

La fête religieuse avant le désenchantement

essai d'ethno-histoire

Marius ALLIOD *

La fête religieuse comme analyseur des transformations profondes que connaissent nos sociétés actuelles. C'est ce à quoi nous introduit cet essai : le désenchantement d'un monde sécularisé, l'économisme utilitaire, l'individualisme électif... font que notre quotidienneté n'est plus arriérée à ses fondements métasociaux. Ni ne baigne dans des consolations jubilatoires. Et la fête n'y est plus communion, lien social en dehors de l'espace de l'intime.

Maurice Gauchet dans "le désenchantement du monde" (1) donne une idée de ce que pouvait être, avant la proclamation de "la mort de Dieu", c'est-à-dire, avant sa disparition quasi-complète de la scène sociale, la cohésion et la saveur d'une société fondée sur la grammaire religieuse. Et il n'est pas besoin de faire appel à une entreprise méthodologiquement délicate de paléo-ethnologie, pour concevoir l'immensité des bénéfices sociaux qui trouvaient en régime de chrétienté, nos ancêtres, à postuler des fondements méta-sociaux pour l'ordre social à l'intérieur duquel ils vivaient et à les célébrer tout naturellement, les jours de fête.

Dans nos représentations purement séculières, sur un fond de perte de ce que pouvaient être le sel de la chrétienté, nous lui attribuons une sorte de "merveilleux" analogue à celui que nous aimons retrouver dans les contes de notre enfance. Il nous garantirait que notre voyage sur terre n'est pas sans destination, puisque la société laïcisée n'entend plus apporter de réponse à ce genre de questions.

Mais c'est la reprise de cette hypothèse de la perte irréversible d'un équilibre idéal, une sorte d'anti-fête généralisée, par une pluralité de chercheurs, à la charnière des XIXe et XXe siècles qui mérite de retenir notre attention. En effet, tous, à l'intérieur de la discipline dont ils se réclament, histoire, sociologie, linguistique, ont éprouvé le besoin de recourir à des constructions intellectuelles originales pour faire comprendre les retournements sévères qu'avaient subis les conceptions de l'homme et de la vie sociale, sous le coup

de l'avènement d'une société sans Dieu. Max Weber (2) emprunte aux théologiens protestants la notion célèbre de démythologisation (entmythologisierung), qui, de son vivant, se serait accélérée comme jamais auparavant et aurait transformé l'intelligibilité et les fondements de la morale collective. Durkheim, son contemporain pointe l'anomie de la nouvelle société démocratique, les menaces que fait peser le système libéral sur la cohésion sociale et sur les capacités régulatrices de l'espace public. Enfin, de Saussure montre que tout homme est un immigré dans sa propre langue, incapable de l'habiter selon la plénitude naturelle dont il se croyait dépositaire durant le XVIIe siècle (3).

Comme nous aurons à le faire apparaître, la signification même des gestes les plus ordinaires de la vie sociale, dont la fête fait partie, s'en trouvent métamorphosée.

Sous le coup de la sécularisation radicale dont elle a fait l'objet, la vie publique aurait perdu les dimensions festives et l'exaltation légendaire qui étaient enveloppées dans l'héritage de la chrétienté. Ainsi, dans un tel contexte, si rien n'interdit de penser que la religion, réduite à la sphère de la vie privée et des intimités, est encore capable d'inspirer un esprit de fête chez certains de nos contemporains, à certains jours, leur quotidienneté ne baigne plus dans les consolations jubilatoires de la religion révélée.

Il suffit pourtant de se reporter un peu plus de cent ans en arrière, juste après la mort des derniers témoins, pour découvrir qu'il n'en allait pas ainsi dans l'horizon institutionnel de notre pays. On sait par

* Sociologue, Enseignant.

exemple, même si le fait est largement oublié, que les séances du Parlement, ont commencé jusqu'en 1880, par le signe de croix, la prière des députés et l'invocation à l'Esprit Sain dont la fonction, analogue à celle de tout fête religieuse, était "de faire sans cesse toutes choses nouvelles", c'est-à-dire de réenchanter en permanence la face de la terre.

L'unisson communautaire

Moins de trente ans auparavant, en parcourant à la façon vagabonde de Maurice Agulhon (4), des récits d'archives, on est surpris de voir que certaines fêtes et solennités religieuses de caractère exceptionnel ou de plus haute fréquence, étaient données comme de véritables événements nationaux, pourvus de la haute densité dramatique qu'on prête à la fête. Il s'agissait de moments, vécus selon la presse de l'époque, dans une sorte d'ivresse et d'unisson communautaires qui sont aujourd'hui, platement rabattus, dans la chronique des banalités insignifiantes.

Ce climat de ferveur populaire à connotation festive dont nous aurions perdu le secret, serait imputable à une postulation générale de l'opinion ancienne consistant de façon implicite, à subordonner le politique au religieux.

Mais, pour élucider les fonctions sociales de la fête en régime de chrétienté, comme nous cherchons à le faire, il ne suffit pas de revisiter des fêtes et cérémonies religieuses typiques du XIXe siècle. Par ce qu'à bien des égards, ce siècle si proche de nous chronologiquement, et

cependant si lointain du point de vue de la mentalité et des institutions, avait déjà sonné le glas de la chrétienté. Il préfigurait l'avènement de ce qu'Emile Poulat (5) appelle "la post-chrétienté" que, pour ce qui nous intéresse ici, nous croyons devoir placer sous le signe de la désuétude des fêtes religieuses telles qu'elles faisaient, antérieurement, partie des coutumes. Car il serait stupide de laisser entendre qu'il n'y a plus actuellement de fêtes religieuses populaires, plus de rassemblements cérémoniels autour du Pape des Catholiques, plus de "scoops" d'obédience religieuse sur nos écrans. Ils ont perdu en revanche, sauf peut-être dans l'imaginaire d'une minorité de croyants, leur aptitude profonde à transfigurer nos occupations quotidiennes les plus ordinaires et à nous faire investir corps et biens, des réalités métasociales comme le salut inauguré sur terre, la venue probable mais non datée d'un monde réconcilié avec lui-même : un univers de foi et d'amour tourné vers l'apothéose de la fin des temps, intrinsèquement festif et enchanté, où il n'y aurait plus "qu'un seul troupeau et un seul pasteur", d'où personne ne pourrait être exclu c'est-à-dire dans la position de *tanquam non habens pastorem*.

Le figure de ce monde harmonieux devait ressembler, si dans les documents tombés entre nos mains, la légende n'a pas recouvert définitivement l'exactitude historique, à la situation enviable des pays Européens à la fin des Croisades, lorsque les Trinitaires de Félix de Valois avaient pour mission, "le rachat des captifs" ; non sans être entourés et protégés par les prières de femmes vouées à la contemplation, telle Dona Constanza fille du roi d'Espa-

gne, dont la fonction était de garantir devant Dieu, la faisabilité des entreprises masculines. Bref, une époque dont la geste croyante nous est devenue parfaitement étrangère, à la limite du pensable, qui aurait, selon la métaphore sidérale, plusieurs années-lumière de distance avec nos droits subjectifs et notre valorisation de l'émancipation individuelle. La vie sociale n'y était aucunement repliée sur l'espace privé, elle avait, comme cela émerge du texte poétique, les allures d'une fête quasi-perpétuelle. Elle consistait, pour faire allusion à un récit d'ethno-histoire en un ultime pèlerinage avant sa mort que devait accomplir tout chrétien pour être arraché à la malédiction de la terre des Maures et gagner sa sépulture, en pays chrétien, près de son clocher, dans le havre béatitude, promis à ceux qui avaient été baptisés en Jésus-Christ.

En référence à l'imagerie chrétienne, il était si naturel de s'y associer que toute la population locale emboîtait spontanément le pas derrière cette procession interminable, ponctuée d'heures en heures par des prières, des litanies et des célébrations. Le versement des aumônes quant à lui, rehaussait la grandeur de cette longue chaîne de rescapés qui, avec tous les témoins présents, chantait d'un seul coeur, son action de grâce à l'auguste Trinité.

Rien ne manquait pour qu'il y ait "fête" : la visibilité du spectacle, sa ritualité cérémonielle, l'invocation des figures dignes d'adoration ou de révérence culturelles, la manipulation de fortes sommes d'argent sous le signe du sacré, au bénéfice des réputés "pauvres", l'intronisation de chapelles somptuaires dédiées à l'infinie miséricorde des trois personnes divines, la rupture du temps ordinaire au cours d'une marche spectaculaire qui tenait tout à la fois de la migration, du pèlerinage et de l'arrivée triomphale d'un cortège de dignitaires. Enfin, étaient offerts des banquets en l'honneur des rachetés, qui venaient prolonger, depuis sa fondation, le sacrifice eucharistique de la communauté d'accueil (6).

La part maudite

Mais l'insistance à montrer la dimension sotériologique de la fête, sa capacité à réaliser liturgiquement une théâtralisation



“du salut” ne doit pas laisser dans l’ombre sa face cachée, entre autres pour reprendre les termes de Georges Bataille, celle qui sert à “l’écoulement de la part maudite”(7). Il voulait dire la richesse accumulée qui ne trouvait pas à s’employer dans la reconduction des dépenses ordinaires qu’une société consent pour son entretien et sa réparation. Ce capital dont chaque producteur est dépossédé par le mécanisme d’exploitation de la force du travail, cette plus-value extorquée, cumulée parfois sur plusieurs générations, se trouvaient en quelque sorte gelés dans les mains des différents pouvoirs qui sévissaient dans ce que différents auteurs ont appelé la chrétienté formellement entendue, la société sociologiquement chrétienne.

Il arrivait ainsi que des gens d’Eglise comme Félix de Valois et Dona Constanza rencontrés plus haut, faisant partie par leur généalogie de la haute noblesse, se trouvent à la tête de fortunes considérables. Ils l’utilisaient entre autres, pour donner des fêtes somptueuses qui coïncidaient le plus souvent avec le calendrier des fêtes religieuses. Plus la munificence du personnage était grande, plus il emportait l’adhésion des gens qui lui était soumis et qui, en général, entretenaient avec lui, une relation captive. Rien finalement, ne devait limiter la dépense, car c’eut été porter ombrage au prestige et au mérite du donateur. L’utilisation en pure perte de sommes d’argent importantes n’appelaient, semble-t-il, aucune objection ni aucune réticence dans l’opinion. Le bien ainsi dilapidé était la propriété de celui qui donnait la fête et il était normal, dans la mentalité de l’époque, comme “le Maître du domaine” en donne l’exemple dans l’évangile de Matthieu, de faire ce qu’il voulait de ses richesses. Le chef d’accusation “d’abus de biens sociaux” qui a conduit en prison, ces temps derniers, des hommes politiques notoires, n’avait pas cours sous le régime de chrétienté.

Désormais, si on suit l’enquête toujours actuelle de François Isambert, la fête n’est plus donnée aux pauvres par les puissants de ce monde, c’est “ce que se paye” le Français moyen, lorsqu’il veut, selon l’expression d’usage pointée par les

enquêteurs, “marquer le coup” (8). Il s’agit d’un renversement de perspectives qui rend absolument incomparables les fêtes de la chrétienté et de la post-chrétienté. Si on préfère, dans une population globalement soumise aux impératifs de la gestion raisonnable de ses richesses qui, sous peine de poursuites judiciaires, est tenue de rendre des comptes détaillés et minutieux sur ses revenus, aux contrôleurs et administrateurs du Trésor public, l’aubaine de la fête ne saurait plus être accueillie comme cela était naturel lorsqu’on avait à faire aux largesses inopinées et arbitraires des dépensiers patentés de la Providence divine.

En quelque sorte, le surplus de richesse dégagé par la productivité croissante du travail, ne peut plus être affecté à la jouissance festive s’il est potentiellement absorbé par les assurances sociales, la protection des biens et des personnes.

En termes de morale publique, le nouveau dieu consensuel qui veille au respect des droits de l’homme, ne peut plus accepter le gaspillage de la fête ni les entorses qu’elle entraînait, en régime de chrétienté, à la gestion prévisionnelle rigoureuse qu’impose maintenant, au nom de la loi, le législateur libéral que nous nous sommes donnés. Il reste seulement à chacun, comme le prévoyait Tocqueville, dans la société égalitaire, un peu d’argent de po-



che laissé par la redistribution pour faire la fête du jour anniversaire de son proche ou offrir ses cadeaux de Noël.

Mais, pour ne pas annexer exagérément la fête aux questions de finances, il convient peut-être d’élargir l’horizon de notre voyage en chrétienté et d’ouvrir,

avant de finir, quelques avenues mal explorées du territoire festif et de son cadastre subtil.

La fête “dépossédée”

Nous sommes aux environs de six heures du soir, à la prison Saint Joseph à Lyon, en 1859. Un prêtre lyonnais rendu célèbre par le voyage du pape dans cette ville en 1986, le Père Chevrier (9) vient d’exorciser de mains de maître, avec le concours de son ami, l’abbé Boulachon, aumônier de l’établissement, un détenu, possédé du démon, qui souffrait de crises à ce point violentes, qu’il fallait attacher le malheureux pour en venir à bout. A peine le calme est-il revenu, qu’on conduit à la chapelle, devant toute l’assemblée, celui que l’exorcisme venait de remettre en possession de ses moyens. Les deux prêtres entonnent le *Te Deum laudamus* aussitôt repris par l’assistance. Selon les annales légendaires de l’institution, une atmosphère de fête s’empare de tous ceux qui vivaient à l’intérieur de ses murs. Une invocation unanime les traverse : la miséricorde divine s’est manifestée parmi nous, elle a soudé entre nous des liens de fraternité qui, sans que rien ne soit enlevé à leur tragique, nous réjouissent au plus intime de nous-mêmes.

Elle a ôté du milieu de nous la dangerosité insupportable de celui dont nous partageons la condition d’infortune et avec qui nous sommes obligés de vivre.

Mais on ne retrouvera jamais les mêmes accents de sincérité et d’enthousiasme depuis que tout un champ de dangerosité a été proprement évacué sous le coup de l’orthopédisation triomphante qu’a permis le développement des sciences humaines.

Quant à la fête, il est bien évident qu’elle n’a plus lieu d’être pour conjurer une quelconque dangerosité sociale. Le *Te Deum* retentissant n’a plus à monter du repaire des captifs. Il suffit, dans l’atmosphère feutrée d’une clinique trois étoiles dépouillée des crucifix qui auréolaient ses cloisons, d’administrer à notre voisin de cellule insupportable, des

analgésiants et des euphorisants qui font cesser ses grimaces en même temps qu'ils contribuent à le déresponsabiliser des nuisances qu'il nous a fait encourir. Des thérapeutes bienveillants se sont substitués aux prêtres que les communautés chrétiennes d'autrefois faisaient surgir du milieu de leurs rangs. Bardés d'une haute compétence clinique et émargeant au prix de journée du marché de l'orthopédie, la mission traditionnelle dévolue aux rassembleurs de la communauté croyante

maculée conception est poignardé au pied de l'autel, par un fanatique criant "à bas les déesses", ceci voulant dire que "les déesses" ne fassent pas l'objet d'un nouveau culte qui viendrait faire obstacle à l'intégrité de la religion.

Entre la célébration qui purifie en même temps qu'elle répand la paix dans le collectif rassemblé autour de l'autel et la souillure du meurtre, se trouve ramassé tout l'espace tragique de la fête religieuse.

En l'absence d'utopies mobilisatrices, la tentation est grande de vouloir ramener sur la scène sociale, les saveurs des croyances méta-sociales.

d'hier d'ouvrir l'immense fête des retrouvailles entre l'humain et le divin, entre ce qui vient du ciel et ce qui vient de la terre, leur importe peu.

Fête et lien social

Mais reprenons sous une forme plus dépouillée les quelques figures de la fête que nous avons convoquées de façon à ressaisir sa contribution à l'harmonie des représentations qui ne sont rien moins que le soubassement du lien social entre les membres d'une société. La fête qui tourne mal, comme dans la tragédie du retour d'Hercule au théâtre grec, nous fait connaître la fragilité de l'harmonie à l'intérieur de la cité. De même qu'un accès de jalousie avait suffi pour faire d'Hercule sauveur de la cité par ses exploits, un meurtrier, de même les bénédictions attendues de la fête en l'honneur de la Vierge tournent en catastrophe et en rivalités sans fin, dans le Paris de 1854. Un exemple légèrement insolite et théâtral, mais très illustratif de la mise en fête permanente du politique par sa subordination au religieux, peut nous éclairer. Il s'agit de l'anecdote célèbre de Saint Etienne du Mont à Paris, au matin du 8 Décembre 1854 : Mgr Sibour, pendant qu'il célébrait, dans une ambiance hautement fervente et pour la première fois, à l'occasion de la récente promulgation du dogme papal, la fête de l'Im-

Une sorte de ligne de crête où se séparent quasi imperceptiblement la fête et le crime.

Mais le trouble fête, que ce soit un héros comme Hercule ou un agitateur névrosé comme Verger n'est pas n'importe qui. Il se trouve chargé dans sa personne des élans les plus généreux de la vie collective et des perversions du complot où le théâtre grec nous a appris à voir le prélude de la guerre civile qui est sans doute, la figure antithétique la plus radicale de la fête, son double inversé.

Cependant, la fête ne mesure pas seulement l'harmonie ou le trouble à l'échelle d'un rassemblement massif de personnes entre lesquelles il n'y a pas d'interactions quotidiennes et de vie concrète partagée. Elle est le ciment de la communauté restreinte au prise avec la consolidation jamais achevée des liens qui s'y nouent entre des sujets en chair et en os. Et on peut avancer l'idée que quelle que soit son échelle quantitative, la fête est de l'ordre de la communion : communion idéologique d'une fête nationale, si les nationalistes ne la font pas tourner mal ; communion dans la proximité lorsque les co-religieux célèbres par la fête du pain et du vin, les liens de fraternité qui les unissent.

Mais au risque de simplifier le diagnostic porté par F.A. Isambert, il y a plusieurs années, nous percevons que la mort

des idéologies est aussi la mort de la fête. En effet, si la cité des hommes ne marche vers aucune fin de l'histoire, aucune eschatologie, si l'idée même de progrès survenue au moment des Lumières a fait faillite, quelle destination vraisemblable peut-on encore assigner à la fête ?

En l'absence d'utopies mobilisatrices, la tentation est grande de vouloir ramener sur la scène sociale, les saveurs des croyances méta-sociales et les images réconfortantes d'un royaume à venir. Celui que, nous l'avons vu, la chrétienté avait magnifiquement réussi à maintenir par fêtes interposées.

Quant aux fêtes plus ou moins sécurisées que nous célébrons dans l'intimité avec nos amis et nos proches en marquant le coup par la créativité culinaire, l'esthétique musicale, la délicatesse de notre habitat, elles n'ont jamais connu une telle prospérité. Elles ont un impact puissant sur la dimension élective du lien social, lui apportant une sorte de sacralisation tout à fait souhaitable. Mais elles ne contribuent pas autant à la construction de voisinages moins grimaçants là où le déficit est irréversible ; entre quartiers privilégiés et banlieues, entre ceux qui jouissent des bénéfices de leur travail et ceux qu'on dit exclus, comme si, entre ceux-là, la fête ne pouvait plus signifier l'espoir de casser les murs qui les séparent et les tensions qui les divisent.

- (1) Maurice Gauchet, *Le désenchantement du monde*, NRF, 1985
- (2) Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964
- (3) Marcel Fournier, Marcel Mauss, Fayard 1994.
- (4) Maurice Agulhon, *L'histoire vagabonde*, NRF, 1988
- (5) Emile Poulat est considéré comme un des interprètes les plus autorisés des Archives de la sociologie et histoire des religions, dont il fut directeur. Le terme de Post-chrétienté est précisément le titre de sa dernière publication.
- (6) Pour un inventaire des critères de la fête plus complet que celui que nous donnons, voir les travaux de Roger Caillois.
- (7) Voir l'essai de Georges Bataille, *La Part Maudite*.
- (8) Voir recension de l'étude de F.A. Isambert, in *Bulletin d'Archives d'histoire des religions* 1980. Voir également la thèse d'Agnès Villadary à la bibliothèque de l'EPHE, 1967.
- (9) Se reporter à l'opuscule de Marius Alliod et Jacques Desigaux, un fondateur d'action sociale, Antoine Chevrier, édition Bayard 1992.