

BAEZA KRUUSE Martina

MILIN Théo

Atelier n° 8 —L'institutionnalisation des pratiques festives dans les Amériques

De nouveaux rituels festifs : l'institutionnalisation comme point de départ (Chili, XXe siècle – temps présent)

Introduction :

Dans cette présentation nous proposerons de voir la problématique de l'institutionnalisation dans le cas de fêtes qui ne l'ont pas connu comme un processus, mais davantage comme leur « état initial ». Nous suggérons trois hypothèses imbriquées entre elles :

1. Certaines apparitions de fêtes sont le résultat de circulations de registres festifs
2. Les fêtes arrivent sur ce nouveau territoire avec un haut degré d'institutionnalisation
3. Ces fêtes agissent comme des dispositifs avec une intentionnalité politique.

Nous aborderons les trois hypothèses présentées avant au travers de deux exemples. D'une part, il sera question des premières années de la *Tapati Rapa Nui*, ou *Fiesta de la Primavera*. Pour rappel historique, cette fête est apparue à Rapa Nui (Île de Pâques) en 1967, dans un contexte politique spécifique d'installation des services étatiques sur l'île. L'autre cas ethnographique analysé est celui de la *Fiesta de las velitas*, fête d'origine colombienne célébrée depuis quelques années dans plusieurs villes chiliennes, mais l'étude de cas que nous proposons est celle d'Antogafasta. Ce rituel colombien ayant lieu le 7 décembre se caractérise par une célébration en l'honneur de la Vierge de l'Immaculée Conception.

La *Tāpati Rapa Nui* : trajectoire d'une fête insulaire chileno polynésienne

Circulation de registres festifs

La *Tāpati* émerge sur l'île de Pâques durant l'année 1967, sous un format, un registre festif pourrait-on dire, préétabli. Ce format, c'est celui de la *Fiesta de la Primavera*, une fête qui naît au début du XXe siècle à Santiago, l'élite urbaine chilienne. Il s'agit d'une célébration qui associera printemps, jeunesse et poésie dans une évocation romantique, autour de différents actes, défilé, chars allégoriques et élection de reines du printemps.

Ce répertoire va rapidement circuler. Elle est activement promue par les autorités provinciales et régionales chiliennes, qui y voient une façon « saine » de célébrer

(Espinosa Muñoz, 2012), dans un moment où l'État-nation interdit un certain nombre de célébrations populaires, jugées « arriérées » et « dangereuses » (carnaval, *chaya*...). La *Fiesta de la Primavera* véhicule des visions nationalistes et parfois racistes de la nation chilienne, autour de l'élection de la reine notamment. Au virage de la décennie 1960, pratiquement chaque ville, village, quartier élit sa reine du printemps. La célébration se diffuse par capillarité aux différentes classes de la société chilienne, car elle permet aussi d'organiser des activités sportives, ludiques, de mettre en branle des unités sociales spécifiques et des mécanismes de solidarité derrière la compétition pour la couronne. Ce registre festif, ambigu dans ses orientations et ses usages va se retrouver sur l'Île de Pâques.

2. L'institutionnalisation comme point de départ (de la fête)

L'île est annexée par le Chili en 1888, mais délaissée de facto par l'État-nation durant tout le début du XXe siècle. Le peuple rapanui, présent sur l'île depuis des siècles, sort en 1967 d'une période difficile où de nombreuses violences d'ordre coloniales furent exercées. Les *rapanui* réussissent néanmoins à éviter l'extinction ou l'assimilation grâce à une grande agentivité et une perspective d'autonomie omniprésente (Delsing, 2017 ; Foerster, Moreno Pakarati, 2017).

Au début, la célébration correspond en tout point à la célébration chilienne. Rapidement cependant, des acteurs culturels rapanui vont la prendre en main et celle-ci va démarrer une trajectoire de *rapanuisation*. Ce concept, développé par Pablo Andueza, évoque le travail d'incorporation par la communauté rapanui de l'institutionnalité chilienne qui se développe sur l'île à partir des années 1960 (Andueza G., 2000). Dans le cas de la fête, le déroulé rituel et le contenu vont être modifiés afin de réorienter le dispositif festif dans le sens d'une célébration d'une identité rapanui, distincte de l'identité chilienne. Parmi ces reconfigurations du festif, nous citerons : le changement de dates (Andrade Blanco, 2004) et d'acteurs sociaux mobilisés (la compétition de reine sera assumée par les *hua'ai*, groupes de parenté étendus qui vont produire l'effort collectif nécessaire à sa victoire, appelé *ūmana*). Avec des modifications aussi dans l'esthétique mobilisée, qui va évoluer vers des textiles, des couleurs, des formes qui définissent au fil des années une identité *rapanui* visuelle. Enfin, les épreuves vont être modifiées en partie, avec l'insertion d'activités ludiques et sportives autochtones (Paoa et al., 1983).

3. L'intentionnalité politique du dispositif festif

On voit donc que l'institutionnalisation de la fête est un point de départ, et que son qualificatif de « célébration officielle » ne permet pas d'éclairer la nature de sa trajectoire de transformation. Celle-ci est à chercher, nous pensons, du côté de l'intentionnalité politique du dispositif festif. La *Tāpati* apparaît en effet comme une construction, une « invention de tradition » qui va être saisie et réorientée par des acteurs *rapanui*. Un outil de *chilenisation* qui va devenir un emblème d'une *rapanuité*, ainsi qu'une arène politique et économique primordiale dans le fonctionnement de la société insulaire. L'altérité symbolisée et en partie produite par le dispositif festif se déplace, et c'est ici que se situent l'intentionnalité politique et la trajectoire de transformation de la fête.

Circulation et institutionnalisation des fêtes migrantes au Chili : Le cas de la *Fiesta de las velitas* à Antofagasta (2020).

Circulation de registres festifs

Dans le cas de La Fiesta de las velitas célébrée dans la ville d'Antofagasta par la communauté migrante d'origine colombienne, étant une fête importée par la communauté migrante, une de ces principales caractéristiques est sa circulation. Cette fête commence à être célébrée au Chili à partir de 2010, date qui coïncide avec le début de l'arrivée massive de Colombiens dans le pays. La circulation de cet événement est alors liée au processus migratoire de cette population et à la recréation de la fête dans un nouveau territoire par l'interaction entre les différents acteurs de la ville où la communauté est reterritorialisée, amenant « les reconfigurations des appartenances et des engagements communautaires en contexte transnational » (Aterianus-Owanga, 2018).

Lorsque nous parlons de la circulation des registres festifs, nous faisons référence à la reconfiguration d'un phénomène festif dans un nouveau territoire, qui se produit en raison du déplacement dans le contexte de la mondialisation (Lallement, 2018).

L'institutionnalisation comme point de départ (de la fête)

Il est important de souligner que la reconfiguration de cette fête à Antofagasta génère des changements dans sa structure et sa planification, l'institutionnalisant dès le début de sa recréation dans ce nouveau territoire. En Colombie, ce rituel se déroule sur les façades des maisons ou dans les rues avoisinantes et consiste à allumer une bougie et à prier en l'honneur des proches décédés. Au Chili, la structure de cette fête et ses éléments ont été adaptés et modifiés, ce qui met en évidence des dynamiques d'interaction et des logiques organisationnelles différentes de celles d'origine. Par exemple, à Antofagasta, l'une des célébrations a lieu dans une maison de quartier situé à la frontière du Campement *Union esperanza* et de la banlieue populaire ou « población » *Villa Chica*. Le déroulement de cette fête est marqué par l'importance accordée aux institutions catholiques et aux institutions du gouvernement local à travers l'intervention de différentes autorités locales, comme le président du conseil de quartier, un conseiller municipal et le prêtre du secteur, qui délivre un sermon et invite à prier en hommage à la Vierge de l'Immaculée Conception.

Le changement dans la structure de la fête, nous amène à dépasser la question de l'institutionnalisation de la fête des migrants, présente depuis les débuts dans ce nouveau territoire. Il semble nécessaire aussi de s'interroger sur intentionnalité politique du dispositif festif, à travers le contrôle de l'altérité moyennant cette institutionnalisation.

3. L'intentionnalité politique du dispositif festif

Le développement des réseaux clientélistes qui se forment autour de ces célébrations est évident, ainsi que les stratégies de construction des agendas politiques individuels dans ce contexte. La relation pouvoir local-population immigrée nous amène à réfléchir sur le multiculturalisme libéral et son importance pour les autorités municipales.

L'intentionnalité politique de ce nouveau dispositif festif, qui n'a pas beaucoup de rapport avec ce qui se passe dans son lieu d'origine nous fait penser que l'institutionnalité dans laquelle se déroule la fête cherche une sorte de contrôle de la communauté à laquelle appartient, c'est-à-dire les migrant.es colombien.nes vivant dans le pays. Le manque de politiques publiques liées à la régulation de la migration dans le pays provoque une série de problèmes non résolus par les autorités locales. Par conséquent, participer à ces activités génère une possibilité de contrôle discret de l'altérité, qui néglige les problèmes sociaux entourant la population migrante de cette ville. De plus, cela conditionne l'expression multiculturelle aux limites établies par la culture chilienne.

Conclusion :

Pour conclure, nous pouvons dire que quand les fêtes circulent, elles arrivent parfois dans des formes préétablies, déjà institutionnalisées. L'institutionnalisation de la fête importée dans de nouveaux territoires est donc un point de départ plus qu'un processus.

De plus, l'institutionnalisation de rituels festifs est un processus qui ne « marche pas toujours dans le même sens » : il est donc nécessaire de porter l'attention sur l'orientation du dispositif : « Quels effets sociopolitiques a-t-il ? » « Quels en sont les acteurs ? ». Questions qui ont surgi lors de la réflexion sur cet aspect et qui deviennent peut-être de nouvelles problématiques de recherche.

Enfin, on a pu voir que deux fêtes institutionnalisées se déroulant dans un même pays ont des intentionnalités mouvantes, selon les périodes et selon le point de vue adopté.

Bibliographie indicative :

ANDRADE BLANCO P., 2004, *Artífices del imaginario. La Puesta en Escena, una Aproximación a la construcción de Identidad Rapa Nui*, Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 172 p.

ANDUEZA G. P., 2000, « Hacia el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos originarios: El modelo de gestión en Isla de Pascua », *Estudios Atacameños*, 19, p. 113-120.

ATERIANUS-OWANGA A., 2018, « Le tànnèbéér multisitué. Danses et communauté émotionnelle des fêtes sénégalaises en migration », *Socio-anthropologie*, 38, p. 89-108.

BOURDIEU P., 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1, p. 58-63.

DELSING R., 2017, *Articulando Rapa Nui. Políticas culturales polinésicas frente al Estado chileno*, LOM Ediciones., Santiago de Chile, 335 p.

ESPINOSA MUÑOZ F., 2012, « «Para engrandecer el alma, fortalecer el espíritu y afrontar con mayor seguridad el porvenir». Fiesta de la primavera y orden social en la zona central de Chile, 1940-1950 », dans *Seminario Simón Collier*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, p. 13-43.

FOERSTER R. et MORENO PAKARATI C., 2017, *More Manava. 'O Aŋata ararua ko Porofe*, 2nda edición., Rapa Nui, Rapanui Press, 275 p.

KINGMAN GARCÉS E., 2004, « Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura ».

LALLEMENT E., 2018, *Éclats de fête*, Sorbonne., Paris, 188 p.

PAOA R. *et al.*, 1983, *La recreación en Isla de Pascua*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso.

2020, « The Politics of Carnival », *Journal of Festive Studies*, 2, 1, p. 349.