame comme joie ou tristesse avec les moyens symboliques courants, mais utilisés avec une ampleur exceptionnelle.

A la limite, tout objet, tout être, tout événement susceptible d'être collectivement exalté peut donner matière à fête. Il nous semble que l'on risque d'appauvrir thématiquement les fêtes, si on cherche à déduire leur signification des structures ou des besoins des sociétés où elles se déroulent. Elles doivent être, pensons-nous, considérées comme *inventions collectives*, avec, bien entendu, tout ce que l'invention comporte de rémanences traditionnelles. Ceci dit, il est bien entendu qu'un certain ajustement entre le sujet de la fête et son objet doit être mis en évidence dans toute théorie sociologique de la fête.

LA FÊTE ET LE TEMPS

S'il est un aspect de la fête où une correspondance doit être établie entre ses éléments, c'est celui du temps. Hubert et Mauss ont bien montré comment le temps de la célébra-

tion de la fête pouvait s'articuler sur son objet⁴, le caractère répétitif de la célébration fournissant un équivalent de l'intemporalité du mythe. Depuis, cette idée a été reprise sans les nuances qu'y introduisaient ses inventeurs, pour faire de la fête en général un moyen de pénétration dans le Grand Temps du mythe.

C'est sans doute une partie essentielle de la théorie de la fête que ce mode du rapport entre célébrant et célébré qu'est la correspondance symbolique entre la structure du temps de la célébration et celle de l'objet célébré.

Le caractère cyclique de la célébration est certainement un des moyens par lesquels le temps de la fête se dégage de la durée ordinaire. Précisons toutefois que le cycle n'est pas nécessairement celui du calendrier. Il y a aussi le cycle de la vie, se répétant d'individu à individu, permettant d'inclure dans une même catégorie, quoique de manière différente, les fêtes annuelles et les rites de passage⁵. Mais le cycle n'est pas l'unique moyen de rompre la durée : on trouve aussi l'interruption de l'alternance du jour et de la nuit, par les fêtes nocturnes ou même la continuité de la fête sur plusieurs jours. Aussi la *fête d'occasion*, liée une fois seulement à un événement précis (célébration d'un succès, d'une victoire) a-t-elle parfaitement droit de cité.

Ceci dit, la liaison du temps de la fête à celui de son objet demande à être diversifiée, car de l'analyse de Mauss et Hubert, il ressort que la fête *se dégage* du temps quotidien, ce qui rend *possible* son articulation sur le mythe, mais sans plus. Un élargissement est tenté du mythe vers la légende historique, mais sans que les auteurs veuillent pousser l'analogie jusqu'à l'assimilation. Or c'est là justement qu'une pluralisation s'avère nécessaire.

Nous ne saurions assimiler tous les sens donnés à l'*in illo tempore* auquel la fête peut se référer. Entre le « il était une fois », du conte simplement a-temporel, le « au commencement » du mythe d'origine et le « en ce temps-là » historique ou pseudo-historique, seule une vue cavalière peut conclure à l'identité. On a déjà depuis longtemps fait justice d'une assimilation hâtive des contes aux mythes

4. « Etude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion », in HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929.

5. Ajoutons le cas de ces fêtes intervenant selon des cycles pluri-annuels, comme celle du gbon chez les Touras de Côte-d'Ivoire (Cf. B. HOLAS, *Les Touras, une civilisation de montagnards de la Côte-d'Ivoire*, Presses Universitaires, Paris, 1962.

d'origine⁶. Quant aux rapports entre l'historique et l'archaïque (au sens étymologique du mot), G. Dumézil semble suivre les traces de Mauss et Hubert en résorbant l'un dans l'autre. Mais ceux-ci tendaient à montrer que les mythes se renouvelaient en empruntant un contenu historique⁷ ou soi-disant tel, alors que le premier voit inversement le contenu mythique reversé dans l'histoire légendaire⁸ divergence plus fondamentale qu'il ne paraît d'abord, puisqu'elle trace deux voies dont l'une aboutit à faire du temps historique le prototype du temps mythique et l'autre à faire du premier une modalité du second.

Une phénoménologie générale du temps de la fête resterait donc à faire : elle devrait décrire les modes divers de l'extra-temporalité, au lieu d'en tenter l'assimilation. Mais une ligne de recherche plus proprement sociologique nous amènerait dans deux directions. D'une part le temps de la fête n'est pas seulement hors du quotidien. Il le rythme au contraire, comme l'a bien marqué Mauss dans ses *Variations saisonnières chez les Esquimaux*. Sur ce point, ce n'est pas du temps de la fête dont il faut parler, mais du temps des fêtes, avec la manière dont, au cours d'une année, les fêtes découpent le temps tout en se répondant. D'autre part, la représentation du temps dans une aire culturelle donnée détermine la structure du temps de référence. Mais le temps du mythe, au sens propre, c'est-à-dire le temps avant — ou après — les temps, semble étranger à notre civilisation. Celui de la légende semble en perte de vitesse. Paradoxalement, celui qui semble manquer le plus de consistance, celui du conte et du merveilleux semble avoir encore ses chances.

FÊTE, CÉLÉBRATIONS ET SACRÉ

Le temps nous amène ainsi, de par le contenu qu'il implique, à préciser les rapports de la fête et du sacré, et par là même, des célébrations et du sacré. On rencontre le fait religieux à différents niveaux, sans qu'il apparaisse jamais comme indispensable à la fête elle-même.

6. Cf. par exemple la critique des interprétations des contes populaires français à partir de la mythologie celtique, germanique et même indienne, in G. HUET, *Les contes populaires*, Paris, 1923, pp. 5-67.

7. HUBERT et MAUSS, *op. cit.*, p. 194.

8. DUMEZIL, « Temps et mythe », *Recherches philosophiques* V, 1935-1936, p. 244.

Au niveau du sujet, d'abord, nous avons la division la plus commode dans la mesure où les religions sont organisées et où ce qui se fait dans le cadre de ces groupes, avec l'ordonnancement qu'ils prévoient, est tout naturellement catalogué « fête religieuse », celles qui relèvent d'autres instances étant dites « profanes ». On prendra toutefois garde aux cas intermédiaires. En ne considérant que les fêtes dites religieuses, on distingue celles qui s'ordonnent autour d'une cérémonie liturgique et débordent autour, et les festivités populaires sur des thèmes plus ou moins religieux avec, au besoin, la participation des spécialistes du culte, pour un office ou une bénédiction. Au premier type correspond le schéma suivant, tracé par le chanoine Martimort :

La fête déborde le cadre de l'assemblée liturgique. Elle se prolonge volontiers dans la prière et les cérémonies extra-liturgiques, les *pia exercitia*, qui peuvent atteindre parfois à une très haute qualité d'expression et constituer le patrimoine culturel d'un peuple. La fête a inspiré souvent des jeux et des drames sacrés, elle suscite aussi les réjouissances de la cité et de la famille. Elle appelle de soi la cessation du travail, la *fériation*⁹.

En revanche, de nombreuses fêtes coutumières, ou la Toussaint telle qu'elle est célébrée dans la plus grande partie de la France, avec la nette prépondérance du culte des morts sur la célébration liturgique de la fête de *tous les Saints*, et ses foules convergeant vers les cimetières, sont du ressort de la seconde catégorie¹⁰.

Caractériser la fête religieuse et la fête profane par leur objet respectif semblerait ne pas présenter de difficulté. Mais si nous nous référons à l'opinion commune, nous nous apercevons que le langage est flottant. Tels quels, les termes de profane et de religieux apparaissent comme des notions d'usage et non des concepts d'analyse.

Remettant en question les frontières, le sociologue peut être tenté d'aligner le plus pauvre sur le plus riche. S'agit-il du Carnaval, l'analogie avec les Saturnales est évidente. On en fera une identité. Ainsi, dans l'interprétation, le sacré gagne du terrain sur le profane. La sociologie se

9. *L'Eglise en prière*, 3^e éd. Paris, 1965, p. 99.

10. Cette distinction reprend celle du sacrament et du sacramental qu'utilise de manière très générale Van der Leeuw pour désigner le rite exprimant un acte religieux et celui qui sacralise un acte de la vie courante (*La religion dans son essence et ses manifestations*).

devrait pourtant de marquer la nécessité d'une conceptualisation plus critique et plus nuancée.

Ce qui est sans doute le plus fondamental dans la contribution de Durkheim à la sociologie religieuse, c'est d'avoir vu que la définition première du profane et du sacré résidait dans leur opposition même, portée à l'absolu. Dès lors, ce qui est essentiel à la notion de sacré, ce ne sont pas les caractères propres de l'objet sacré qui peuvent être variables, mais son pouvoir structurant dans ses rapports avec le profane. Cette définition est sans doute insuffisante dans la mesure où elle aboutirait, à la limite, à vider le sacré de tout contenu, ce que Durkheim serait le premier à refuser. Mais elle met en lumière le fait que le couple profane-sacré sert à dichotomiser l'univers. Et cette fonction logico-symbolique n'est pas propre aux peuples archaïques.

Il n'est donc pas étonnant que nous la retrouvions dans les fêtes, dont l'univers de représentations n'est pas organisé selon les rapports de moyen à fin de l'action empirico-rationnelle, mais selon la poursuite d'une intensité expressive où les effets de renforcement et d'opposition seront systématiquement recherchés. La parenté des symboles et des significations, comme ce qui peut les mettre en valeur comparés à leurs contraires va donc jouer un rôle essentiel. Les notions de profane et de sacré sont parmi les plus aptes à remplir cette fonction classificatoire. Elles permettent d'apparenter les fêtes et de les opposer, et d'établir des règles de congruences et d'incompatibilités dans la distribution des formes d'expression appropriées.

Quant au principe qui guide cette distribution, il est évidemment relatif au contenu des traditions religieuses. Le christianisme ayant, dans l'ensemble, joué le rôle d'un modérateur moral, et privilégié l'ascétisme dans son rapport de participation avec les souffrances du Christ, il était tout naturel que l'excès dans le plaisir et les transgressions morales soient rangées du côté du profane, cependant que les joies intérieures trouvent leur place du côté du religieux.

Or tout cela serait sans problème si la logique des fêtes était simple. Mais d'une part, comme nous l'avons dit, le profane et le sacré, comme catégories classificatoires, s'appuient l'un sur l'autre, en sorte que la fête a besoin de voir, de quelque manière, les attributs du profane se manifester, sous peine de voir sa propre intensité expressive diminuer ; d'autre part, l'irradiation de la fête religieuse, l'intensité des sentiments qu'elle occasionne directement ou indirectement l'amène à susciter des actes qui seront qualifiés de

profanes. D'où des tensions internes dans toute fête à composante religieuse, pouvant aller jusqu'à supprimer la fête religieuse elle-même, ce que fit le puritanisme à l'égard de Noël. D'autres fois, des solutions sont trouvées pour faire face à des exigences apparemment contradictoires. Ainsi le couple de Noël et du Nouvel An présente en France de ce point de vue une solution en fournissant une image antithétique des deux fêtes, où tout ce qui s'apparente au sacré se range sous le signe de Noël, et tout ce qui s'apparente au profane, sous celui du Nouvel An.

On sera sans doute déçu par ce relativisme. On attend trop souvent du sociologue des solutions définitives provenant d'une conceptualisation, *a priori*, jointe à une expérience immense. Où s'arrête la célébration dans la fête ? Y a-t-il des objets proprement célébrables ? Par où passe la frontière entre célébrations profanes et sacrées ? Les aperçus de la sociologie sur les autres civilisations l'amènent à mettre en relief le caractère variable de ces distinctions. Par là, il s'oppose aussi bien au découpage de la réalité sociale au moyen d'un langage consacré (lui aussi, combien sujet à variation) qu'à une certaine hâte dans l'élaboration d'une théorie de la fête. L'étude sociologique des célébrations, si on met à part l'ethnologie et le folklore, est à ses débuts. Le relativisme est un appel à la prudence. Mais celle-ci n'a de valeur que si l'on appelle les ouvriers à la moisson, si on entend poursuivre¹¹ et élargir les enquêtes sur les formes traditionnelles et nouvelles de célébrations.

François-André ISAMBERT.

11. Nous avons nous-même effectuée une étude, encore inédite, sur les fêtes de fin d'année, en nous attachant essentiellement aux attitudes à l'égard de ces fêtes.