Zeitschrift: Cahiers du Musée gruérien
Herausgeber: Société des Amis du Musée gruérien
Band: 1 (1997)

Artikel: Entre tragique et ludique : d'où vient la fête?
Autor: Bugnard, Pierre-Philippe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1048263

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Né à Lausanne en 1949, **Pierre-Philippe Bugnard** *est originaire de Charmey. Après des études aux Universités de Fribourg et de Paris I, il a publié en 1983 «Le machiavélisme de village», sa thèse de doctorat sur les paysans contre le socialisme d'État à la Belle Époque. Il est actuellement lecteur à l'Université de Fribourg où il enseigne l'histoire des pratiques scolaires et la didactique de l'histoire.*

ENTRE TRAGIQUE ET LUDIQUE D'OÙ VIENT LA FÊTE?

Les années soixante ont marqué le grand retour de la fête comme objet d'étude, tant chez les historiens que chez les sociologues, l'archive suppléant pour les premiers l'observation directe privilégiée par les seconds. Bien entendu, ni la fête n'a disparu, ni ses retours ne la restitueront telle qu'on peut la regretter. Multiples - c'est-à-dire tragique, cérémonial, ludique...- , changeants, et c'est bien ce que ce cahier voudrait illustrer pour le petit coin de pays d'où il est rédigé, mais que sont donc devenus les caractères originels de la fête, en particulier gruérienne?

L'historien des mentalités Michel Vovelle fait observer que ce regain d'intérêt pour la fête est apparu au moment précis où la sensibilité collective éprouvait le besoin de redécouvrir la mort![1] La fête n'est-elle pas négation de la mort, en même temps qu'elle peut aller jusqu'à la porter? En effet, au-delà des célébrations religieuses et civiques que les deux ou trois derniers siècles nous ont fabriquées, la fête était d'abord un lieu et un moment de subversion, une anti-fête donc, un grand carnaval où le glissement de la foire au massacre pouvait même, exceptionnellement, survenir! Deux grands livres d'histoire me serviront à illustrer cette dimension tragique de la fête en Occident, pour commencer.

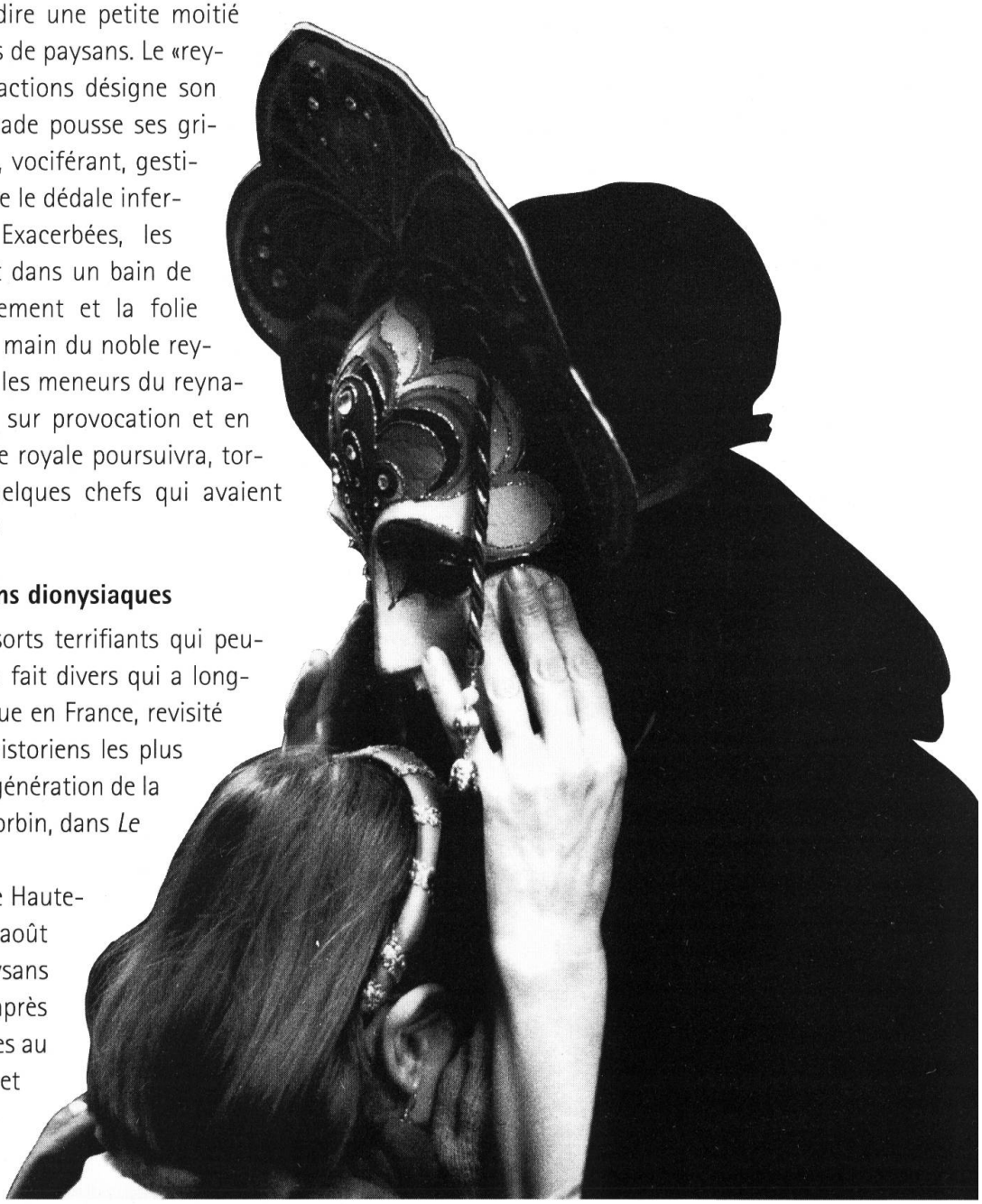
Massacre au carnaval

Héritier des saturnales antiques où pendant trois jours riches et pauvres communient au solstice d'hiver dans la licence la plus débridée, repoussé par Noël à l'avant-carême, le carnaval exerce à l'origine une fonction de soupape chargée d'enrayer l'explosion sociale en l'autorisant brièvement: jonchées de fumier pour les mauvaises filles, promenades à dos d'âne pour les maris cocus, charivaris pour les remariages mal assortis..., ce temps bref du monde à l'envers sert surtout à moquer les puissants qui préfèrent s'éclipser, abandonnant peu à peu la fête grasse au menu peuple. Au XIXe siècle,

1 VOVELLE, Michel: *Le détour par l'histoire dans la redécouverte de la fête,* in «Idéologies et mentalités», Paris, 1982.

les notables ont définitivement délaissé l'agitation débridée de la rue pour gagner les cercles policés du théâtre, du salon et du bal.

Mais ils se sont aussi servis de la grande confusion du carnaval, comme par exemple à Romans dans le Midi, en 1580, pour liquider ces gens de peu que la fête enhardit à revendiquer en armes. L'historien Emmanuel Le Roy Ladurie est parti de la société pour tenter de démonter les ressorts cachés de cette terrible «fête d'hiver». Dans la cité, un mince gratin d'aristocrates au petit pied fait bloc avec un groupe de boutiquiers aisés contre ceux qu'ils présurent et harcèlent: tous les autres, c'est-à-dire une petite moitié d'artisans et un gros tiers de paysans. Le «reynage» de chacune des factions désigne son roi burlesque. La mascarade pousse ses grimés de farine et de suie, vociférant, gesticulant, à arpenter en furie le dédale infernal des coupe-gorge. Exacerbées, les haines de clans finissent dans un bain de sang sous le travestissement et la folie baroque: les hommes de main du noble reynage du coq massacrent les meneurs du reynage plébéien du mouton, sur provocation et en toute impunité. La justice royale poursuivra, torturera et pendra les quelques chefs qui avaient échappé à la répression.[2]



Recréé au XXe siècle, le carnaval de Venise a détourné le masque de son rôle original: de moyen magique d'action – on revêt les apparences de ce qu'on veut obtenir –, il devient moyen d'intriguer dans l'anonymat.

La libération des pulsions dionysiaques

Second exemple des ressorts terrifiants qui peuvent surgir de la fête, un fait divers qui a longtemps défrayé la chronique en France, revisité récemment par un des historiens les plus audacieux de la dernière génération de la nouvelle histoire: Alain Corbin, dans *Le Village des cannibales*.[3]

Sur le foirail du village de Hautefaye (Périgord), le 16 août 1870, une foule de paysans brûlent un jeune noble après un supplice de deux heures au cours duquel il est battu et écorché comme une bête. Là, contrairement au massacre de Romans,

Jusqu'au XIXe siècle la fonction sacrée de la fête pouvait glisser aux plus cruels rituels d'exorcisme, qu'on croyait à jamais enfouis. Une histoire que la plupart des historiens ont jusqu'ici vidée de son âpreté, selon Alain Corbin. L'auteur du *Village des cannibales* montre qu'en fait, tout au long du XIXe siècle, la mission que l'Etat s'est assignée de civiliser la sauvagerie des classes «dangereuses» a fait alterner exaltation des martyrs de la liberté et exécutions capitales, pour réprimer, mais aussi exorciser la peur du monstre. Tels sont les effets du décalage entre ce qui est encore sacré pour les paysans et ne l'est plus pour la bourgeoisie qui tient l'Etat.

ce sont les gueux qui passent au crime dans l'excitation de la fête foraine. Au moment précis où la France de Napoléon III essuie ses premiers revers face aux Prussiens, on assimile l'innocente victime à un dangereux ennemi de l'ordre: noble, donc légitimiste (pour les Bourbons), donc contre l'Empereur, donc pour les Prussiens!

Ces «braves gens», Corbin postule qu'ils sont comme mortifiés par l'invasion étrangère menaçant leur empereur de destitution et leur village d'incendie. Soudain, entre eux, dans l'environnement festif de la foire, loin de la civilisation, ils retrouvent une identité qu'ils sentent perdue. La fête conduit leur imaginaire à l'engrenage fatal, l'effet de groupe aidant. Alors resurgissent les vieilles pulsions dionysiaques du supplice infligé en commun, dans la liesse du massacre. Une victime qu'il faut faire souffrir - la souffrance transcende et rachète – avant d'immoler, encore à moitié vive, sur un feu allumé par la jeunesse, comme à la fête de la Saint-Jean toute proche. On se croit légitimé à faire justice puisqu'il s'agit de purifier la France d'un ennemi sacrilège à son Empereur-Dieu: les massacreurs comptent sur une récompense!

Mais c'est que la civilisation a avancé: la notion de sacrilège oubliée, le rituel de Hautefaye se retrouve relégué au rayon de la pire horreur. La justice, afin d'exorciser la peur qu'éprouve alors la classe dominante face à l'horrible boucherie perpétrée par ces «brutes de paysans cannibales» qui ont «rôti un Prussien comme un cochon» – la rumeur avait couru qu'on voulut le manger – en fait guillotiner quatre et en condamne vingt autres à la réclusion. Ils passent aussitôt pour des martyrs dans la population de la région qui ne comprend pas qu'on s'en prenne aux défenseurs d'un ordre sacré.

Etymologie et fonction sacrée

Hormis ce tragique longtemps sous-jacent, quelle acception prend la fête? L'étymologie nous rappelle ce que le terme a d'essentiel: ellipse de *festa dies*, il signifie bien qu'on a d'abord à faire à un moment, une occasion, un «jour». Mais pas un jour ordinaire! Les plus grands sociologues, tel le Français Emile Durkheim, l'ont enseigné: la fête est l'élément primordial de la vie en société mettant en contact tous ceux qui ordinairement vaquent à leurs occupations quotidiennes, chacun de son côté, les rassemblant massivement dans l'exaltation, la ripaille, le chant, le jeu, la danse... au «jour de fête».[4]

Bien entendu, pour la psychanalyse, c'était un sujet rêvé! De son côté, Freud a montré comment la fête réussit à révéler la transgression: violation solennelle d'un inter-

2 LE ROY LADURIE, Emmanuel: *Le carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, Paris, 1979.

3 CORBIN, Alain: *Le village des cannibales*, Paris, 1990.

4 DURKHEIM, Emile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, rééd. 1930.

dit, elle devient alors un excès permis.[5] Mais on vient de voir que cette fonction sacrée porte en germe sa propre contradiction: la solennité festive peut en effet muer le jour de réjouissance en jour d'amertume, voire en jour de liesse subversive débouchant sur la cruauté.

Fête commémorative

Quelles que soient les pulsions qui l'animent, en principe, la fête pousse au consensus, à l'adoption d'un état d'âme commun au moins pour le temps qu'elle dure. Avec une autre ambition, aussi, qui est d'inscrire durablement dans les esprits la chose fêtée afin d'en faire un réel élément d'identité: telle est sa fonction sociale universelle et qui a sa part d'utopie dans l'idéal poursuivi de faire communier une communauté dans l'unanimité.

Toute fête utile est donc cyclique, en principe annuelle, avec un éclat particulier aux périodes symboliques, les jubilés, et joyeuse, moment de réjouissance, de pause reconstituante: une commémoration roborative! Mais l'historienne de la fête révolutionnaire Mona Ozouf l'a dit avec un sens consommé de la formule: «la commémoration est une conjuration». Sa finalité est conservatrice: dans la répétition qu'elle impose, elle efface toute idée de nouveauté.[6] Elle s'incarne en effet dans un temps mythique que vient renforcer sa périodicité: en se répétant, la fête donne l'illusion de l'éternité; elle remémore un âge d'or, fonction utopique; elle ravive une jeunesse passée, fonction régénératrice.[7]

Qu'elle soit de caractère politique ou religieux, ou les deux à la fois, la frontière n'est jamais franche, qu'elle revête un aspect plus proprement ludique, la fête publique se situe bien à la charnière de la cérémonie et du divertissement, du solennel et de la réjouissance.

Fête politique

Idéalement, c'est à elle de célébrer le consensus démocratique qui réside dans l'acceptation par la minorité de la loi de la majorité. Chaque scrutin est une victoire sur la tyrannie, une fête communautaire. Mais à mesure que la démocratie s'éloigne du moment où elle a triomphé des régimes contraires et que l'élévation des conditions matérielles s'emploie à distraire le citoyen, le sens de la fête politique s'estompe. Le désenchantement guette. Du moins le ressent-on ainsi. Le dernier livre savant, en français, sur ce thème d'époque l'atteste: l'historien Olivier Ihl montre comment la fête républicaine[8] en France, a troqué son enthousiasme communicatif originel – sous la forme des cortèges, des banquets ou des bals villageois de la IIIe République – contre d'insignifiantes kermesses

5 FREUD, Sigmund: *Totem et tabou* (*Totem und Tabu*, 1912), Paris, 1924.

6 OZOUF, Mona: *La fête sous la Révolution française*, in «Faire de l'histoire III. Nouveaux objets», Paris, 1974.

7 DUMEZIL, Georges: *Temps et mythe*, in «Recherches philosophiques», t. V, 1935-1936.

8 IHL, Olivier: *La Fête républicaine*, Paris, 1996.

9 BUGNARD, Pierre-Philippe: *Les banquets*; *Les affaires de la danse*, in «Le machiavélisme de village», Lausanne, 1983, pp. 112 ss, 154 ss.

10 MAIELLO, Francesco: *Histoire du calendrier. De la liturgie à l'agenda*, Paris, 1996.

22 septembre 1900: 21000 maires français festoient à l'invitation du président Loubet, en clôture de l'Exposition Universelle de Paris. C'est donc un banquet gigantesque qui inscrit l'attachement à la IIIe République dans la convivialité de la fête politique, le jour anniversaire de la proclamation de la Ire République de 1792.
AGULHON, Maurice: *La République*, Histoire de France Hachette, Paris 1990, p.112.

locales ou de grands spectacles propices à la médiatisation.

En Gruyère aussi, tant que la démocratie reste représentative, les partis préparent les élections par un grand banquet. C'est que le système majoritaire par arrondissements pousse à l'embrigadement de chaque électeur pour maintenir ou renverser le gouvernement élu par le parlement. Les dissensions politiques s'exacerbent autour des ponts de danse de la bénichon: fréquentations amoureuses et réjouissances paillardes du retour de l'alpe baignent dans le climat du «travail électoral» les années où la «vogue générale» coïncide avec les élections générales.[9]

Fête religieuse

La récente *Histoire du calendrier* de l'Italien Francesco Maiello[10] vient nous le rappeler: jusqu'à la révolution industrielle, seule la lune et les fêtes religieuses permettent de se situer dans le temps annuel rythmé par le soleil. Le comput – calcul savant de la date des fêtes mobiles, en fonction de la course du soleil – est alors tenu pour un art libéral, c'est-à-dire une discipline noble, égale aux plus réputées.

Autour du calendrier liturgique scandant l'année au rythme des fêtes religieuses, l'église ne ménage

aucun effort pour brider les pratiques festives spontanées, les canaliser, les réduire à sa merci d'autorité tutélaire: fêtes liturgiques (Noël, les Rois, Pâques); fêtes patronales des paroisses, des métiers, des associations; fêtes votives, dédicaces; événements saisonniers marqués par une fête de saint, fêtes des saints eux-mêmes; messes, processions, célébrations... il s'agit de repousser la moindre velléité païenne, de la fondre dans une liturgie canonique.

En Gruyère, à la fin du XVIIIe siècle, avec les dimanches, cela fait 155 jours chômés que beaucoup préfèrent passer au cabaret plutôt qu'à l'église. L'historienne gruérienne Marcelle Despond a mené à la fin des années 1930 une enquête montrant comment l'appétit de réjouissance se heurte au dessein du clergé de christianiser ce que les rituels festifs gardent encore de profane.[11] Pour un peu trop de cabarets à l'occasion du Jeu séculaire des Rois – où chacun des trois ordres est joué par un roi –, ainsi qu'une innocente coraule dansée par quelques braves filles, le curé de la ville de Gruyères fulmine du haut de la chaire. Alertés, Leurs Excellences et l'Evêque soutiennent le ministre du culte. Le jeu est finalement supprimé, à l'instar des représentations analogues de Bulle, Romont ou Châtel-Saint-Denis.[12] Le roi du peuple ferait-il ombrage aux rois du clergé et du patriciat? Toujours est-il que la rébellion qui commence à gronder trouve là un prétexte supplémentaire.

Le XIXe siècle poursuit l'œuvre de réglementation visant à brider le paillard. Les dédicaces (fêtes patronales) n'engendreraient que danse et débauche – c'est-à-dire scandale, pour l'église –, ainsi que rixe et «batterie» – c'est-à-dire subversion, pour l'autorité. De la loi de 1804 à celle de 1888, avec un adoucissement sous le régime radical des années 1850, tout est donc fait pour limiter dans le temps et dans l'espace les occasions de «vogue». A la fin du siècle, le pèlerinage cantonal à Notre-Dame des Marches (Broc) accapare le mardi de bénichon. Mais on lira plus loin comment la grande célébration triomphale des guérisons miraculeuses tourne au meeting électoral devant 5000 fidèles: le danger de renversement que fait courir le système majoritaire au gouvernement catholique, pousse l'opposition à récupérer les fêtes religieuses de masse, en collaboration avec le clergé.[13]

Fête ludique

Après ce qui vient d'être dit, associer «fête» à «ludique» n'a plus rien de paradoxal dans la mesure où pour assouvir son besoin d'ordre, le pouvoir cherche sans cesse à transformer la fête spontanée en cérémonie. Pourtant, l'essence de l'homme, comme peuple et comme individu, réside dans cette attente

Dès les réformes protestantes et catholiques, il s'agit de lutter contre le divertissement, réputé «païen». L'Eglise prête son concours à l'Etat absolutiste pour enfermer des pays entiers dans une discipline rigoriste. Jean Delumeau parle d'une «entreprise folle et absurde». En France, les autorités épiscopales interdisent ou contrôlent les danses du feu de la Saint-Jean, les bals publics, les banquets de Noël, et surtout les «reynages» parodiant effrontément l'autorité religieuse ou civile. Le conformisme et l'hypocrisie restent les seules attitudes possibles dans l'attente du jour où la discipline se relâche.

(DELUMEAU, Jean: *Le Christianisme va-t-il mourir?* Paris 1977, p. 65.)

11 DESPOND, Marcelle: *Jeux et Danses à Gruyères au temps de Dom Antoine Castella (1707-1788)*, in «Annales Fribourgeoises», 1938, pp. 129-140.

12 KING, Norbert; DE REYFF, Simone: *Le Discours pour le Jour des Roys de Gruyères*, in «Trois Jeux des Rois (XVIe-XVIIe siècle)», Fribourg, 1985, pp. 165 ss.

13 BUGNARD, Pierre-Philippe: *Le pèlerinage cantonal des Marches*, in «Le machiavélisme de village» *op. cit.*, pp. 159 ss; *Miracle!*, in «Broc, village de Gruyère», Sierre, 1987, pp. 131 ss.

créatrice du jeu qu'a dépeint le grand historien hollandais Johan Huizinga dans le plus beau livre jamais écrit sur le jeu, dont la fête peut être perçue comme une expression sociale: *Homo ludens.*[14]

La tentation de la fête ludique atteste une volonté de dépassement de la condition quotidienne pour marquer les étapes cruciales de la vie sociale dans le jeu gratuit, la réjouissance et le plaisir, une propension à déborder l'austérité de la fête officielle. Mais c'est un trait du Gruérien, a-t-on dit, de jouer d'ironie ou d'esprit face à tout ce qui prend de près ou de loin allure cérémoniale? Un esprit incarné ici dans la chanson, la danse, la poésie, le pamphlet, les arts plastiques, le discours, la foire, la cuisine... dans la fête sous toutes ses formes, par tout ce qui peut servir de support à traduire une joie, mais aussi une fronde, réelle ou imaginaire, puisque le vieux Comté n'a pas la même histoire ni la même économie que les anciennes et basses terres du canton qui commandent la sujétion des bailliages.

Vue de l'ordre, la fête prend vite une allure de contre-fête s'incarnant dans la résistance déjà évoquée à une officialité morale avant tout bourgeoise, c'est-à-dire émanant de la ville où réside le pouvoir. Le phénomène a été souvent relevé, à l'instar de l'écrivain Léon Savary soulignant a contrario que les bourgeois de Fribourg «n'ont pas la causticité enjouée du Gruérien».[15] Aujourd'hui, aucun trait de cet ordre ne distingue plus vraiment les petites provinces du canton, sinon dans la mémoire d'une identité traditionnelle devenue objet d'histoire.

Mutations et invariants de la fête gruérienne

Resté longtemps sous un contrôle relatif du curé, le carnaval subit en outre, en Gruyère, la rude concurrence de la bénichon dont on lira plus loin les effets de la danse et de l'art culinaire sur la sociabilité. Transférée à l'automne, sauf à Broc où le village sinistré par le grand incendie de 1890 persiste à faire la bénichon à carnaval par crainte d'une double dépense, elle libère mieux encore les passions festives dans un pays d'économie herbagère où la grande transhumance de la désalpe marque la fin du cycle des activités. Mais le carnaval s'incarne aussi, dès la fin du XIXe, dans l'almanach pamphlétaire de Victor Tissot qui renouvelle la tradition du fou du prince: Chalamala «fustigeant en riant». La République chrétienne en prend pour son grade tandis que le rédacteur de la feuille subversive essuie en rétorsion la vilenie de l'ordre brocardé. Cette forme littéraire de charivari où l'on raille à visage découvert n'est plus celle des journaux de carnaval d'aujourd'hui qui ont repris en Gruyère le flambeau de la dérision en opérant sous couvert de l'anonymat. Les autres fonctions originelles du carnaval urbain ont également dispa-

Pour la Gruyère, la tradition rapporte le souvenir de maintes occasions de fêtes pastorales disparues. Parmi les plus connues, les fêtes alpestres: à Sazième (Châteaux-d'Œx/L'Etivaz), où ne dédaignaient pas monter les comtes eux-mêmes pour lutter contre leurs armaillis, selon la légende[16], ainsi qu'au Jeu-de-Quilles (Charmey/Gros-Mont), où baillis fribourgeois et bernois s'embrassaient tous les cinq ans, en signe de confraternité helvétique. Ce jour de vérification des bornes était devenu une occasion de fête champêtre dont les excès ont semble-t-il conduit à sa suppression, à la fin du XVIIIe siècle.[17]

14 HUIZINGA, Johan: *Homo ludens: essai sur la fonction sociale du jeu*, 1938 (Paris, 1951/1988 pour la version en français).

15 SAVARY, Léon: *Fribourg*, in «Les Cahiers romands», Tours 3/1929, p. 28.

16 BUGNARD, Pierre-Philippe: *Le Konto de Grevire. Une coraule à travers les âges*, in «Annales fribourgeoises», 1979/1980, pp. 115-154.

17 KUENLIN, François: *Dictionnaire géographique, statistique et historique du canton de Fribourg*, 1832, IIe partie, p. 36.

ru, où pour purger les tensions chacun avançait en acteur masqué, non simplement en lecteur d'une caricature ou en spectateur d'un cortège. La fête est devenue spectacle.

Ces mutations posent la question des «invariants», selon le mot de Michel Vovelle. En effet, comment adapter les structures traditionnelles de la fête, ses «formes obstinées», aux changement sociaux? On sait que la fête s'est banalisée dans la pratique sportive, les parcs d'attractions, les défilés ou les jeux télévisés. Elle parvient aussi à se renouveler dans une sociabilité mêlée de folklore, de carnaval, d'art populaire, de performance..., avec un spectacle, certes, et donc des spectateurs. Ainsi, dans la course des «charrettes de Charmey», lors de la grande désalpe de la Jogne, pour ne citer qu'un seul cas gruérien: une bénichon d'un type nouveau, synonyme d'un art de la fête qui a retrouvé une spontanéité, comme avant le grand cycle de la mise au pas cléricale et bourgeoise.

La Gruyère a même gardé quelques invariants festifs capables d'attirer la grande foule des demi-citadins poursuivant leurs racines. La poya, célébration d'un folklore sans guillemets parce que correspondant à un art de vivre encore cultivé, glorifié par trois panthéons: le Ranz des vaches, la Poya d'Estavannens et la Fête des vignerons de Vevey. La coraule, ronde chantée qui va grossissant de village en village, célébrée par tous les poètes de la Gruyère, et dont la légende dorée de l'idylle sociale est aujourd'hui rejointe par l'histoire avec la grande «coquille» du début de l'été 1997!

On le voit déjà, quelle que soit l'époque, la fête gruérienne réussit toujours à fabriquer les formes que réclament de nouveaux imaginaires.

Défilé des «charrettes de Charmey», dans les années 1990. Sur les invariants «ryndia» (désalpe) et «charrette de Charmey» (sorte de luge à roues arrière), la jeunesse de Charmey a greffé un concours sportif et une parade carnavalesque exubérante (photo) attirant la foule.
La fête politique et la fête religieuse sont mortes: vive la fête profane!