

Compte rendu 1 paru dans *Annales ESC*, 2, 1981, p. 237-241, de Julio Caro Baroja, *Le Carnaval* [1965], trad. fr. S. Sésé-Léger (Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1979).

C'est un livre surprenant et savoureux que propose J. Caro Baroja. Il y passe un peu de l'esprit des fêtes et des rituels qu'il étudie :

- luxuriance et abondance de l'information, tant érudition classique (sources latines et grecques ; littérature latine médiévale, littérature espagnole médiévale, de la Renaissance et du siècle d'or) que descriptions folkloriques, récits, historiques ou d'observation, de coutumes et de rituels ;

- richesse de l'iconographie, picturale, littéraire, dramatique ; et même esprit de satire et de dérision dont fait les frais Frazer (ainsi que son prédécesseur Mannhardt), accusé, si on peut dire, de nous faire prendre les vessies (accessoire obligé des farces de carnaval, on le sait) d'une fête traditionnelle historique pour les lanternes de rites originels. Si quelque chose de l'esprit des tableaux de Bruegel et de Goya soulève l'austère travail de l'érudition folkloriste, il reste qu'il faut signaler que le livre se présente d'abord comme une accumulation de fiches organisées, ponctuées, çà et là, de remarques générales, de conclusions provisoires, d'indications de directions de recherche et de réflexions sceptiques. Peut-être y a-t-il là un effet des deux strates du travail qui ont formé ce livre : J. Caro Baroja a en effet publié en 1965, en espagnol, un travail de thèse réalisé dans les années 1930, puis révisé entre 1962 et 1964. Il est présenté ici dans une traduction qui se lit bien, à quelques négligences ou obscurités près (signalons un usage curieux de « berner » pour désigner, non seulement la dérision des animaux, mais aussi les mauvais traitements qu'on leur inflige à l'occasion du carnaval).

Le livre est organisé en trois parties qui recouvrent en fait cinq (voire six) ensembles descriptifs : le carnaval proprement dit, décrit dans la première partie ; puis divers types de fêtes avec mascarades, que l'auteur rattache à un type latin de fête de début d'année, dit des « *Kalendae* » ; ensuite (réunis dans la troisième partie) des rites (caractérisés par la désignation d'une autorité burlesque) qu'il rattache au modèle latin des « Saturnales », des rites de préservation rituelle et de conservation de la fécondité, rattachés au modèle des « Lupercales », et, pour finir, des fêtes

des femmes mariées, rattachées au modèle des « *Matronalia* », à quoi s'ajoutent les fêtes de compères et de commères (d'origine chrétienne).

L'indication de modèles latins ne doit pas prêter à confusion : la méthode de l'auteur n'est pas généalogique, encore moins archétypique. Il ne tente pas de retrouver dans les fêtes populaires les survivances d'un rite archaïque, dont les formes antiques (grecques ou latines), plus proches, fourniraient une forme privilégiée à l'analyse. Celles-ci, du fait de leur richesse rituelle et mythique, offrent un modèle, utilisé pour isoler des types dans la séquence des fêtes traditionnelles, qui amalgament et associent des rites de dates diverses, diversement transformés au fil de l'histoire et au cours de la diffusion ; et elles sont considérées comme l'une des origines de rites qui se sont diffusés jusqu'aux limites de l'Empire romain. Ce travail de déconstruction et de reconstruction conduit ainsi, si on expose schématiquement ce qui est suggéré par touches multiples, au tableau suivant.

1. Une série de fêtes présentes dans le cycle des fêtes d'hiver sont un héritage païen ; leur forme peut être datée de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen Âge ; et leur répartition attestée actuellement par les études des folkloristes s'étend jusqu'au *limes* romain (on voit que, aussi critique soit-il à l'égard des grandes reconstructions anthropologiques de la fin du XIX^e siècle et du XX^e siècle, évolutionnistes surtout, mais aussi diffusionnistes, J. Caro Baroja reprend ici partiellement la problématique et un argument diffusionnistes). Ce sont les fêtes étudiées dans les deuxième et troisième parties du livre :

– fêtes de célébration d'une autorité burlesque (« *obispillo* », « roi de la fève », fêtes de fous, rois des porchers et des bergers), où, plutôt que de voir les vestiges d'une conception archaïque de la souveraineté, il faut lire une volonté de purifier l'autorité, de conjurer ses défaillances par la mise en scène d'une crise de cette autorité, le pouvoir étant confié temporairement à une des catégories les plus éloignées de son exercice (esclaves, enfants, fous) ;

– rituels de préservation contre les loups et les renards et rituels assurés par des travestis (jeunes gens le plus souvent), qui fouettent et frappent les gens, font des collectes d'offrandes ; les premiers liés à des sociétés pastorales, les seconds fêtes de la jeunesse et de la vitalité ;

– fêtes de femmes mariées (fête de Sainte-Agathe), qui présentent quelques ressemblances avec les *Matronalia* latines.

2. Une autre série, plus longuement décrite et qui offre un matériau ethnographique beaucoup plus riche, est celle des mascarades d'hiver, où l'auteur reconnaît une continuité avec les fêtes de début d'année du calendrier rituel romain (fêtes des *Kalendae*). Sont étudiées les mascarades basques, les mascarades basco-françaises de la Soûle, les mascarades galiciennes, catalanes, les fêtes de « vachettes » du centre de l'Espagne, ainsi que, plus rapidement, diverses formes voisines (sud-américaines, importées par les Espagnols ; européennes ; nord-africaines) et les formes grecques, qui ont fourni le point de départ de diverses tentatives (W. Ridgeway, Dawkins, F.-M. Cornford, G. Murray) pour retrouver une origine de la tragédie dans des rites dionysiaques. La structure de ces rituels, telle qu'elle apparaît dans les formes les plus complexes, peut être analysée comme suit, du point de vue des personnages : « un couple jeune (principal) ; un ou plusieurs couples de vieux ; un personnage animal important, étroitement lié au premier couple ; diverses représentations d'animaux d'importance secondaire ; divers couples ou personnes de sexe féminin ou masculin caractérisés par un métier ou un travail : médecins, forgerons, chaudronniers, fileuses ; des travestis de caractère désordonné avec des traits féminins » (p. 291-292) ; du point de vue des actions : « parcours du territoire de la commune et de ceux des villages voisins amis ; quête ; naissance : la vieille ou un autre personnage féminin accouche ; lutte : un travesti animal, ou le fiancé, entouré des bons, se bat contre les méchants (éventuellement chasse, poursuite, etc.) ; mort ou perte momentanée de vigueur (castration) ; résurrection ; mariage » (p. 292).

Ce schéma se retrouve sous des formes parfois très simplifiées (ainsi, si les régions du nord de l'Espagne offrent la forme complète de la mascarade, celle-ci tend à se réduire au défilé, à la poursuite, à la lutte et à la mort du travesti animal dans le centre – fête de la vachette).

J. Caro Baroja voit dans ces rituels une continuation des fêtes de début d'année dans la forme qu'elles avaient à la fin de l'Antiquité et au début de l'ère chrétienne. Ces rituels ont été intégrés (au prix de transformations diverses) au calendrier festif chrétien selon un syncrétisme où se mêlent

les influences populaires et le contrôle de l'Église : « Du III^e au V^e ou VI^e siècle, on assiste à un processus d'harmonisation des fêtes, processus valable pour toute ou presque toute la chrétienté » (p. 298) – on voit que la diffusion est un argument essentiel de cette reconstruction historique. On aperçoit là en quoi la méthode suivie ici, historique, se distingue de l'essentialisme évolutionniste qui réduit les divers rituels empiriques à n'être que des avatars (souvent dégradés) d'une forme originelle archaïque. La méthode de J. Caro Baroja permet de faire plus de place aux changements de signification, aux variations de l'attitude de l'Église, d'abord hostile aux cultes « païens », ensuite plus soucieuse d'adaptation et d'intégration (au passage, il indique que l'attitude évolutionniste, de recherche des « survivances », a pour ancêtre l'attitude des pères de l'Église, attentifs à la critique religieuse des pratiques populaires et prompts à y déceler des traces des cultes anciens).

La continuité historique avec des coutumes et des rituels de la Basse Antiquité n'implique pas une identité fonctionnelle avec les rites antiques, encore moins avec les rites archaïques (J. Caro Baroja critique les thèses d'un culte de la végétation en montrant leur abstraction et leur pauvreté tautologique – dans toute civilisation agricole on peut reconnaître sans peine quelque souci des cycles de la végétation). Les fonctions essentielles des rituels de mascarades d'hiver lui semblent être « d'assurer durant l'année la bonne marche du groupe social » (p. 294) : les actions rituelles essentielles visent à expulser les maux du territoire, simuler la reproduction régulière de la vie animale et végétale (naissance, développement et mort), répéter les divers travaux fondamentaux pour la vie du groupe. À ces fonctions cathartiques peut se rattacher l'élément satirique, largement présent dans ces mascarades : expulsion et conjuration du scandale par le récit et par le jeu dramatique.

3. Le Carnaval proprement dit est le cœur de l'analyse. C'est parce que l'analyse typologique, la reconstruction historique, l'étude (esquissée et allusive) des variations des aires de diffusion permettent de différencier des éléments païens dans les rituels et les fêtes d'hiver (ceux que l'on vient de présenter ci-dessus) que l'affirmation du caractère fondamentalement chrétien de cette fête peut avoir autant de force. J. Caro Baroja fait en effet justice, de façon fort convaincante, du préjugé selon lequel cette fête serait

une résurgence (à l'intérieur de la répression chrétienne des mœurs populaires païennes) d'une sorte de primitivisme païen (à vrai dire ce préjugé n'est pas son adversaire épistémologique principal, au moment où il écrit – et ce serait plutôt un thème familier aux lecteurs d'aujourd'hui, que le culte néoromantique et populiste des festivités populaires comme archaïsme et spontanéité a pu marquer). Il le fait en se fondant sur l'analyse étymologique : l'étymologie *currus navalis*, caution de la thèse d'une origine latine du carnaval est définitivement abandonnée pour des étymologies qui, partant de mots tels *carnelevamen*, *carniprivium* (latin), *carnal*, *carnestolendas* (espagnol), font apparaître l'opposition, constitutive de cette période, avec le Carême (c'est le moment de consommation de viande ou, immédiatement avant Carême, de renoncement à la viande); sur l'analyse structurale du calendrier (opposition fondamentale carnaval/carême); et sur l'analyse anthropologique de la « programmation » émotionnelle que représente le calendrier chrétien : le régime d'émotions libérées et de déchaînement caractéristique du carnaval prend sens par opposition à la répression du carême. Il montre enfin, en analysant des textes de religieux (l'archiprêtre de Hita, XIV^e siècle; ce texte exprime une vision reprise par l'iconographie, notamment par Bruegel l'Ancien) que cette vision du Carnaval est étroitement liée à une culture chrétienne.

C'est la censure de certains savants humanistes, la volonté de purification morale des fêtes religieuses des théologiens et des moralistes qui produira (comme soupçon et critique) l'hypothèse de l'origine païenne des rites festifs carnavalesques, et qui forgera l'image du déchaînement de l'homme naturel, de la période de carnaval comme déchirure, irruption de la nature dans un calendrier religieux ordonné.

J. Caro Baroja décrit les principaux actes du carnaval à l'aide de témoignages littéraires et iconographiques et de descriptions de folkloristes (quelques-unes réunies directement par lui-même) : inversion de l'ordre, déchaînement de la folie, violence des jeux. Il recense les gestes et les instruments de ces techniques festives : aspersion de son et de farine, brûlage des étoupes, poursuite des coqs, tourments burlesques infligés aux chats et aux chiens, arrosage des passants avec seringues et marmites, jet d'œufs, d'oranges, etc., pendaison de pantins, fouets, bruits, bris de marmites et de pots, brimades, insultes, satire, injures agonistiques, inversions,

festins ; triomphe et mort du Carnaval, personnage mythique symbolisé par un pantin (souvent la désignation est plus précise et c'est l'extrême fin de la période de Carnaval qui se trouve figurée dans un personnage, *Carnistoltes* ou *Carnestolendas* ou *Entroido*, moment donc de la fin de la consommation des viandes qu'on pense au français *caramantran* « carême entrant »), dans des formes diverses (notamment la fête madrilène de l'enterrement de la sardine, peinte par Goya). Au Carnaval, s'oppose Carême qui, dans l'iconographie et la langue populaire, est devenu une vieille femme, symbole de deuil, de tristesse, de répression. Que le sens des rites festifs soit donné par les oppositions structurales majeures où ils s'inscrivent ne signifie pas qu'ils ne puissent avoir, isolément, des origines anciennes, voire archaïques, ni qu'il n'y ait une continuité *anthropologique* entre les rituels antiques et les rituels modernes. L'analyse du calendrier est l'occasion de poser de façon encore plus topique ces questions. J. Caro Baroja établit un parallélisme (p. 153-154) entre le calendrier festif latin et le calendrier folklorique chrétien, dans les fêtes et dans leur contenu rituel (mascarades, élections des rois, facéties, etc. se répondent de décembre à mars). L'analyse interne du calendrier folklorique chrétien (p. 149-151), elle, est l'occasion de montrer des correspondances plus fines et des rapports de symbolisation entre le cycle court du carnaval (celui qui se joue dans les quelques jours précédant le Carême) et le cycle long des trois premiers mois de l'année, de Noël à Carême. Correspondances qui renvoient à un calendrier émotionnel chrétien, et qui s'inscrivent dans le cycle plus large de l'année (par exemple oppositions du Charnel et de l'Abstinence ; puis de ces deux périodes à celle de l'Amour – mai-juin). La rigueur, la précision, la systématité de ces correspondances dépassent donc, on le voit, celles qui s'expliqueraient par des survivances de rites anciens. Mais la spécificité chrétienne de la forme de ces fêtes n'exclut pas des analogies anthropologiques : l'alternance du déchaînement et de la répression renvoie à des rythmes anthropologiques. Le point de vue de J. Caro Baroja est que ces constantes anthropologiques sont moins intéressantes que les spécifications culturelles et sociales qu'elles reçoivent. Il est en particulier très attentif aux groupes statutaires, aux attributs sociaux qui apparaissent dans les rituels festifs (groupes d'âge, catégories sexuelles, groupes professionnels), sans cependant que cet aspect reçoive un traitement systématique.

COMPTE RENDU 1

Les notations sur le sens anthropologique et la fonction émotionnelle de ces rituels festifs posent évidemment la question de l'interprétation de leur disparition. Le livre offre ici trois séries de réponses, inégalement développées : rationalisation religieuse et purification moraliste des rituels populaires (mais l'histoire de ces tentatives manque) ; recouvrement des rites populaires traditionnels par des formes urbaines, bourgeoises, inspirées des fêtes carnavalesques italiennes et françaises (mais ce ne sont que de brèves indications) ; déchristianisation et sécularisation (J. Caro Baroja reprend ici les remarques de J.-R. Bloch dans *Carnaval est mort*), le sport ayant remplacé les rituels religieux comme domaine privilégié d'expression émotionnelle populaire. Les trois séries d'explications ne sont pas nécessairement convergentes et on gagnerait au moins à les hiérarchiser.

C'est un des regrets qu'éveille le livre, avec ceux qui tiennent au caractère de ce dossier sans apprêt excessif (des cartes de diffusion ; des tableaux systématiques des rites et des cérémonies coutumières pour des lieux et des époques déterminés auraient été utiles).