

Bulletin d'histoire politique

Rites de liberté, rites de contrainte : fête populaire et transition politique en Catalogne dans les années 1970

Dorothy Noyes



Volume 14, numéro 1, automne 2005

Rituels et cérémonies du pouvoir du XVIe siècle au XXIe siècle

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055094ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055094ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Noyes, D. (2005). Rites de liberté, rites de contrainte : fête populaire et transition politique en Catalogne dans les années 1970. *Bulletin d'histoire politique*, 14(1), 133–146. <https://doi.org/10.7202/1055094ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Rites de liberté, rites de contrainte : fête populaire et transition politique en Catalogne dans les années 1970¹

DOROTHY NOYES

*Departments of English, Comparative Studies, and Anthropology
The Ohio State University*

Les gens dans la rue. Nous les avons vus s'amasser devant le palais présidentiel à Manila, de part et d'autre du Mur de Berlin après sa chute, face aux tanks le long de l'avenue Changan à Beijing, ou encore se regrouper sur la Place Wenceslas à Prague et, pourquoi pas, au centre de Montréal le 15 novembre 1976. Emblème de la libération longuement attendue, la fête résume le moment de la transition politique pour la foule qui y participe. C'est la sensation exaltante des corps serrés, qui ne sont pas rangés en parades militaires devant l'œil du pouvoir, mais se perdent dans la foule ; c'est la délivrance corporelle qui fait fi de la surveillance et de la discipline ; c'est la compensation des désirs frustrés et réprimés depuis longtemps. La fête, enfin.

Si c'est la rue libérée qui se manifeste dans l'événement festif, qui se grave dans la mémoire commune, les historiens des transitions parlent d'un autre espace, celui de la salle fermée, claustrophobe, où ont lieu les transactions interminables entre anciens antagonistes². Espace de contrainte, de concessions faites à contre-cœur, peut-être même inavouables par après ; bref, espace de compromis. Dans cette salle, les négociateurs éprouvent une solidarité provisionnelle, née de la peur de ceux qui sont dehors, qu'ils représentent en principe mais que, dans la pratique, ils ne maîtrisent pas. Les uns redoutent les forces de répression que cache le pouvoir établi, les autres craignent les forces de révolte qui envahissent la rue, bien que cette occupation ait toujours une issue incertaine. Les résultats se mesurent à la signature des pactes établis sous pression, dans lesquels les nouveaux acteurs cèdent toujours le plus, à l'adoption d'une constitution équivoque, qui tente d'aplanir les différences qui n'ont pas été résolues au moyen de la négociation, ainsi qu'au blanchissage et à la renaissance des vieilles élites, à l'amnistie et à l'amnésie. La transition politique reste toujours inachevée pour ceux qui la désiraient ardemment, ceux de la rue. Par contre, leur fête est éphémère, car elle ne se répétera jamais dans toute sa plénitude.

L'expérience de la transition se confirme sous un double aspect. D'un côté, c'est celui des masses qui éprouvent une liberté, soudaine et précieuse, coincée entre

les contraintes passées et à venir. De l'autre, c'est celui des acteurs politiques qui ressentent plutôt la contrainte, n'étant rassurés que par les actions que sanctionne une position fixe sous un régime établi. La liberté des uns est aussi crispée que la contrainte des autres. Mais on parle quand même d'une transition réussie, bien que les gens de gauche et les représentants des nationalismes minoritaires ne soient pas toujours disposés à le reconnaître. On n'en espérait peut-être pas autant.

En Catalogne existe un cadre spatial festif dans lequel les masses comme les activistes peuvent imaginer, préparer et interpréter la transition politique. C'est la fête traditionnelle, surtout une certaine fête de Corpus Domini, qui devint un foyer de concentration populaire vers la fin de la dictature, durant les années 1970. Cette fête est la *Patum* de Berga. Berga est une ville industrielle située sur les avancées des Pyrénées, à 100 kilomètres de Barcelone. Depuis quatre siècles, destinée à définir le corps social local, cette fête est contestée par toutes les tendances et sert d'école de compromis pour les adversaires. Ainsi, les marques des divergences irréconciliables se sont incorporées dans l'imagerie festive, qui rappelle à chaque époque et à chaque acteur qu'il ne peut agir seul. À partir de cette fête, les activistes de la transition adoptent à la fois une théorie identitaire adaptée aux nécessités d'une société plurielle, ainsi que des techniques pour coordonner la différence et rendre ainsi possible la *convivència*, c'est-à-dire la coexistence active. La contrainte des signes partagés est soulagée grâce à la liberté herméneutique. La contrainte de l'espace partagé finit par la libération du désir avec l'ouverture de son propre corps vers les corps ennemis.

Cependant, la fête a également une double histoire, qui oscille entre la contrainte et la liberté. Le pouvoir s'impose. Ou est-ce le peuple qui résiste ? Bien que la majorité des études prennent position pour l'un des partis, beaucoup d'auteurs ont montré que la négociation est constante entre les autorités et les subalternes pour assurer la réussite de la fête, « transcription publique » d'une société viable qui accorde à chaque parti une certaine marge de liberté, cachée à l'arrière-scène³. On sait aussi que les restes des combats sociaux historiques sont souvent récupérés dans l'imagerie même de la fête : en effet, le conflit social est fréquemment le sujet de la fête populaire⁴. Le symbolisme et la performance de celle-ci sont transigés entre les forces de l'ordre et les forces de révolte. Il le faut, car dans la majorité des contextes locaux, les maigres ressources matérielles et intellectuelles du pouvoir ne suffisent pas pour tout faire, et les représentations collectives doivent se construire avec la participation, et donc les volontés, de tous.

La *Patum* de Berga se concentre sur une série de masques, d'effigies dansantes qui affichent les coordonnées de la diversité sociale à Berga : homme/femme, jeune/vieux, ouvrier/patron, indigène/immigré, soumis/résistant. Il y a des combats qui opposent Turcs et chrétiens, anges et démons. Les *guitas*, deux mules vertes au cou de girafe, la bouche pleine de pétards, poursuivent la foule et envahissent les espaces interdits. Un aigle hiératique les suit en inaugurant sa danse par des révérences à l'église paroissiale et au balcon de l'hôtel de ville. Quatre géants, élégamment vêtus et couronnés, valsent par deux, encadrés de deux groupes de nains singeant leurs pas, sans parvenir à imiter leur grâce. Soixante-dix démons sont habillés de sarments et de pétards qui s'allument, et remplissent la place de flammes et d'explosions. La foule s'infiltré parmi eux, les encercle, les accompagne dans tous leurs mouvements.

Elle est si près d'eux que les *comparses* ont du mal à danser : il ne s'agit pas d'un spectacle⁵.

Les habitants entendent cette fête comme un *contrapposto* des tensions centrales qui divisent la communauté. La fête elle-même est à la fois la scène et le sujet de contestations vivaces et constantes. L'histoire de la fête de Corpus Domini, ici et ailleurs, est en effet marquée par les luttes au sujet de l'ordre de la procession liturgique. Ainsi, la fête populaire de Corpus a surgi en Catalogne comme un conglomérat d'éléments exclus de la procession religieuse de l'époque moderne⁶. Retenus cependant par les autorités des villes comme des divertissements pompeux, les éléments se sont structurés, se sont différenciés avec le temps en un équilibre dynamique entre ordre et révolte. Le procès d'élaboration dure déjà depuis quatre siècles, puisque la *Patum* est en vigueur depuis le début du XVII^e siècle. Elle s'est agrandie et restructurée au long de tous ces siècles, au lieu de disparaître ou de se simplifier comme la majorité des fêtes catalanes de Corpus. Les figures de l'ordre établi y dansent dans une chorégraphie fixe et au son d'une musique déterminée, encadrées dans le temps et dans l'espace. Les figures de l'énergie, prêtes à retentir, véhiculent des identités ambiguës, se meuvent librement et transgressent les espaces définis de la place au son du gros tambour, d'où vient d'ailleurs le nom de la fête : *Pa-tum* ! Leur mouvement ne finit pas avec la musique, mais seulement avec leur propre épuisement : quand elles pètent, elles s'arrêtent.

Ces binarités initiales deviennent peu à peu moins perceptibles au cours de la fête. La suite des danses s'accélère fortement et, peu à peu, la mimésis cède la place au vertige. Cet effet est magnifié durant les cinq jours de la fête. Dans la nuit du mercredi et du samedi, les démons, les mules et les géants répètent peut-être vingt fois leurs performances dans les rues. Le jeudi et le dimanche, la suite entière de la *Patum* a lieu une fois à midi et quatre fois de suite dans la soirée. Le vendredi, midi et soir, se donne la *Patum* des enfants ; on y voit les mêmes performances avec des effigies plus petites. Le lundi, au petit matin, les fêtards insatiables entament la *Patum des Ivrognes*, qui consiste en la performance spontanée de toutes les danses, exécutées sans leurs effigies. Pendant les cinq jours de la fête, la foule saute, boit. Voudrait-on dormir qu'on ne le pourrait pas à cause du bruit pénétrant, persistant. Tout le monde est blessé par les pétards et porte par conséquent les petites cicatrices où est inscrite la loi communautaire⁷. La fumée empêche de voir. Dans les *tirabols* finals, galops centripètes, collectifs, qui se répètent jusqu'à trente fois, se métamorphose la petite ville de Berga en improbable *axis mundi*, mules et géants se mêlant dans le mouvement circulaire de la foule. Le combat symbolique s'achève en consensus physique ; les individus comme les catégories sociales s'incorporent dans une totalité vécue, pour devenir les membres du corps social.

Comme il existe toute une gamme de postures et une gestuelle, tant corporelles que sociales, chez les *comparses* de la fête, tout le monde s'y retrouve. Même les immigrés maghrébins ou afro-caribéens d'aujourd'hui peuvent se reconnaître dans les figures des Turcs ou des Géants noirs. Chaque Berguedan a son point d'attache particulier à la fête. La *Patum* présente en effet des différences irréconciliables : d'ethnie, de classe, d'idéologie et de génération. Mais, malgré tous les combats, tous les participants sont, à la fin, encore en vie. La *Patum* oblige les Berguedans querelleurs à se

souvenir de leur longue histoire commune, ainsi que de leur dépendance mutuelle ; elle leur rappelle qu'on ne peut exclure la différence.

Ce message n'est pas facile à avaler ; ainsi, on l'arrose avec du vin. Les « techniques du corps » employées à la fête⁸ sont entretenues avec une intensité consciente depuis les dernières années de la dictature. Elles comprennent les rythmes forts, le mouvement constant, la mélodie, le vertige, la boisson, la privation du sommeil, la fumée, les nuages d'étincelles de pétards très proches. La surcharge des sens fait se désintégrer le message et assourdit la peine ; il permet ainsi aux Berguedans d'affronter leur propre histoire sans l'obligation et, même, sans la possibilité de l'examiner en détail. Ces « techniques du corps » pourraient s'appeler plus exactement des « techniques d'incorporation » réciproques entre l'individu et le corps social. Elles font entrer l'individu dans la communauté et, par osmose, elles font pénétrer la communauté dans l'individu. « *La Patum*, nous la portons dans le sang », disent les Berguedans. Ces derniers ne parlent pas d'hérédité, mais ils parlent d'expérience vécue. Elle a pénétré dans leur corps par les pieds ; elle y est entrée par les orifices, bouche, narines et oreilles. L'identité collective, pour les Berguedans, c'est la ritournelle obsédante de la fête.

Du XVIII^e siècle jusqu'aux années 1960, les notables de la ville n'ont cessé de profiter de manière allégorique de la *Patum* pour complaire aux autorités extérieures. C'est la lutte entre l'Église et les forces du mal ; ce sont les carlistes vainqueurs des libéraux ; ce sont les libéraux vainqueurs des carlistes ; ce sont les Catalans contre l'opresseur espagnol ; c'est l'Espagne des croisades contre les « rouges » infidèles.

Mais quand la fête elle-même devient instrument de lutte, on cesse d'en parler. Depuis que la *Patum* est devenue un espace d'essai et d'entraînement pour la révolte contre Franco, on refuse d'interpréter : « *La Patum* ne se dit pas en paroles ». « *La Patum* sort de l'intérieur de soi ». « *La Patum* n'est pas politique ». Il n'y a pas de combat : « Pendant la *Patum*, tous ensemble, nous ne formons qu'un seul corps ». Les érudits locaux, qui forcément vivent de paroles, donnent une nouvelle explication à la fête, au moyen d'une ethnologie surannée, mais tout à fait à propos : La *Patum* provient alors des restes de rites agricoles pré-chrétiens, donc antérieurs à n'importe quel programme politique, ainsi elle est antérieure à toutes les divisions. Elle n'est ni l'ordre imposé ni même l'ordre voulu, mais elle est le chaos primordial.

Ainsi explique-t-on également son primitivisme évident : le feu, l'éros, le rythme. Cette aventure primitive est alors recherchée par de nouveaux acteurs sociaux. Les femmes, les jeunes de *casa bona*, les Barcelonnais, les autres *forasters* rejoignent les mineurs et les ouvriers du textile de Berga. S'abandonner sur la place publique exige beaucoup des jeunes provinciaux, élevés dans les contraintes physiques de la dictature, comme, par exemple, la séparation des sexes à l'école et même au cinéma, le contrôle très strict de l'assemblée publique, la peur du voisin qui épie et de l'État qui surveille. La participation à la fête peut être la source autant de violence que de plaisir, surtout au tout début. Les femmes s'exposent aux mains anonymes qui profitent de l'obscurité. Tous éprouvent la peur des explosions, de la pression des corps voisins, de la perte de contrôle de soi dans la mêlée de la foule. Les *Plens*, l'acte final des démons « pleins » de pétards, devient *el foc purificador*, les flammes du Purgatoire. C'est ce qu'explique un instituteur qui avait vingt ans en 1970 :

La Patum est devenue l'une des rares danses tribales qui reste en Europe, à la fois guerrière, frénétique, primitive et qui enhardit. L'extase de s'abandonner à la nuit, au feu des Plens [...], l'exaltation de l'enfer et d'être hors-la-loi (la loi de l'église inquisitoriale et de la dictature humiliante), la perception de la liberté absolue dans la douleur du feu et la conquête de la peur [...] en seraient le moment culminant⁹.

Dans tout le pays, on se prépare à participer au changement désiré à la mort longuement attendue du dictateur : on s'imagine que la liberté réside dans le feu destructeur. Le chanteur compositeur Raimon, qui ne connaît probablement pas la *Patum*, mais s'inspire des peintures (« primitives » elles aussi) de Joan Miró, déclare en 1969, *D'un roig encès voldria el mónli dir les coses tal com són*. (Je voudrais que le monde soit d'un rouge allumé ; et je voudrais dire les choses telles qu'elles sont). *To tell it like it is* : le rêve des jeunes de l'époque.

Paroles utopiques. Raimon, comme ses semblables, travaille constamment contre les censeurs. Il n'est pas encore question de « dire la vérité au pouvoir », on établit plutôt la communication par métaphore, non-dit ou allusion. Toutes les insinuations sont bonnes pour glisser quelque parole-clef, afin de rassurer les comunians. À la *Patum*, c'est la même chose. Quand les mules aux gueules enflammées passent sous les drapeaux espagnols, suspendus dans les ruelles médiévales de Berga, il y a des « accidents » prévisibles, voire même traditionnels. À la fin de la fête, il ne reste point de drapeaux intacts ; ils sont tous troués, déchirés ou brûlés. Des confrontations célèbres s'engagent alors entre les différents acteurs, chargées de symbolisme politique. Elles s'expliquent par des motivations ostensiblement banales. En 1978 (car la démocratie municipale ne s'est implantée qu'aux élections de 1979), le chef de la *Guita Grossa*, la plus grande et la plus mystérieuse des deux mules, a décidé qu'il n'y a pas assez de pétards pour achever la *Patum* du jour. Ses pétitions ne recevant aucune réponse de la part des responsables municipaux, il monte au bureau du maire, d'où il est chassé par le pistolet que le secrétaire saoul pointe vers lui. Mixo, paysan et mineur, homme peu bavard, mais d'une grande force physique, déclare la *Patum* en grève. Les *patumaires* « font pomme de pin » : ils se regroupent au milieu de la place. La mule, tête basse, circule lentement autour d'eux au rythme menaçant du gros tambour. Les caméramans et les visiteurs de Barcelone sont présents. Des délégations discrètes quittent l'hôtel de ville pour négocier. Enfin, le maire franquiste, qui est aussi le directeur de la mine, quitte le balcon et descend sur la place dans son uniforme blanc. Le maire met lui-même les pétards dans les mains souillées du mineur au blouson noir.

Cependant, en 1975, les *patumaires*, tous catalanistes, se sont entendus pour refuser la pétition de l'*Assemblea de Catalunya* qui leur permettait de manifester pendant la fête. *La Patum no és política*. Comment expliquer cette divergence ?

La peur de la répression ou de la censure extérieure ne suffit pas à l'expliquer. Il s'agit plutôt de la sagesse des petits pays. Sans silences stratégiques, point de *convivència*. La *convivència* est une parole ibérique (ici en orthographe catalane), célèbre en Espagne et au Portugal, pendant leurs transitions démocratiques respectives. Elle signifie davantage que la coexistence : elle se rapproche de la convivialité, c'est-à-dire de la coexistence active, qui s'exerce dans le face-à-face.

La *convivència* s'avère indispensable en province. La société civile est divisée dans les limites du possible, pour éviter les confrontations. Ainsi, les cafés, les équipes sportives, les orphéons, les cercles, même, les factions des comparses de la *Patum* appartiennent tous à une tendance politique différente. À Berga, si la chose existe, on en retrouve deux, car *a Berga tot és doble*. Mais, dans une petite ville, on ne peut pas s'isoler complètement de ses semblables. L'autre est toujours là. On côtoie chaque jour son ennemi sur la place publique ; dans le *Carrer Major*, on se regarde d'un œil inquisiteur lors de la promenade dominicale. On est toujours proche de l'autre et, de toute façon, on ne peut pas se passer de lui ; on est trop peu et trop faible pour ne pouvoir compter que sur soi. Des bagarres se produiront toujours, mais, en fin de compte, tous restent : si on tire un enseignement de la *Patum*, c'est bien celui-là.

Par conséquent, on se tait, car parler équivaut à discuter. Or, la *Patum* montre ce que tout le monde sait et que tout le monde tait. C'est donc un premier soulagement. Par contre, il y a encore mieux. Grâce à ses « techniques d'incorporation », la *Patum* change l'histoire subie en expérience voulue. Cette expérience transforme la contrainte en liberté. Lors de cette métamorphose délicate, les rencontres entre ennemis provoquent souvent des explosions. En effet, beaucoup de pétards résonnent tout au long de la progression vers l'unité extasiée. Si on veut y arriver, il faut supprimer les commentaires. Ce silence s'impose surtout dans les années 1970, quand s'ouvre la possibilité de transformer vraiment cette histoire. La foule dans la *Patum* ressemble déjà à l'*Assemblea* en germe, tout le monde le sait, mais il ne faut pas l'avouer, car tout peut s'écrouler.

Les enfants issus des provinces ont commencé leur apprentissage dans la fête afin de se préparer pour la manifestation. Ainsi, ils ont pu maîtriser la peur de l'espace public et ils ont appris à se confier à une foule. Ils ont connu la force collective et son extase. Tout cela leur servira à Barcelone, au cours des affrontements musclés et des détentions marquées par la violence, opposant manifestants et policiers à cheval. Lors de ces manifestations, l'*Assemblea de Catalunya* s'est réalisée pleinement. Cette assemblée n'est pas à proprement parler une organisation politique, elle est plutôt une « instance unitaire représentative des forces politiques, syndicales et sociales de Catalogne »¹⁰.

Les militants se servent de la tradition populaire pour mobiliser les masses. Ce fait s'observe surtout chez les activistes des couches populaires de province qui, dans les années 1960, ont commencé à étudier à l'université. Les organisateurs des manifestations d'abord et les masses ensuite y insèrent leurs propres traditions. Ainsi, on retrouve la gestuelle typique de la *Patum*, ses façons de sauter et de bouger à Barcelone ; la musique, enregistrée ou en direct, anime la manifestation. Les slogans chantés reprennent les intervalles connus des valse de géants ou des cris traditionnels de la foule berguedane ; ils privilégient la tierce mineure descendante, base des chants enfantins. Ces sonorités resurgissent des couches les plus profondes de la mémoire pour rendre possible l'énonciation des sentiments politiques les plus audacieux. La *Patum* emprunte également au match de football, et les « happenings » du théâtre empruntent à la *Patum*. La troupe *Les Comédiants* reprend les mules de la *Patum*, par la suite, elle s'inspire des démons. Les récitals des chants catalans, le football, la

fête et la manifestation se fondent : mêmes rythmes, mêmes gestes, mêmes émotions fondées sur les solidarités sociales de base. La vie quotidienne du jeune activiste est de plus en plus occupée par le mouvement collectif, dont il cherche constamment à recréer l'exaltation. Comme les Berguedans qui, chaque année, sentent « la *Patum* qui sort de l'intérieur » en attendant la date de Corpus, les activistes ont incorporé leur libération.

L'identité catalane n'est plus gardée derrière les portes, car elle a gagné l'espace public. Il ne suffit plus d'être né catalan ou de maintenir la culture dans l'intimité. Pour mériter le nom de catalan, il faut agir. Et les résistants *de tota la vida* ne sont plus seuls. La fête devient accessible aux immigrés, car il n'est pas nécessaire de savoir grand-chose, il suffit de participer avec son corps. Elle devient accessible à tous ceux qui ont collaboré quotidiennement avec le régime, c'est-à-dire tout le monde. La foule accorde l'amnistie. L'individu est libre parce qu'il est anonyme, et il n'est plus seul. La masse ne se mesure pas ; elle se multiplie sans aucune ordonnance venue d'en haut. Quand 113 dirigeants politiques sont arrêtés en octobre 1973, une déclaration sort de la clandestinité : « *L'Assemblea* ne peut pas être mise en prison parce qu'elle est dans la rue »¹¹.

L'Assemblea de Catalunya s'est nourrie de cette base militante, composée par les jeunes (et d'autres) séduits par la libération physique, effectuée par l'assemblée festive. Comme la masse qui la constitue, *l'Assemblea* n'est pas bien définie, car son existence repose sur la division entre les réunions clandestines et les manifestations immenses, qui s'imposent comme la *vox populi*. Si la *Patum* « n'est pas la politique », *l'Assemblea* ne l'est pas non plus. Elle marque plutôt l'inauguration d'une forme civique, la plateforme¹², qui a fait fortune dans l'Espagne démocratique. Celle-ci consiste en une coalition, la plus large possible, groupant partis, syndicats (tous clandestins à l'époque) et entités civiques qui, malgré leurs différences, se rejoignent pour atteindre le but fixé. Ces différences rejaillissent pour renforcer l'accord. De plus, le nom catalan d'« assemblée », l'organisme équivalent qui suivra à Madrid sera la *platajunta*, met l'accent non sur le programme politique, mais sur l'acte même de se réunir.

Sans tenir compte des relations tendues avec l'Espagne, les Catalans des années 1970 mènent, entre eux, une existence difficile. La gamme des tendances politiques qui doivent s'achever avec le franquisme s'étend des démocrates-chrétiens aux maoïstes, c'est-à-dire que coexiste une douzaine de partis clandestins, chacun marqué par ses schismes et ses factions. La grande bourgeoisie est collaborationniste, la petite bourgeoisie catalaniste ; la classe ouvrière a son histoire révolutionnaire ; la première génération universitaire se nourrit des illusions politiques du Mai parisien et des illusions personnelles de pouvoir « arriver ». La moitié de la population est formée d'immigrés économiques venus d'autres régions espagnoles, leur acculturation a été compliquée par la répression franquiste. Tous sont fortement touchés par la crise du pétrole de 1974. Tous ont peur de la répression ou appréhendent les conséquences d'une réaction militaire. Tous savent que leurs propres divergences peuvent conduire à la même conclusion qu'en 1939 : le conflit intérieur entraîne le triomphe de l'ennemi.

Comme en province, il faut « convivre » : nul parti n'a le pouvoir d'agir seul. Beaucoup de questions sont passées sous silence. *L'Assemblea* tient, bien sûr, des

réunions discrètes, d'ailleurs illégales, pour que négocient les chefs de chaque tendance. Cependant, au lieu de manifester sa force dans les programmes politiques élaborés, elle s'affirme dans les actions collectives faites en direct. Dans ces actions, les corps s'unissent autour des slogans les plus généraux et consensuels possibles, tels que *Llibertat*, *Amnistia*, *Estatut d'Autonomia*. Ce slogan est en effet une mise en abyme des procédés de l'*Assemblea*. On établit une base de *convivència*, puis, le rythme ainsi établi, les chanteurs sont portés, presque inconscients, vers une fin beaucoup plus controversée. *Llibertat* : tout commence par la libération physique de la contrainte des années grises, celles de la faim, de la peur, de la frustration¹³. *Amnistia* : ce n'est pas seulement le gouvernement qui doit pardonner, mais tous le doivent, après des générations de trahison et de méfiance ; c'est la fameuse « amnésie » de la transition espagnole¹⁴. Ces contraintes levées, on se sent déjà mieux ; on les oublie ; on peut souffler, ce qui rend la tolérance plus facile. *Estatut d'Autonomia* : c'est l'étape la plus difficile. C'est celle de la question constitutionnelle, donc de la récupération du statut d'autonomie qu'avaient les Basques et les Catalans pendant la II^e République. Le rythme scande le message pour le faire passer : comme avec la *Patum*, dorénavant, on porte celle-ci dedans.

Constitutionnalité et démocratie n'ont jamais coexisté sans heurt, pourtant ces deux régimes convivent : ils représentent les faces de la politique moderne. Depuis la naissance de l'État moderne, selon Jean Blondel, les démocrates dénoncent les constitutions, qui sont imposées en perpétuant les privilèges établis, tandis que les constitutionnalistes craignent la démocratie, car elle représente une menace pour l'ordre établi, en permettant le règne de la populace. Une relation « tenace et ambiguë » relie ces deux conceptions¹⁵. Dans la *Patum*, un tel lien existe en miniature. La fête peut se comprendre comme le cadre dans lequel le désordre reçoit une place légitime, à condition d'y être circonscrit¹⁶. Mais, dans la pratique, elle est aussi un combat pour la possession de la place publique entre les forces de l'ordre et les résistants, dont le désordre est normalement vainqueur lors de la transition et dès les premières années 1980.

Sur le terrain politique récupéré s'ajoutent, à la lutte entre les mules et les géants, des tensions importantes entre la foule nombreuse, qui se presse, et les figures centrales, essayant de réaliser une chorégraphie. La démocratie se vit dans la manifestation. Pendant la transition, les manifestations illégales sont vraiment spectaculaires : dans les rues de Barcelone s'écoule ce qui semble être le peuple catalan entier. Par exemple, celles pour l'autonomie, en février 1976, comptent des participants venus de toute la Catalogne. Cet afflux se formalise, dans la *Marxa de la Llibertat* à l'été de la même année, en une création des tendances plus catholiques et plus provinciales de l'Assemblée. Partant de toutes les villes frontalières de la Catalogne, les activistes se dirigent à pied vers le centre. Pendant tout l'été, ils ont passé par 300 villes pour recruter des participants et récolter la sympathie passive du peuple. C'est une marche, pas une fête, pour convaincre la « gent d'ordre » de province qu'il ne faut pas faire s'équivaloir la démocratie et l'anarchie¹⁷. Mais l'acte physique pour chaque participant et, dans son ensemble, l'animation de la géographie catalane – les routes sont devenues des nerfs vitaux de l'organisme du pays – ont leur charisme aussi¹⁸. Après un débat, on la nomme la Marche « de » au lieu de « pour » la Liberté « parce que,

avec cette marche, nous voulions la faire entrer en vigueur à l'instant même »¹⁹. La marche, par définition, met fin à la stase politique, réalisant la métaphore afin de la changer. À la fin de cet été, les nombreux marcheurs arrivent à Barcelone, où se déroule la première manifestation légale du 11 septembre, jour national catalan : presque un million de personnes se retrouvent dans la banlieue de Sant Boi. La manifestation pour l'autonomie du 11 septembre de l'année suivante est peut-être celle qui a rassemblé le plus de monde depuis la fête de la Libération, après la Seconde Guerre mondiale²⁰.

Malgré tout l'enthousiasme kinésique, l'assemblée éprouve bien des difficultés à régler les divergences politiques. De plus, les négociateurs catalans sont plutôt modérés au moment de l'adoption de la constitution et du Statut d'Autonomie. L'effervescence de la rue n'a pas engendré la révolution escomptée, elle a plutôt donné lieu au fameux « pactisme » catalan, c'est-à-dire au compromis qui n'est pas la rupture désirée, mais une *reforma pactada*. L'histoire se répète au niveau espagnol, où les représentants des partis de gauche agissent avec plus de retenue encore que les leaders catalans. Les syndicats sont sortis de leur clandestinité lors d'une série de grèves et de revendications, anticipant la transition pour des décennies. Leurs performances publiques les ont fait connaître aux ouvriers qui n'étaient pas au courant de leur existence ; elles ont facilité l'expansion des syndicats et ont stimulé le courage de tous. Cependant, la modération des syndicalistes au moment de la légalisation a rendu possible la création du Pacte de Stabilité de 1976, qui, à son tour, a produit le calme nécessaire aux négociations constitutionnelles. La crise du pétrole y a contribué, mais, évidemment, les syndicalistes ont transigé au lieu d'insister sur toutes leurs demandes afin de s'assurer une place dans la *comparseria* constitutionnelle : c'est-à-dire que, comme les mules de la *Patum*, ils auraient leur place à côté des géants. Comme dans la *Patum*, on entre le *pactum* tout en consentant à être confiné dans un espace déterminé. Comme la *Patum* toujours, le *pactum* facilite la *convivència* dans les polysémies et les non-dits. La constitution espagnole est célèbre pour ses silences et ses imprécisions ; le discours politique de « l'époque de consensus »²¹ recherche l'assentiment général dans des abstractions, auxquelles tout le monde pourrait rattacher ses revendications²². Comme la *Patum*, comme l'*Assemblea*, la Constitution n'est pas explicite dans ses idées mais dans son pluralisme, qui articule les membres de son corps social en reconnaissant leur présence, sans cependant définir leur espace de manœuvre²³. Il suffit de préciser la représentation et la « convivence » : les accords stables explicites ne sont pas encore imaginables et peut-être ne le seront-ils jamais ?

Mon étymologie opportuniste, *patum-pactum*, est évidemment fautive : « patum » est une onomatopée du son du gros tambour, et le mot se met en relation avec un champ sémantique, – le son d'une petite explosion (*patatrac!*), un soufflet (*patacada*), le claquement des sabots de chevaux impatients (*patejar*), une bande canaille (*patuleia*) – qui tient de la démocratie désordonnée au lieu de la constitution. On peut certainement juger toute mon analogie comme forcée. Mais je ne suis pas la seule à établir cette relation. En 1977, le caricaturiste d'un quotidien compare le départ de l'ancien président catalan Josep Tarradellas à Madrid, pour négocier la restauration de la *Generalitat* catalane, à la course de la *guita* de la *Patum* : la tête

du président sur le corps de la mule, portée par les innombrables pieds trépignant d'impatience. Elle représente l'énergie d'en bas qui élève les figures de proue démocratiques et catalanistes ; c'est également cette menace démocratique de la foule dans la rue, qui apporte de l'eau au moulin des négociateurs de l'opposition dans les salles constitutionnelles.

Tarradellas lui-même s'est moqué du « folklorisme » de l'*Assemblea* comme d'une distraction peu sérieuse au mieux, et son pluralisme sans exclusion représente pour lui le chaos. Les politologues expliquent la transition comme un pacte des élites, reléguant la foule au rôle de figurante²⁴. La force de la rue est peut-être d'être plus un spectacle qu'une vérité ; elle n'équivaut certainement pas à celles de l'armée et de la *Guardia Civil* réunies. Les concessions plus importantes de la « *reforma pactada* » proviennent des nouveaux acteurs : les partis de gauche, les syndicats et les périphéries nationalistes. Dans cette dernière catégorie, on doit distinguer les pactistes catalans qui ont moins gagné que les militants basques, optant en plus grande partie pour la lutte armée. La stratégie catalane est celle de la majorité de l'opposition espagnole, c'est aussi celle des socialistes et des syndicats. Et dans tous ces groupes fusent des regrets, aujourd'hui : beaucoup d'anciens activistes affirment que, séduits par la participation, ils se sont laissés manipuler. Ils ont fait trop de concessions lorsqu'ils ont abandonné la prépondérance des pouvoirs aux acteurs qui les possédaient déjà. La démocratie n'est-elle peut-être qu'un spectacle, car si les *guitas* courent dans la rue, ce sont toujours les géants qui dominent dans la salle ? De toute façon, le modèle de l'*Assemblea* ne sert à rien au quotidien. Quand il a été question de décider des priorités et de la distribution des ressources politiques, l'*Assemblea* s'est dissoute et les partis ont repris leurs droits. Quand la phase de la constitution cède le pas à l'administration, il faut des rôles définis pour distribuer les droits et les responsabilités²⁵. Comme disent les Berguedans de la *Patum* : « après, tout le monde revient à ce qu'il est ».

Beaucoup d'activistes ont du mal à faire cette seconde transition, de l'« effervescence collective » de la fête à la sobriété des institutions²⁶. Ils ont critiqué « l'intoxication » de l'activisme kinésique. Cependant, même s'il ne faut pas attendre l'impossible de la rue, la fête a tout même sa place dans les transitions politiques.

1. Elle sert « d'espace de visualisation » pour les changements sociaux, les contradictions et les conflits qui ne sont pas reconnus officiellement : espace, donc, de libéralisation, d'ouverture et de témoignage avant l'arrivée de la sphère publique habermasienne. Sa qualité spectaculaire se prête à la médiatisation (et les activistes catalans ont su cultiver la sympathie des journalistes étrangers)²⁷. Les changements se signalent par des moyens sémiotiques divers, quelques-uns sont bien voilés, mais le message de base est la présence physique du peuple : « nous sommes ici ». Ce message est dirigé également vers le pouvoir et le peuple lui-même qui, en se rendant visibles pour la première fois, peuvent cerner leur propre réalité.

2. La fête est une école de *convivència*, « creuset pour le développement des réseaux qui soutiendront le mouvement citoyen et ouvrier d'opposition »²⁸. On s'y connaît ; on y apprend la confiance mutuelle. La fête fournit la base d'une constitution démocratique, qui n'est pas l'accord idéologique, mais le consensus minimal sur les procédés et les structures d'interaction²⁹. La *Patum* a servi exceptionnellement par sa structure même, qui n'est pas un carnaval de renversement, mais un

modèle très précis du cas catalan ou espagnol. En raison de son pluralisme représentatif qui accorde un lieu à tout le monde, la place trop petite réduit le lieu de chacun et incite à la compétition, exercée sous la pression mutuelle des masses et des grands acteurs centraux. Mais la sensualité transforme l'obligation en désir, la contrainte en choix³⁰. La communion *patumaire* n'aurait pas sa force orgasmique s'il y manquait quelques-uns, et le corps politique espagnol fondait également cette participation en principe universelle. Les Catalans doivent accepter une situation politique qu'ils ne contrôlent pas, où ils ne sont pas seuls. L'abondance connue de la fête, gagnée au prix de s'y risquer, augure le même résultat si on prend des risques politiques.

Malgré tout, la transition espagnole a créé une fusion assez réussie des libertés récupérées et des contraintes volontairement subies. Encore aujourd'hui, quand ces deux facettes du contrat social se déséquilibrent, la critique populaire se manifeste dans la rue. Dans les années 1980 en Catalogne, on se plaint des agitations trop fréquentes, d'un probable inconscient fasciste caché derrière tant de célébrations, du manque de substance dans la politique. Dans les années 1990, on se lamente de l'excès de l'ordre et de la distinction, cependant sans l'interaction pour la vitaliser. « Il n'y a pas de dialogue », disent quelques-uns, et les autres maintiennent que les pluralismes de la culture officielle n'étaient que des narcissismes satisfaits dans la reconnaissance mutuelle ; il manquait le conflit, le *patatrac* ! de la différence vécue³¹. La différence devenue indifférence pourrait permettre au centralisme de s'imposer à nouveau par le haut, ou à la désintégration de le faire par le bas.

Le public espagnol a répondu à chacune de ces éventualités avec le même moyen qu'il a employé durant la transition : *salir a la calle*, prendre la rue. Les manifestations de masse qui ressemblent à celles de la transition ont répondu aux assassinats de l'ETA. Voilà un cas, où le désir de renforcer la séparation a visiblement nui au bien commun, et où il a fallu alors faire appel d'urgence à la *convivència*. Les mêmes manifestations ont contesté la négligence ou les impositions de l'État : la catastrophe écologique du Prestige, le projet d'endiguer l'Ebro en détournant les eaux et, surtout, le soutien à la guerre d'Irak en faisant fi de l'opinion publique. Quand la représentation fait défaut au-dessus, le mouvement revient en-dessous et se présente en direct. À la proue se trouve la plateforme-assemblée, « l'instance unitaire », qui traduit le geste en réclamation, qui le résume en slogan : *Basta Ya!* contre ETA, *Nunca Mais!* protestant contre la gestion du Prestige, *la Plataforma en Defensa del Ebro*, et *Aturem la Guerra!* contre la participation en Irak. La mobilisation plus étonnante des années récentes surgit avec une rapidité qui ne permet même pas l'articulation de la plateforme. Ce sont des manifestations spontanées, des *flashmobs* levées par les téléphones mobiles et les « textes-messages » qui ont éclaté instantanément et massivement après les attentats dans les gares de Madrid le 11 mars 2004, trois jours avant les élections législatives³². Elles sont le résultat d'une longue frustration, engendrée par l'autoritarisme et le secret d'État du gouvernement Aznar, libérée par la douleur et la rage. Les résultats sont à la fois immédiats et spectaculaires dans le milieu constitutionnel. C'est la défaite inattendue du *Partido Popular*. La mémoire de la grande transition fournit les moyens pour une revitalisation opportune. Quand la démocratie constitutionnelle laisse trop peu d'espace au mouvement populaire, la démocratie festive renaît.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Cet article est dérivé d'une étude ethnographique, *Fire in the Plaça : Catalan Festival Politics After Franco* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003). Je remercie Marie-France Wagner d'avoir si patiemment francisé mon anarchie romane.
2. Pour la mémoire de la rue, voyez par exemple Carles Feixa, « La joventut com a metàfora... de la Transició », *Memòria de la Transició a Espanya i a Catalunya*, t. 4. *Els joves de la Transició*, p. 15-44, Rafael Aracil, Andreu Mayayo, Antoni Segura, éd. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2003, p. 12 et l'introduction de cette collection. Pour le pacte entre les élites, Richard Gunther, « Spain. The Very Model of an Elite Settlement », *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*. John Higley and Richard Gunther (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
3. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.
4. Voir les « moros y cristianos » du monde latin, qui s'identifient avec bien des conflits locaux ; on a étudié aussi les figures très fréquentes du déviant et de la minorité ethnique dans les drames populaires des quêtes calendriques. Voyez par exemple Marlène Albert-Llorca et José Antonio González Alcantud (dir.), *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Granada et Toulouse, Le Mirail, 2003 ; Anthony E. Green, « Popular Drama and the Mummer's Play », *Performance and Politics in Popular Drama*, D. Bradby (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 139-166 ; Abdellah Hammoudi, *La victime et ses masques : Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil, 1988.
5. Pour des images et des enregistrements, voir le site de la mairie de Berga et ses liens : http://www.ajberga.es/lapatum/index_c.html
6. Antoni Ariño, *Festes, rituals i creences*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1988, p. 363-472 ; Agustín Durán y Sanpere, *La fiesta de Corpus*, Barcelona, Aymá, 1943 ; Dorothy Noyes, *The Mule and the Giants : Struggling for the Body Social in a Catalan Corpus Christi Festival*, Philadelphia, Doctoral thesis, University of Pennsylvania, 1992, p. 213-372.
7. Pierre Clastres, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.
8. Marcel Mauss, « Les techniques du corps » [1936], *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
9. Communication personnelle.
10. Antoni Batista et J. Playà Maset, *La gran conspiració : Crònica de l'Assemblea de Catalunya*, Barcelona, Empúries, 1991, p. 331.
11. Batista et Playà, *op. cit.*, p. 57.
12. Sur les caractéristiques de l'*assemblea/plataforma*, voir Jordi Sánchez, « De la Marxa de la Llibertat a la Crida per la Solidaritat » dans Aracil (dir.), *op. cit.*, p. 205-218, et dans la même collection la table ronde « Les organitzacions polítiques juvenils », p. 219-255 ; et aussi Oriol Nello (dir.), *Aquí No ! Els conflictes territorials a Catalunya*, Barcelona, Empúries, 2003.
13. Voir le célèbre « destape » (deshabillement) des années 1970-1980, la spectaculaire révolution sexuelle espagnole. Comme l'explique Kenneth Burke, on surmonte l'aliénation avec la sensualité (*Attitudes Toward History*, 3e éd., Berkeley, University of California Press, 1984, p. 218.)

14. On a beaucoup critiqué la transition espagnole par la suite. Mais, à l'époque, elle a été jugée nécessaire pour stabiliser les relations politiques. La critique : Paloma Aguilar, *Memory and Amnesia : The Role of the Spanish Civil War in the Transition to Democracy*, New York, Berghahn, 2002 ; Joan Ramon Resina (dir.), *Disremembering the Dictatorship : The Politics of Memory in the Transition to Democracy*, Amsterdam, Rodopi, 2000. La nécessité : Laura Desfor Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
15. Jean Blondel, « Democracy and Constitutionalism », *The Changing Nature of Democracy*, T. Inoguchi, E. Newman, and J. Keane (dir.), Tokyo, United Nations University Press, 1998, p. 85.
16. C'est un autre point de vue sur la relation constitution-démocratie. Sheldon S. Wolin, « Fugitive Democracy », *Democracy and Difference*, Seyla Benhabib (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 33.
17. Sánchez, *op. cit.*, p. 208-209.
18. Comme toujours, la *Marxa* avait son précédent dans le champ festif. En juin 1975, peu avant de la mort de Franco, les jeunes ont organisé la *Flama del Canigó*. Il s'agit d'une torche allumée qu'on a descendue du mont Canigou au Roussillon, refuge et symbole nationaliste de l'époque. Cette torche a servi de ville en ville à allumer les feux de joie de la veille de la Saint-Jean.
19. Àngel Colom i Colom, *La Marxa de la Llibertat*, Barcelona, Edicions Autogestionades de « Pax », 1977, p. 18.
20. Oriol Pi-Sunyer, « The 1977 Parliamentary Elections in Barcelona : Primordial Symbols in a Time of Change », *Anthropological Quarterly*, n° 58, 1985, p. 113.
21. Richard Gunther, Giacomo Sani et Goldie Shabad, *Spain After Franco : The Making of a Competitive Party System*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 113.
22. Edles, *op. cit.* ; Jesús Prieto de Pedro, « Democracy and Cultural Difference in the Spanish Constitution of 1978 », *Democracy and Ethnography*, C.J. Greenhouse (dir.), Albany, SUNY Press, 1998 ; Antoni Segura, « Memòria i història de la Transició », *Memòria de la Transició a Espanya i a Catalunya*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2000, t. 1., p. 48.
23. Juan Linz, Albert Stepan et Richard Gunther, « Democratic Transition and Consolidation in Southern Europe », *The Politics of Democratic Consolidation : Southern Europe in Comparative Perspective*, R. Gunther, P.N. Diamandourous et H.-J. Puhle, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, p. 100-101, 117.
24. Gunther, *op. cit.* ; Javier Tusell et Álvaro Soto (dir.), *Historia de la transición 1975-1986*, Madrid, Alianza, 1996.
25. Sánchez, *op. cit.*, p. 217.
26. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912] Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 545.
27. Javier Escalera Reyes, « El franquismo y la fiesta. Régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco », Jorge Uría (dir.), *La cultura popular en la España contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 260 ; Sánchez, *op. cit.*, p. 215.
28. Escalera Reyes, p. 254-55.

29. Miguel Ángel Centeno, « Between Rocky Democracies and Hard Markets : Dilemmas of the Double Transition », *Annual Review of Sociology*, n° 20, 1994, p. 16 ; Cass R. Sunstein, *Designing Democracy : What Constitutions Do*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
30. Victor Turner, *The Ritual Process : Structure and Antistructure*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
31. Guillermo Martínez, éd., *Almanaque Franquismo Pop*, Barcelona, Mondadori, 2001, p. 15.
32. Cristina Sánchez-Carretero, « Trains of Workers, Trains of Death : Some Reflections after the March 11th Attacks in Madrid », Jack Santino (dir.), *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, New York, Palgrave, à paraître en 2005.