

L'INTERVALLE FESTIF.
HYPOTHESES THEORIQUES
ET PROBLEMATIQUE DE RECHERCHE

por
ALBERT PIETTE *

Multiplies dans leur expression empirique, les fêtes semblent bien participer à un monde mouvant et ambigu qui laisse place à des réalités fluides réunissant en elles-mêmes des aspects contraires ou contradictoires. Que l'on regarde *La kermesse* de Rubens: le tournoiement des coupes dansant, le bariolage des couleurs et l'enchevêtrement des formes selon le rythme musical produisent cet effet d'ondoiement caractéristique de la festivité. Mêlant scène et coulisses, la fête rassemble, à côté d'une ronde de couples dansant et s'embrassant, tout aussi bien, selon des degrés différents de participation, le mioche à la mamelle, l'enfant égaré parmi les regards expectatifs, le jeune homme avide de sa compagne ou le vieillard ivrogne.

Pour contourner le mouvement festif caractéristique de la fête «populaire»¹ et inducteur d'une fluidité compor-

* Professor da Universidade de Louvain-la-Neuve.

¹ Cet article est le fruit d'un travail de thèse d'anthropologie sociale présentée à l'Université René Descartes - Paris V et préparée sous la direction de M. le Professeur C. Rivière. De par la sélection qu'impliquait nécessairement l'hétérogénéité des rituels festifs, cette

tementale qu'exprime l'allégresse des courbes voluptueuses chères au maître flamand, les tentations sociologiques ou ethnologiques sont nombreuses, impliquant plus une approche latérale du phénomène qu'une appréhension de sa dynamique interne dans un cadre spécifique²: elles vont de l'hyperdescriptif ethnographique devant l'étrangeté des coutumes rituelles ou vestimentaires aux illusions de certaines interprétations symboliques, en passant par les théories fonctionnalistes des sociologies ou anthropologies politiques, sans oublier les discours nostalgiques idéalisant la fête archaïque.

A. HYPOTHÈSES THÉORIQUES

«What is it that's going on here?», pourrait-on se demander, reprenant l'interrogation goffmanienne³, devant l'expression concrète du mouvement festif. Qui ne répondrait pas: «C'est une fête», visant ainsi un cadre spécifique avec des règles d'organisation et d'interprétation des éléments festifs, tout aussi spécifiques? Afin de repérer les contraintes fondamentales régulant la réalité fluide de

thèse constitue une étude comparative de six fêtes séculières de Wallonie, que d'aucuns qualifieraient de «populaires». Typées idéalement dans la peinture de Rubens, elles rassemblent annuellement une collectivité ou un groupe spécifique, soit en maintenant une résonance politique comme la fête du Travail, soit, au-delà de toute dimension politique, en prolongeant une tradition locale, comme les carnivals ou les ducasses.

² On utilise le terme «cadre» dans le sens défini par E. Goffman: «I assume that definitions of a situation are built up in accordance with principles of organization which govern events — at least social ones — and our subjective involvement in them: frame is the world I use to refer to such of these basic elements as I am able to identify». Cf. GOFFMAN, E., *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper and Row, 1974, pp. 10-11.

³ *Ibidem*, p. 8.

la fête, un dépassement des théories de la fête-célébration et de la fête-transgression semble possible par une hypothèse théorique alternative consistant à exploiter la fécondité heuristique d'une conception de la fête comme espace-temps interstitiel.

1. Les contextes interstitiels

L'archéologie de la notion d'«interstice» ferait découvrir quelques étapes importantes dans le champ ethno-sociologique. Au début du siècle, A. Van Gennep décompose les rites de passage en trois phases⁴. Entre la période de «séparation» marquant le détachement d'un individu ou d'un groupe d'un état déterminé dans la structure sociale et la phase d'agrégation indiquant la réintégration des intéressés dans une nouvelle position sociale ou culturelle, le stade liminal constitue une période ambiguë, en marge des normes et classifications quotidiennes. C'est ainsi que les «candidats» vivent cette période de transition dans une sorte de neutralité, ayant perdu toute réalité sociale, retirés dans une forêt ou sur une montagne, dépouillés de leurs vêtements, parfois peints en blanc ou barbouillés de terre. Désignés par un terme générique (les «néophytes», les «initiés»), ils sont aussi associés à une certaine ambivalence symbolique : ni vivants, ni morts, mais tout à la fois vivants et morts, ils peuvent être obligés de prendre la position immobile du mort et être traités comme des embryons ou nouveau-nés. Dans ses analyses sur les Ndembu de Zambie, V. Turner, insistant sur cette période liminale des néophytes, a décrit leur passivité et malléabilité face à leur maître grâce auxquels ils seront «façonnés» pour une nouvelle vie. Réduits tous à une condition égale, ils sont mis en présence de représentations disproportionnées, gro-

⁴ VAN GENNEP, A., *Les rites de passage*, Paris, Librairie E. Nourry, 1909, p. 14.

tesques ou incongrues de données naturelles ou culturelles pour aviver leur prise de conscience du monde qui les entoure⁵.

Alors qu'A. Van Gennep avait déjà envisagé la possibilité d'une autonomisation de cette période de marge, désormais indépendante des stades de séparation et d'agrégation et pouvant se structurer selon ses propres séquences rituelles⁶, V. Turner a réutilisé cette idée dans le plus vastes perspectives, intégrant comme interstitiels les phénomènes ou types en extériorité par rapport au système social (tels les mouvements millénaristes, chamans, moines, criminels) ou en état d'infériorité structurale (comme les pauvres, mendiants ou travailleurs infrasalariés, ...) ⁷.

Les comportements interstitiels constituent encore un des centres d'intérêt privilégiés d'une lecture sociologique de la quotidienneté. Ainsi, M. Maffesoli parle d'un temps «second», poétique et érotique, «autour duquel s'organise la perdurance de la socialité»⁸. Dans ce processus qu'il appelle «centralité souterraine», il évoque l'aspect radical d'une certaine violence comme dans la débauche ou l'orgie (mais ne faudrait-il pas revoir l'impact paroxystique de ces situations, à travers un cadrage spécifique) et la forme plus clandestine de la ruse et de la duplicité quotidienne. Dans la même perspective, M. de Certeau insiste sur «les

⁵ TURNER, V., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1967, pp. 93-111. Il s'agit du chapitre IV intitulé: *Betwixt and Between: The Liminal Period in «Rites de Passage»*.

⁶ VAN GENNEP, A., *op. cit.*, pp. 14-15.

⁷ TURNER, V., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1974, pp. 232-234. Cf. aussi TURNER, V., *The Ritual Process*, London, Rartledge and Kegan Paul, 1969, *passim*.

⁸ MAFFESOLI, M., *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, 2^e éd., Paris, Librairie des Méridiens, 1985, p. 49 et *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, P. U. F., 1979.

mille manières de braconner» que s'invente le quotidien dans sa réappropriation des diverses contraintes imposées par l'ordre dominant, par exemple dans les pratiques consommatrices⁹. Les «sanctuaires» que P. Lucas a découverts dans la vie quotidienne des mineurs se situent pareillement dans un «no man's land», dans des lieux qui n'en sont pas, entre le privé et le public, dans les vestiaires, les douches ou le temps du casse-croûte¹⁰. Quant à P. Sansot¹¹ et J. Remy¹², c'est par la notion de «secondarité» qu'ils abordent l'étude de l'espace interstitiel ne prenant sens que par rapport à l'espace primaire «vis-à-vis duquel il est une possibilité d'écart, de mise à distance, une possibilité de faire et d'être autre chose et de multiples choses»¹³: il en est ainsi de la résidence secondaire à la ville d'eau en passant par les brasseries publiques ou les cercles privés.

De la partouze hebdomadaire à la réclusion des «néophytes», les pratiques interstitielles supposent des traits différentiels qu'il importerait de repérer à partir d'une base typologique. Ne conviendrait-il pas de réserver la notion d'interstice à l'ensemble des pratiques situées «entre les deux» et de distinguer d'abord leur spécificité liminale ou non-liminale selon qu'elles constituent ou non un intervalle associé à un processus de transformation irréversible, ensuite leur expression ritualisée ou non, selon qu'elles consacrent, à travers un cérémonial plus ou moins réglé, un événement spécifique et doivent se reproduire à dates fixes, ou qu'elles sont insérées dans le vécu quotidien sous

⁹ de CERTEAU, M., *L'invention du quotidien*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1980, pp. 11-13.

¹⁰ LUCAS, P., *La religion de la vie quotidienne*, Paris, P.U.F., 1981.

¹¹ SANSOT, P.; STROHL, H.; TORGUE, H.; VERDILLON, C., *L'espace et son double. De la résidence secondaire aux autres formes secondaires de la vie sociale*, Paris, Eds. du Champ urbain, 1978.

¹² REMY, J. et VOYE, L., *Ville, ordre et violence*, Paris, P. U. F., 1981, pp. 71-79.

¹³ *Ibidem*, p. 71.

des formes plus ou moins routinisées? Mais au-delà des traits différentiels, il importe aussi de préciser la spécificité contextuelle des pratiques interstitielles, impliquant un double processus: non seulement le transfert d'éléments et relations caractéristiques du vécu «quotidien», transformés et manipulés de diverses façons dans un autre contexte, mais, en même temps, le cadrage spécifique de ce nouveau contexte sous-tendu par des règles spécifiques d'interprétation et d'organisation. C'est un des points essentiels étudiés par G. Bateson à partir de ses observations de loutres jouant à se disputer, c'est-à-dire engagées dans un type d'interaction dont les unités d'actions sont analogues sans être identiques à celles déployées dans un contexte de réelle agressivité. Le jeu constitue, selon G. Bateson, un ensemble de comportements définis par une négation (ce n'est pas un vrai combat) mais non pour autant équivalents aux comportements niés par cette négation (ce n'est pas non plus un non-combat). L'anthropologue américain, considérant que chaque classe de comportements est séparée des autres par une zone de limbe (*limbo-zone*), insère l'interaction ludique dans celle-ci. On peut y aller jusqu'à l'extrême limite d'un comportement sans entrer dans la classe suivante et sans risquer les conséquences inhérentes à celle-ci. Le jeu des loutres est ainsi classé entre les comportements agressifs et les comportements non agressifs: entre les deux, il peut s'approcher du comportement agressif sans courir les risques de celui-ci¹⁴.

¹⁴ BATESON, G., *The Message «This is Play»*, in SCHAFFNER, B. (éd.) *Group Processes: Transaction of the Second Conference*, New York, Josiah Macy Jr. Foundation, 1956, p. 194. Cf. aussi BATESON, G., *Vers une écologie de l'esprit*, I, traduit de l'américain par F. DROSSE, L. LOT et E. SIMION, Paris, Eds. du Seuil, 1977, pp. 209-224. Cf. WINKIN, Y. (éd.), *La nouvelle communication*, Paris, Eds. du Seuil, 1981, pp. 37-38.

Dans cette perspective, quatre caractéristiques communes pourraient être attribuées aux comportements interstitiels:

- leur position médiane, située entre deux classes de comportements;
- leur nature ambivalente résultant directement de cette position médiane, qui fait participer les comportements interstitiels des deux classes qui les entourent;
- la relation dialectique (et non de rupture et d'affrontement) entre l'expression principale d'un comportement et sa réappropriation interstitielle;
- la nécessité de limites et de règles spécifiques aux différents comportements interstitiels pour ne pas qu'ils franchissent l'espace-temps qui leur est réservé et qu'ils tombent dans la classe suivante de comportements.

2. L'intervalle festif

Il est bien évident que la fête «populaire», pratique ritualisée et non insérée dans un processus de transformation irréversible, s'inscrit dans des limites spatio-temporelles précises permettant divers comportements qui pourraient difficilement avoir cours en dehors de celles-ci, qu'il s'agisse d'un défilé symbolique ou d'excentricités carnavalesques, qu'ils soient sérieux ou ludiques, spontanés ou officiels. Selon la perspective présentée, les comportements festifs seraient situés dans les interstices du quotidien, entre deux classes de comportements, sans être équivalents à l'une ou l'autre. L'intervalle festif permettrait ainsi des comportements qui, sans être semblables à ceux du quotidien, ne constituent pas pour autant une rupture avec ceux-ci. Dès lors, somment intégrer les théorisations socio-

logiques de la fête dans cette perspective et concevoir la spécificité interstitielle des pratiques festives?

a) *La fête-célébration*

Il semble que les théorisations sociologiques de la fête ou bien proposent un cadre spécifique d'interprétation du phénomène, sans se préoccuper d'intégrer tous les comportements qui s'y déroulent, ou bien insistent sur l'aspect de certains comportements tout en négligeant le cadre contextuel qui les sous-tend.

Les premières théories, associés à des analyses de sociologie religieuse, considèrent la fête comme un acte de célébration. Après E. Durkheim pour qui la fête est une occasion donnée à la collectivité de se célébrer et de s'exalter elle-même¹⁵ et H. Hubert insistant sur la répétition dans la fête d'«un fait unique, mythique», via une présence réelle ou une commémoration¹⁶, F.-A. Isambert a repris la notion de «célébration» définie comme «valorisation symbolique» ou «insistance collective sur ce qu'il importe de ne pas laisser dans l'ombre»¹⁷. Mais comment intégrer, sous cette dimension, la mixité et l'ambivalence des comportements festifs, que F.-A. Isambert considère comme caractéristique du phénomène? Tel est bien le risque d'un concept trop exclusif comme celui de «célébration» et de l'articulation autour de celui-ci de quelques rapports de tension (célébration-festivité, sujet-objet, sacré-profane, ...). Si l'on admet que cette définition ne vaut que pour les fêtes religieuses, elle ne résiste néanmoins pas à quelques

¹⁵ DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5^e éd., Paris, P. U. F., 1968, pp. 496-498. Nous reviendrons dans un instant sur la théorie durkheimienne de la fête.

¹⁶ HUBERT, H., Préface à CZARNOWSKI, S., *Le culte des héros et ses conditions sociales*, Paris, F. Alcan, 1919, p. LXIII.

¹⁷ ISAMBERT, F.-A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Les Eds. de Minuit, 1982, pp. 159-160.

questions articulées autour de la mixité du phénomène. La dimension cérémonielle n'est-elle pas déjà ludique? A quoi sert le divertissement qui déborde parfois la cérémonie? A détourner l'objet de la fête? La régulation de la cérémonie s'oppose-t-elle nécessairement à la spontanéité des réjouissances? Celles-ci ne sont-elles pas aussi régulées, voire codifiées? Quels sont donc les rapports entre cérémonial et réjouissances? «Dissociations et compénétrations paradoxales»?¹⁸. N'échappant pas aux ambiguïtés lexicales et phénoménales de la fête, F.-A. Isambert propose même le «prétexte» historique lorsqu'il note que les modes d'expression de la fête, par leur consistance propre «deviennent souvent opaques, au point de voiler aux yeux du spectateur, voire du participant, leur signification, c'est-à-dire l'objet qu'ils célèbrent»¹⁹.

Gagne-t-on en pertinence heuristique à théoriser la fête — observée comme intermédiaire entre l'imaginé et la réalité²⁰ — via la notion de «valorisation symbolique»? Est-il excessif de déceler dans cette perspective un glissement d'attention de l'ordre du signifiant vers l'ordre du signifié, une insistance sur celui-ci par rapport aux modalités concrètes d'effectuation? Emerge ainsi un des fondements-clés de la métaphysique occidentale: celui de l'extériorité dangereuse du signifiant à moins qu'elle ne soit soumise à la plénitude du signifié. De même que la stricte correspondance saussurienne entre signifiant et signifié, tels recto et verso d'une feuille de papier, est un des aboutissements de cette conception²¹, les recherches de type sémiotique, axées sur la forme objective des rituels, manquent

¹⁸ *Ibidem*, p. 157.

¹⁹ *Ibidem*, p. 158.

²⁰ *Ibidem*, p. 153.

²¹ Voir les travaux de J. DERRIDA pour critique de ce postulat métaphysique. Cf. DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Eds. du Seuil, 1967, pp. 409-428 et *De la Grammatologie*, Paris, Les Eds. de Minuit, 1967, pp. 42-108.

l'impact du surplus du système signifiant festif et ses modalités concrètes d'effectuation. Lorsqu'elles étudient les fêtes «folkloriques» axées sur une tradition locale, au lieu de préciser la spécificité dynamique du processus de folklorisation, elles risquent d'atteindre une conception limitée de la fête comme désémantisée dans un contexte urbain par rapport à son contexte rural originel ou comme un pur spectacle par rapport à un acte mythique accompli dans une communauté traditionnelle²². N'échappant pas à l'idée du rituel comme phénomène sérieux, les conceptions du symbole comme inducteur de significations multiples sont fondés sur le même postulat épistémologique. Si l'on peut admettre la pertinence de tels principes théoriques, dont V. Turner a sans doute donné l'expression ethnologique la plus élaborée²³, pour les cérémonies religieuses fondées sur la parcimonie du signe, elles ne peuvent saisir la surabondance de nombreux signifiants festifs, caractéristiques des manifestations carnavalesques²⁴.

b) *La fête-transgression*

Il est une autre expression théorique de la fête, axée non plus sur la définition d'un cadre spécifique mais sur l'ensemble des comportements qu'elle autorise, comportements soustraits à toute règle rituelle, réduits à la logique

²² Cf. GREIMAS, A.-J., *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Eds. du Seuil, 1976, pp. 175-185 et MESNIL, M., *Trois essais sur la Fête*, Bruxelles, Eds. de l'Université de Bruxelles, 1974, pp. 17-25 et *Les héros d'une fête: le beau, la bête et le tzigane*, Bruxelles, Eds. Labore, 1980, pp. 12-13.

²³ Cf. TURNER, V., Symbols in African Ritual, *Science*, 179, 1973, pp. 1100-1105.

²⁴ Une première élaboration théorique selon cette perspective a été proposée par BABCOCK, B. A., The Novel and the Carnival World: an Essay in Memory of Joe Doherty, *Modern Language Notes*, 89/6, 1974, pp. 924-930 et Too Many, Too Few: Ritual Modes of Signification, *Semiotica*, 23, 3/4, 1978, pp. 291-302.

de la jouissance et mesurant leur aspect transgressif par rapport à la loi.

Le contexte sociologique et épistémologique du XIX^e siècle n'est pas sans intérêt pour comprendre la naissance d'une telle perspective imprégnée d'un surplus symbolique évident. Contre la logique classique de l'identité, Hegel vient d'exalter la méthode dialectique et la contradiction comme moteur de la pensée et de l'histoire. L'idée de chaos est particulièrement valorisée par la philosophie romantique allemande et Freud commence à insister sur la nature régressive et irrationnelle du comportement humain. Dans la même perspective, l'art surréaliste recommande la désintégration par l'«écriture automatique» exprimant une conscience libérée de toute maîtrise rationnelle et atteignant, comme l'enfant, le fou ou le «primitif», une «surréalité». De même que la philosophie husserlienne, à la recherche de l'essence véritable des choses, décante celle-ci de multiples «accidents», le cubisme fait aussi éclater l'objet pour rendre l'équivalent plastique de son essence réduite à ses prédicats nécessaires.

Prolongeant une tradition sociologique après de Bonald, Saint-Simon et Comte, exaltant la communauté contre l'individualisme, Durkheim découvre les nouveaux fondements qu'il cherchait pour l'organisation sociale dans les «formes élémentaires» des sociétés «primitives» australiennes²⁵. Quelques années plus tard, le Collège de sociologie, après le gouffre de la première guerre mondiale, l'apparition du nazisme et du communisme, privilégiera l'étude des «activités humaines créatrices d'unité»²⁶ et se doublera même

²⁵ Cf. par exemple TIRYAKIAN, E. A., L'école durkheimienne à la recherche de la société perdue: la sociologie naissance et son milieu culturel, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVI, 1979, pp. 94-114.

²⁶ Cf. JAMIN, J., Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVIII, 1980, pp. 5-30.

d'une visée militante par la création d'une «communauté morale» dont les rites régénérateurs restitueraient «à la société un sacré actif»²⁷.

Dans un tel contexte, la fête va devenir, au-delà de tout positivisme sociologique, une nécessité symbolique subsumant dans son essence les principes destructeur, communiel et sacré, pour lutter contre les valeurs de la société technique, axées sur la production, l'individu et le profane.

Chez E. Durkheim comme chez R. Caillois, le processus festif consisterait ainsi en un mouvement destructeur libérant, dans l'effervescence collective qui en résulte, la société de ses avatars quotidiens et atteignant, tels la «surréalité» de Breton délivrée du joug rationnel ou l'objet pictural de Picasso libéré de ses «accidents», la substance sociale réduite à son substrat sacré.

Le vocabulaire des deux auteurs témoigne de ce processus destructeur allant jusqu'à oublier la soumission à l'ordre sacré²⁸. Qu'il s'agisse de corroboris ou de cérémonies religieuses, les fêtes australiennes évoquées par E. Durkheim consistent en un «degré extraordinaire d'exaltation», «passions déchaînées», «mouvements désordonnés», «gestes violents, cris, véritables hurlements, bruits assourdissants», «mêlée générale», ...²⁹. L'auteur va jusqu'à nier les limites de la classe des comportements festifs: «le tumulte réglé reste du tumulte»³⁰, «les fêtes populaires font perdre de vue la limite qui sépare le licite et l'illicite»³¹. Entre le

²⁷ CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, 3^e éd., Paris, Gallimard, 1972, p. 3.

²⁸ Une lecture intégrale des *Formes élémentaires de la vie religieuse* ferait bien sûr apparaître l'attention de Durkheim sur la régulation de certains moments d'exaltation comme les transes. Il s'agit seulement pour nous d'interpréter un surplus symbolique, au-delà de certaines précisions descriptives.

²⁹ DURKHEIM, E., *op. cit.*, pp. 308-312 et p. 545.

³⁰ *Ibidem*, p. 309.

³¹ *Ibidem*, p. 547.

non-tumulte (vie quotidienne) et le tumulte (non-vie quotidienne), Durkheim manque la spécificité du tumulte réglé (fête) dans ses limites et son ambivalence interstitielle, qu'il assimile radicalement au tumulte.

Même perspective chez R. Caillois dont la comparaison de la fête et de la guerre est significative. Selon ce dernier, l'une et l'autre, «explosions monstrueuses et informes», images de désordre et de mêlée», «joie longtemps contenue de détruire»³² se ressemblent par le paroxysme de leur moment, leur dimension socialisatrice, mais aussi leurs gaspillage, leur visée violatrice et destructrice. Chez Caillois, la fête ne semble pas non plus impliquer une limite des comportements. Evoquant dérèglements sexuels, excès, outrance, débauche, il assimile la fête à une «universelle confusion»³³ où «chacun est tenu de s'empiffrer jusqu'à la limite du possible (et non de la fête!) ... jusqu'à l'épuisement, ... jusqu'au vertige»³⁴. Il s'agit bien de «transgresser les prohibitions et (de) passer la mesure, (de) profiter de la suspension de l'ordre cosmique pour prendre le contrepied de la règle»³⁵.

Entre Durkheim et Caillois, une différence fondamentale risque toutefois d'apparaître quant à leur théorie de la fête. Si l'on suit le schéma de la dialectique hégélienne, il est clair que la fête durkheimienne, moment de négativité, est intégrée dans l'ordre social qu'elle vise à régénérer. Or, il n'est pas exclu que les propos de Caillois tendent à articuler la fête autour d'un pur négatif, qu'il ne souhaite pas voir récupérer par une quelconque positivité ... si, pour autant, une telle perspective est possible. C'est ainsi que chez Durkheim il faut comprendre l'excès transgressif comme résultat de la joie et de l'effervescence des parti-

³² CAILLOIS, R., *op. cit.*, pp. 220-221.

³³ *Ibidem*, p. 145.

³⁴ *Ibidem*, pp. 154-155.

³⁵ *Ibidem*, p. 146.

cipants via un processus psychodynamique tandis qu'il semble, chez Caillois, constituer l'essence même de la fête, suivant en cela la définition freudienne: «La fête est un excès permis»³⁶. La référence de Caillois au mythe du chaos primordial serait, dans ce cas, plus révélatrice par sa finalité mythique dans le texte de l'auteur que par son contenu mythologique intrinsèque. Radicalisation de l'orientation archaïsante de Durkheim, le mythe du chaos ne serait qu'une légitimation de la transgression festive³⁷. Cette position de la fête comme négativité formelle, refus du monde quotidien et capacité d'instaurer un monde idéal est, en tout cas, radicale dans l'oeuvre de G. Bataille: la fête, dépense fondatrice et actualisation du sacrifice humain, y est l'occasion d'apprécier des «instants rares, fugitifs et violents» que l'ordre dominant a confisqués³⁸.

J. Duvignaud a-t-il ainsi raison de reprocher à Durkheim et Caillois d'associer la fête au jeu³⁹? Certes, Durkheim reconnaît l'existence de gestes qui, dans la fête, ne correspondent pas à «un objet précis et une raison déterminée»⁴⁰, mais, relevant du jeu, sont-ils encore des rites? Pour Durkheim, le «rite est autre chose qu'un jeu, il est de la vie sérieuse»⁴¹. Il est indispensable à l'individu et sert à maintenir et affirmer le groupe. Telle était déjà sa position lorsqu'il niait les règles de «tumulte» et ainsi la spécificité

³⁶ FREUD, S., *Totem et tabou*, traduit de l'allemand par S. JANKELEVITCH, Paris, Payot, 1984, pp. 161-162.

³⁷ Cf. ISAMBERT, F.-A., *op. cit.*, pp. 287-288. Il convient de noter que dans *La dissymétrie*, ouvrage postérieur, Caillois a substitué à une telle perspective critique, voire militante, la reconnaissance de la nécessité structurale des rapports entre ordre et désordre. Cf. CAILLOIS, R., *La dissymétrie*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 85-87.

³⁸ Cf. JAMIN, J., *op. cit.*, p. 24 et HOLLIER, D., *Le collège de sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard, 1979, p. 230.

³⁹ DUVIGNAUD, J., *Fêtes et Civilisations*, Paris, Weber, 1973, p. 187.

⁴⁰ DURKHEIM, E., *op. cit.*, p. 545.

⁴¹ *Ibidem*, p. 546.

du jeu festif. R. Caillois reconnaît aussi, à la fin de son livre, la dimension ludique de la fête par rapport aux réelles implications d'une guerre atomique⁴²; mais ne ruine-t-il pas de cette manière tout son développement antérieur, son rapprochement de la fête et de la guerre par leurs caractéristiques et leurs fonctions? Comme Durkheim, il manque, en tout cas, de saisir la dimension dialectique et ambivalente de la fête.

Cette aporie apparaît comme plus radicalisée chez J. Duvignaud. Acte sublime, surprenant, imprévisible, la fête — quelle qu'elle soit: un candomblé brésilien, la danse du «Bus Palladium» ou les ébats des corps amoureux, ... — est irréductible à toute dimension conceptuelle ou classificatrice. Derrière le masque anticipant «sur une vie qui n'a pas encore eu lieu»⁴³, la fête débouche sur «un mode sans structure et sans code, le monde de la nature où s'exercent seulement les forces du «ça», les grandes instances de la subversion»⁴⁴. Irréductibles à toute approche analytique, de telles fêtes le sont tout autant à la vie sociale dont elles ne constituent pas, comme chez Durkheim, un moment paroxystique et régénérateur⁴⁵.

Idée séduisante, sans doute, que cette lecture de la fête à partir de «son intentionnalité et, surtout, son imprévisible invention ...»⁴⁶. Mais J. Duvignaud le sait, bien sûr: «Les choses sont embrouillées. Nous voudrions que la transe soit pure et que le rite soit absolu»⁴⁷. Pourquoi alors ne pas étudier ce «brouillage»?

C'est ainsi qu'à la mystique de la signification, fait pendant dans les théories de la fête une mystique de la transgression. A l'encontre des traits minimaux caractéris-

⁴² CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, pp. 237-238.

⁴³ DUVIGNAUD, J., *op. cit.*, p. 71.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 190.

⁴⁷ DUVIGNAUD, J., *Le don du rien*, Paris, Stock, 1977, p. 48.

tiques des espaces interstitiels, les théories de la fête-transgression posent celle-ci en tant qu'espace-temps opposé radicalement à la vie quotidienne comme s'il constituait une classe de comportements antithétiques mais ayant une portée équivalente. Non pas maintenus entre les limites de deux classes de comportements, ils sont le plus souvent décrits sans limite transgressive. Une telle conception, soutenue par l'explication téléologique des rituels, exalte la fête dans un espace-temps quasi exclusivement sérieux dont la fonction est de renforcer la société instituée, la détruire ou la détruire pour la renforcer. Ainsi, la fête est bien déplacée de sa propre logique, celle du rituel, de la règle, du jeu et de l'ambivalence.

c) *Signification et fonctionnalité en jeu*

Devant ces théorisations de la fête, une double hypothèse alternative est possible. Il s'agit d'abord de poser la non-coïncidence, dans la fête, des ordres signifié et signifiant, comme si la transposition dans le cadre festif plaçait le message signifié dans un système signifiant autonome le suspendant, voire le niant. Le message festif (un événement, un personnage, ...) ne consiste plus qu'en un simple matériau mis à la disposition de l'explosion signifiante qui, de multiples manières, le déforme en l'inversant, le sublimant, ... Une telle représentation du rituel festif suggère une analogie avec la loi des deux séries (l'une représentant le signifié, l'autre le signifiant), toujours en déplacement de l'une par rapport à l'autre à travers un excès permanent de signifiants, telle que G. Deleuze l'a proposée pour une analyse de textes littéraires⁴⁸.

Le décalage entre le message festif et son expression signifiante précise ainsi l'essence interstitielle du cadre

⁴⁸ DELEUZE, G., *Logique du sens*, Paris, Les Eds. de Minuit, 1969, pp. 50-56.

festif. Au-delà ou en deçà de tout caractère «anti», la fête se situe dans l'écart qui fait jouer le réel avec sa propre réalité. A travers cette tension dialogique entre signifié et signifiant, c'est en effet au coeur du jeu que la spécificité festive nous conduit: le jeu-ludisme dans et par lequel on s'amuse, le jeu-incertitude dans une zone intervallaire rappelant des éléments mal ajustés dans une quelconque mécanique et créant un espace vide, et le jeu-stratégie constitutif de cet écart, de par le décalage créé entre le système signifiant et le référentiel signifié. La fête constitue donc un espace-temps interstitiel dans le système social dont on sait que, jamais parfaitement ajusté avec lui-même, il crée toujours approximations et écalages à travers un ensemble d'éléments historiques et de sous-systèmes hétérogènes⁴⁹. Dans ce jeu social, source d'instabilité et de vulnérabilité, la fête se pose en interstice ritualisé comme si, dans sa logique objective, elle confirmait la non-coïncidence de la société avec elle-même et donnait une expression normalisée à la duplicité et fluidité sociale. Si les sociétés doivent s'y reprendre à deux fois pour s'accomplir, comme l'écrit P. Sansot⁵⁰, la fête ne constitue-t-elle pas, entre l'une et l'autre fois, ce moment ambigu marqué d'affirmation et d'exaltation, mais aussi de négation et d'hésitation, où l'essentiel ne peut que se donner latéralement?

B. PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

Une telle ébauche théorique du phénomène festif implique nécessairement une problématique concrète de recherche qui devrait porter sur trois éléments: l'élément référentiel de la fête, son système signifiant et le décalage constitué entre l'un et l'autre. La représentation littéraire

⁴⁹ BALANDIER, G., *Sens et puissance*, Paris, P. U. F., 1971.

⁵⁰ SANSOT, P., *et al, op. cit.*, p. 9.

du mouvement festif constitue une médiation utile pour préciser notre problématique.

1. Mouvement festif et littérature

Parmi beaucoup d'autres, deux épisodes festifs, se déroulant à plus de trois siècles d'intervalle dans la littérature française, ont retenu notre attention. Leurs auteurs, François Rabelais et Raymond Roussel, ont au moins en commun un sympathie nettement marquée pour le thème de la fête. Le premier accumule dans l'ensemble de son oeuvre les descriptions de fêtes, banquets et autres réjouissances. M. Bakhtine a d'ailleurs fait du mode de vie et du langage carnavalesque un des axes-clés de l'interprétation de l'oeuvre rabelaisienne⁵¹. Le second fait du carnaval le cadre d'un roman en vers (*La Doublure*)⁵² et de deux autres descriptions versifiées⁵³. Nos deux épisodes vont permettre de préciser quelques contraintes formelles sous-tendant le mouvement festif et l'impression de chaos dans le texte.

Commencée par un prologue invitant le lecteur à venir boire et manger, écrite, selon l'auteur lui-même, en état d'ébriété⁵⁴, et animée par des figures gigantesques garantes des excentricités carnavalesques, l'oeuvre rabelaisienne s'affirme comme moment interstitiel et jeu perpétuel avec les principes officiels et sérieux du monde médiéval. Dans son ouvrage sur Rabelais, M. Bakhtine a exagéré la portée

⁵¹ BAKHTINE, M., *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, traduit du russe par A. ROBEL, Paris, Gallimard, 1970.

⁵² ROUSSEL, R., *La Doublure*, Paris, J.-J. Pauvert, 1963.

⁵³ ROUSSEL, R., *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, J.-J. Pauvert, 1963, pp. 100-124.

⁵⁴ RABELAIS, F., *Oeuvres complètes*, édition établie et annotée par J. Boulanger, revue et complétée par L. SCHELER, Paris, Gallimard, 1955, p. 5.

négative des formes carnavalesques organisées autour du réalisme grotesque et du comique populaire dont les images hypertrophiées du corps, du manger, du boire et des besoins sexuels sont caractéristiques⁵⁵. Plutôt qu'une subversion radicale de la culture officielle, l'oeuvre de Rabelais exprime une libre combinaison ludique des systèmes signifiants institués (religieux, politiques, ...) avec d'autres (populaires, ...) et provoque un effet de confusion brouillant règles ou artifices. La liberté insouciance de la syntaxe rabelaisienne, ouverte sur le vide, dans lequel le lecteur se lance à ses risques et périls, comporte en retour une certaine terreur chaotique prolongeant le rire en rictus⁵⁶. C'est ainsi que le mouvement de l'écriture de Rabelais tente d'exprimer la liberté et la vitalité du monde oral, risquant le décentrement du signifié par rapport au classique linéaire et le vertige verbal par rapport à la rigueur syntaxique. Au chapitre V du *Gargantua*, alors que Gargamelle attend un enfant depuis onze mois, une fête est organisée dans le voisinage ..., où les tripes ne font pas défaut. Au milieu des réjouissances, Gargantua sort par l'oreille gauche de sa mère tandis que les buveurs commencent un dialogue à bâtons rompus. Dans ces *Propos des bien Yvres*⁵⁷, l'exubérance éthylique de la conversation fait exploser, à travers l'énumération e plaisanteries diverses, toutes chaînes syntaxiques et crée, par cette tempête vertigineuse de mots, une forte impression de béance. Idiomes populaires, expressions vulgaires, religieuses ou latines, jouent sur un double ou triple sens, se répercutent plus par associations libres,

⁵⁵ BAKHTINE, M., *op. cit.*, Une bonne critique de l'étude de Bakhtine peut être trouvée dans HAYMAN, D., *Au-delà de Bakhtine. Pour une mécanique des modes, Poétique*, n° 13, 1973, pp. 76-94.

⁵⁶ Les analyses les plus pertinentes de Rabelais selon cette perspective sont BEAUJOUR, M., *Le jeu de Rabelais*, Paris Eds. de l'Herne, 1969; PARIS, J., *Rabelais au futur*, Paris, Eds. du Seuil, 1970 et RIGOLOT, F., *Les langages de Rabelais*, Genève, Droz, 1972.

⁵⁷ RABELAIS, F., *op. cit.*, pp. 16-21.

ressemblances phonétiques ou jeux de mots que par liens logiques. Particulièrement visés, les préceptes scolastiques subissent une libre transposition dans ce cadre festif. Ainsi, par exemple, «qui feut premier, soit ou beuverye?» ... fait allusion à la question de l'antériorité de l'oeuf ou de la poule⁵⁸, «Somelliers, ô créatures de nouvelles formes, rendez-moi de non beuvant beuvant!» ironise sur les «formes substantielles» chères à la philosophie scolastique⁵⁹.

Dans ces propos où tout paraît spontané et imprévisible, les rapports des interlocuteurs sont en nombre indéfini et sans cesse interrompus. — On les divine de professions, sexes et âges différents — et bien difficiles à situer comme si, dans une telle ambiance, il y avait dispersion du sujet parlant, de toute réalité extérieure et temporalité⁶⁰. Mieux que commenté, un tel dialogue, stimulé par ses échanges brefs, exclamations et interjections, exprime, quand il est lu à haute voix, l'équivalent littéraire du mouvement festif.

C'est aussi à travers une apparente absence de structuration que Gaspard et Roberte, les deux protagonistes de *La Doublure*, fuient leur médiocre quotidien, errant dans le monde carnavalesque, à Nice. Mais derrière le flou festif, ne se cache-t-il pas une réelle configuration rhétorique⁶¹? Il faut signaler d'abord la transposition ludique des «mythes petit-bourgeois» de la fin du siècle dernier, représentés dans les chars et têtes de carton, selon le mode carnavalesque: il s'agit de la rupture du contenu monolithique de chaque signe dans leur représentation dédoublée et ambivalente dont l'oxymoron, figure stylistique réunissant

⁵⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁰ Pour une analyse de ce dialogue, cf. COLEMAN, D., *Rabelais. A Critical Study in Prose Fiction*, Cambridge, University Press, 1971, pp. 3-15.

⁶¹ Cf. JENNY, L., Le discours du Carnaval, *Littérature*, n° 16, décembre, 1974, pp. 19-36.

deux signes antithétiques, est un élément essentiel. Que d'identités et de rôles sociaux fissurés: la fausse «veuve inconsolable»⁶², le «pompiers buveur d'eau»⁶³, l'«usurier mendiant»⁶⁴ ... D'autres figures rhétoriques poursuivent cette dénégation référentielle: d'abord, l'hyperbole grandissant personnages et objets, créant un monde de démesure et «hommes-cure-dents», aussi grands que les «hommes-citrouilles»⁶⁵ y côtoient un «char de bébés» avec de grotesques nourrissons poilus⁶⁶. Il y a aussi la répétition imposant la multiplicité des personnages comme si les «mille pierrots» ou les «mille dominos» avaient renoncé, à travers ce dédoublement infini, à toute individualité ou singularité. Empruntées de maintes sources littéraires — comédie, fable, conte —, les figures carnavalesques, unités autonomes dans l'ensemble du discours, ne sont réunies que par la logique de l'énumération, au détriment de toute liaison syntagmatique créatrice d'un projet narratif global.

Entre ces représentations sociales dédoublées, se crée un vaste espace béant, propice à un pur dialogue de signes. Durant le défilé carnavalesque, Gaspard et Roberte ont ainsi réduit leur conversation à de simples échanges ... Interpellée par quelque facétieux, Roberte, jouant le jeu, lui répond: «Adieu, mon fiancé»⁶⁷, concluant ce dialogue de signes, au-delà de toute correspondance à une situation réelle, et exclusif d'un contact profond tenant compte du désir. Enfermé dans un monde dédoublé et fictif, le désir ne peut s'exprimer que grimé et nié dans le signe carnavalesque.

⁶² ROUSSEL, R., *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, op. cit., pp. 100-101.

⁶³ ROUSSEL, R., *La Doublure*, op. cit., p. 88.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 91.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 118-119.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 73.

Dans son jeu avec le discours social officiel, le discours carnavalesque stimule donc une libre création verbale qui, opposée à l'usage instrumental ou représentatif du langage sérieux, en arrive à s'auto-désigner elle-même. Mais, alors que ce signifié officiel est méprisé, inversé ou décentré sur la scène carnavalesque, n'y reprend-il pas en même temps ses droits? Le surplus de signifiants, relativisant la portée monolithique du discours officiel, présuppose structurellement ce dernier, dont il effectue une transposition ludique. Comme l'écrit J. Kristeva: «C'est sous la présence constante de la Loi, de la normalité ou du signifié transcendantal, et en exigeant cette présence pour pouvoir se produire, que la permutation signifiant du discours carnavalesque a lieu»⁶⁸. Le rire carnavalesque, lui-même, n'existe qu'en fonction de la libération que le jeu festif permet par rapport au discours sérieux mais en même temps de son incessante confrontation avec celui-ci, mélangeant la joie à l'insécurité. Au Moyen Age et sous la Renaissance, les nombreuses expressions littéraires ou rituelles du conflit entre le Carnaval et le Carême manifestent cette dualité vécue entre deux aspects antagonistes, dans un moment-frontière⁶⁹. Donnant l'impression d'une fête unique se déroulant sur la place d'un village, le *Combat de Carnaval et Carême* de P. Bruegel illustre à merveille cette rencontre de deux éléments antithétiques: celle de la viande grasse et du poisson séché à l'intersection de la fin du Carnaval et du début de Carême⁷⁰.

⁶⁸ KRISTEVA, J., *Le texte du roman*, The Hague-Paris-New York, Mouton, 1970, p. 174.

⁶⁹ Cf. GRINBERG, M. et KINSER, S., Les combats de Carnaval et de Carême. Trajets d'une métaphore, *Annales. Economies-Sociétés-Civilisations*, 38^e année, n° 1, janvier-février 1983, pp. 65-98.

⁷⁰ Cf. GAIGNEBET, C., Le combat de Carnaval et de Carême de P. Bruegel (1559), *Annales. Economies-Sociétés-Civilisations*, 27^e année, n° 2, mars-avril 1972, pp. 313-345.

2. Le processus festif

A partir de ces données littéraires, il importe d'emblée de s'interroger sur la spécificité du processus festif et, plus précisément, de la transposition de l'élément signifié et de son expression dans le surplus de signifiants. La fête serait ainsi caractérisée par un processus de transposition d'un message quelconque dans un double système rituel en rapport dialectique incessant. Le premier ensemble rituel consisterait dans une dramatisation narrative du message festif tandis que le deuxième ensemble permettrait l'insertion de ce même message dans la configuration «rhétorique» de la fête. Ces deux «séries», tels le signifié et le signifiant de G. Deleuze, enchevêtrées l'une dans l'autre, tout en maintenant un perpétuel décalage régulé, constituent le jeu festif.

a) *Le rite idéal*

Le premier ensemble rituel est appelé «idéal» dans la mesure où il correspond à la forme pure du rituel, dégagée de sa configuration rhétorique et de ses modalités concrètes d'effectuation. Centre d'intérêt privilégié des recherches structuralistes, il est constitué par un ensemble de séquences rituelles isolables pour l'observateur: c'est le dépôt d'une gerbe de X en l'honneur de Y, la prononciation d'un discours, ou encore l'accomplissement d'un tel pas de danse, ... La liaison syntagmatique de ces différentes séquences implique la dramatisation du message festif dans un programme narratif, au cours duquel la performance rituelle est accomplie selon des règles spécifiques. A cet effet, le schéma actantiel proposé par A. J. Greimas permet une décomposition de cette performance selon trois axes: le sujet et l'objet de la performance, les adjuvants et les opposants, comme alliés et adversaires du sujet dans le

déroulement de celle-ci et enfin le destinataire et le destinataire du message, en tant que garant et bénéficiaire de la performance accomplie⁷¹.

b) *Le rite secondaire*

Le rite idéal, correspondant le plus souvent à la compréhension intellectuelle ou affective qu'un groupe a d'un ensemble rituel, toujours susceptible de renvois polysémiques, ne peut en effet exister qu'«idéalement» puisqu'il n'est jamais réalisé comme tel. Non seulement repris dans des modalités spécifiques d'effectuation, il est toujours déjà inséré dans un deuxième ensemble rituel. Ce dernier est dit «secondaire» selon le sens évoqué plus haut, dans la mesure où il constitue un écart potentiel par rapport à la séquence linéaire du rite idéal. Parallèlement au message festif et à la dramatisation narrative, la structuration rhétorique du rite secondaire stimule un impact métaphorique et favorise une réappropriation imaginaire, brisant la plénitude sémantique exprimée dans la performance idéale et permettant une certaine libération du signifiant rituel vis-à-vis du référentiel signifié. Recensés à partir des textes littéraires, les figures du rite secondaire sont:

- *l'énumération* illustrée en particulier par la logique du défilé et privilégiant les rapports paradigmatiques aux liens syntagmatiques;
- *la répétition*, qu'il s'agisse d'un geste ou d'un ensemble gestuel, présupposant une valorisation du signe autonome par rapport au signifié;
- *l'amplification* d'un geste, un décor, un discours (oral ou écrit);

⁷¹ GREIMAS, A.J., *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, pp. 176-180 et *Du sens*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 157-183.

- *la contradiction* (oxymoron) dans le signe festif (gestuel ou vestimentaire) impliquant un univers fictionnel;
- *l'asyndète*, en tant que figure stylistique supprimant les mots de liaison et créant une discontinuité dans le sens linéaire du rite idéal.

L'ensemble de ces figures appliquées au langage de la fête doit montrer que celui-ci fonctionne sur lui-même, dans une certaine autonomie, suspendant ou niant le message signifié, selon l'impact rituel secondaire dans tel ou tel types de fêtes.

c) *Décalage «interrituel» et mouvement oscillatoire*

Loin d'être réduit à une double transposition rituelle, le processus festif implique encore, de par ce décalage «interrituel», une certaine oscillation comportementale qui en fonde la spécificité. Le cadre de la fête permet transformations et retransformations de pratiques rituelles, inducibles d'un jeu subtil entre leurs différentes dimensions mais toujours régulé pour éviter toute rupture radicale de cadre. C'est ainsi que le processus festif peut entraîner, au-delà des ritualisations idéales et secondaires du message signifié, une retransformations ludique ou sérieuse de celles-ci. Si le ludique (pratiques de sociabilité, exaltation collective, défoulement, déambulation indéterminée, ...) des excentricités carnavalesques s'oppose sur la scène festive au sérieux des rituels politiques, les coulisses de la fête nuancent les distinctions et permettent des degrés différents de comportements réversibles, dont les conséquences s'effacent avec la fête. Mais les comportements ludiques sont en même temps nuancés et régulés par des éléments

«sous-modaliseurs» (*downkeying*)⁷², comme s'ils effaçaient leur portée ludique et fictionnelle? Ce sont les orientations symboliques de la fête que prolongent nécessairement les règles comportementales d'effectuation du rituel et auxquelles s'ajoutent les déterminations sociales des acteurs répartis en groupes festifs aux enjeux hiérarchiques ou compétitifs exprimés dans la fête. A l'opposé, les comportements sérieux ne sont-ils pas toujours pénétrés d'éléments «sur-modaliseurs» (*upkeying*), plus concrètement, de gestes inconsistants comme s'ils étaient effectués hors-cadre (*out-of-frame*)? Ce sont les gestes-signifiants, valables seulement par leur exécution (rigide) et pratiqués sans quelque référence au signifié sous-entendu, ou encore la latéralité comportementale exprimée ouvertement et traitée sans gêne, comme si elle s'avait pas eu lieu, ou enfin le détournement directement ludique d'une thématique sérieuse. Les comportements festifs n'oscillent-ils pas encore entre différents degrés de codification structurale et de brèche anti-structurale⁷³, en relation dialectique et directement proportionnelle? L'impact de la composante affective, l'expression d'une différenciation sociale, l'existence d'une pause rituelle, le surgissement d'un geste improvisé, le dérapage rituel, ... peuvent tout autant que le manque de réglementation rituelle ou la vulnérabilité aux évolutions contextuelles compromettre la stabilité du cadre festif.

Loin d'impliquer une production et une consommation strictes selon une logique du «faire voir»⁷⁴, la fête implique une incessante latéralité comportementale, tant des acteurs

⁷² Cf. GOFFMAN, E., *Frame Analysis*, op. cit., pp. 311-314. Cf. aussi pour la traduction des différents termes, HEINICH, N., A propos de «Frame Analysis», article à paraître dans *Actes de la recherche en sciences sociales*.

⁷³ Cf. RIVIERE, C., *Les liturgies politiques*, Paris, P. U. F., 1987, ch. VIII, *Genèse et dynamique des rituels politiques*.

⁷⁴ GREIMAS, A. J., *Sémiotique et sciences sociales*, op. cit., pp. 179-181.

que des spectateurs: la scène toujours prolongée dans les coulisses et pénétrée en quelque sorte par l'espace réservé aux spectateurs constitue une expression de la subtile confusion de l'interaction festive⁷⁵. Il est significatif de remarquer que R. Roussel, dans sa longue description du cortège carnavalesque à Nice, se plaît à insister sur les failles et imperfections des masques ou têtes de carton: du plâtre écaillé, une manche de domino relevée, une perruque déplacée, ... De même, un gros cylindre bleu, d'abord confondu avec le flacon du pharmacien, ne peut dissimuler, au fur et à mesure qu'il s'approche, une lucarne noire et une fenêtre permettant à l'acteur de se diriger⁷⁶. «C'est là, écrit M. Foucault, que se résume toute la nature ambiguë du masque»⁷⁷.

Elle permet non seulement à l'auteur de regarder, en particulier, l'impression qu'il fait sur les autres mais aussi à ces derniers de voir que c'est seulement un masque. «Cette minuscule béance, continue-t-il, par quoi le masque s'effondre, est en même temps ce qui l'offre pleinement au regard et le fonde dans son être véritable». C'est bien dans cette béance, fondement de l'ambiguïté du masque et de l'ensemble des comportements de la fête, que s'insère l'intervalle festif et la fluidité comportementale qu'il implique.

CONCLUSION

«C'est donc la fête!». Ce méta-message, évoquant le cadre festif, ne signifierait donc pas, comme le pense F.-A. Isambert, une «célébration» ou une «valorisation symbolique» ni n'impliquerait des comportements transgressifs,

⁷⁵ A la matière de l'analyse goffmanienne de l'interaction théâtrale dans *Frame Analysis* (pp. 124-155), une étude de l'interaction festive mérite d'être suggérée.

⁷⁶ ROUSSEL, R., *La Doublure*, op. cit., pp. 35-36.

⁷⁷ FOUCAULT, M., *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 152-153.

en rupture radicale avec ceux de la vie quotidienne. Ne pourrait-il pas plutôt être défini comme impliquant une «secondarisation métaphorique»? Le second terme désignerait le système signifiant de la fête en tant qu'il est articulé autour d'un surplus de signifiants interrompant la plénitude sémantique du message festif et mettant en disponibilité sa signification entre le sens et le non-sens. Quant au premier terme, il évoquerait non seulement la dépendance du cadre festif par rapport au quotidien, dont il détache une de ses expressions et la replace dans une autre situation mais aussi la conséquence de la nature métaphorique du système signifiant à travers la création d'un jeu perpétuel avec le message de la fête. L'intervalle festif se constitue ainsi en espace ambivalent créé par le décalage régulé entre l'affirmation et la négation de son message.

A l'instar du *trickster*, figure ethnologique typique située dans les interstices de la structure sociale, le «fêtard» exprime l'ambiguïté et la confusion des catégories habituelles en même temps qu'il suscite la «réflexion» sur les limites de celles-ci. Comme s'il manipulait toujours un cliquet assurant la dimension contradictoire de la fête, il prévient toute sortie du cadre festif par l'une ou l'autre de ses attitudes antithétiques. N'est-ce pas la transfiguration vestimentaire du «fêtard», plus ou moins importante, qui, une fois assurée, intègre celui-ci dans un au-delà du sérieux, réunit en lui-même divers attributs contraires ou contradictoires et stimule un ensemble de comportements ambigus qu'il imposera au contexte festif, assurant ainsi la régulation de celui-ci? Située entre l'affirmation et la négation, le sens et le non-sens, la fête participe d'une certaine négativité: non celle de Hegel impliquant une positivité régénérée, ni celle de Nietzsche ou Bataille, appréciée dans sa radicalité formelle mais une négativité toujours déjà entrelacée dans une positivité et maintenant entre l'une et l'autre un rapport dialogique.