

Festival, Anti Festival, Counter Festival, Non-Festival Festival , anti-festival, contre-festival, non-festival

Pauline Greenhill

Volume 23, numéro 1, 2001

Festival

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1087914ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1087914ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Greenhill, P. (2001). Festival, Anti Festival, Counter Festival, Non-Festival / Festival , anti-festival, contre-festival, non-festival. *Ethnologies*, 23(1), 5–21.
<https://doi.org/10.7202/1087914ar>

FESTIVAL, ANTI FESTIVAL, COUNTER FESTIVAL, NON-FESTIVAL¹

Pauline Greenhill

University of Winnipeg

A colleague recently reported on a study she read which indicated that people who spend at least an hour per day alone were more productive both personally and professionally than those constantly in the presence of others. I surmise that this fact might puzzle the former colleagues with whom I worked as Dean of Residence at a small college of the University of Waterloo in the late 1980s. At our annual retreat for residence assistants, a substantial portion of the workshop activity involved discussing the possibility of suicide among young people away from home for the first time, and perpetually stressed by the requirement for high achievement in University. The message sent by the counsellors and Christian ministers who directed our sessions was that the residence assistant's job was to keep the women and men who lived on their floors busy and sociable with others. We should worry, we were told, about people who spent time alone in their rooms. When I countered that I should personally worry about people who never spent time alone in their rooms, who avoided opportunities for reflection and contemplation, my comments were met first with blank looks of confusion and then with vigorous repudiation.

It was clear that for this bouncy, outgoing lot of undergraduate residence assistants — as well as for the professionals who guided their work — the very concept of wanting to be alone indicated pathology. In the residence, we were fortunate not to have any suicides during my Deanship, and I do not know if in fact the residence assistants, busy with their own work, actually managed to

1. I am grateful to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada for a Regular Research Grant which funded my research on festivals.

prevent any solitary activities. But the inscription of this process reminded me that the panopticon so tellingly theorised by Michel Foucault (1977) lives in many institutions — not just the prison. Perhaps the obsession with students maintaining constant sociability is not truly about personal mental health. Maybe it is more about the question of what people might be getting up to behind those closed doors, away from the gaze and surveillance of others. Not only suicide, but other heinous sins of contemporary Euro North American society — drug-taking, alcoholism (someone who drinks alone is almost definitionally alcoholic), masturbation — can be solitary practices. Surely, mainstream culture contends, a healthy person would not pursue such behaviours. Sociable is good; solitary is bad.

Sociability and collective activity have become so focal for Euro North Americans that they have even built academic disciplinary definitions and practices upon it. Introductory anthropology texts assert, for example, that culture is “A shared way of life that includes material products, values, beliefs, and norms that are transmitted within a particular society from generation to generation” (Scupin and Decorse 2001: 599).² Folklore itself is often defined in material terms, as in “Folklore texts have come to be seen not simply as realizations of a normative standard, but as emergent, the product of the complex interplay of communicative resources, social goals, individual competence, community ground rules for performance, and culturally defined event structures” (Bauman 1992: 33).

It’s only recently that ethnologists, anthropologists, and folklorists have begun to conceive of culture as something that exists in the mind, beyond material and social practices. Notions like Benedict Anderson’s “imagined community” (1991) have a potential to fundamentally alter the ways our disciplines of folklore, anthropology, and ethnology think culture. Not surprisingly, many new ideas come not from within anthropology and folkloristics, nor even from the mainstream of feminist theorising, but instead from individuals whose marginalisation makes their “situated knowledges” and “partial perspectives” (Haraway 1988) particularly acute. Queer theory’s notion of sex and sexuality as performative (Butler 1990) but also as intrinsically and analytically central (Doty 1993), and African-American feminist concepts that silence can mean resistance, not only acquiescence (bell hooks 1990), or

2. The transmission of culture also makes its way into general introductory works in Folklore (e.g. Briggs 1992: 3-5).

that freedom of the mind could be useful to liberation (Collins 1990), provide examples of such insights.

And it is important to note that the very fact of partial knowledges — partial in the senses of incompleteness but also of interestedness, even bias — means that our disciplines must throw out what were once their epistemological foundations. Objective knowledge is impossible. Home is no less cultural or other than away; the stricture that fieldworkers must spend at least three months in a Third World Country³ in order to experience the strangeness of the savage primitive Other has become even more ludicrous than it was in the colonial past of anthropology's late nineteenth century development. Without experiencing cognitive dissonance or resorting to a consciously fragmented identity, people can be watchers as well as participants; marginalised as well as mainstream; resistant as well as compliant. The "shouting matches at the border" memorably theorised by Roger Abrahams (1981) are much more common than theorists might have thought when his work was first published.

Where does this leave theorising about festival? Festival is perhaps quintessentially sociable and other. But if it is also multiple and partial, what, then, does festival do? How is it constructed in contemporary societies? What is its relation to other social and cultural manifestations and configurations?

Festival/Non-Festival (Self-Identities)

It may sometimes appear that everything that could be said about a topic has already been expressed. Festival is certainly a well-worn locus for anthropological, folkloristic, and ethnological thinking. Opening up the call on festival to include non-festival, counter-festival, and anti-festival⁴ may have assisted those who contributed to this special issue in the recasting of previous

-
3. This is a perspective seriously presented, and stubbornly maintained in the face of eloquent and well-founded arguments to the contrary, by a former colleague in the Anthropology Department at the University of Winnipeg. His own fieldwork had been conducted in Northern Manitoba. He saw no contradiction here, despite the fact that more recent formulations of development theory make a distinction between Third World *peoples*, those historically colonised by Europeans in their own domains of Africa, Asia, and so on; and Fourth World *peoples*, the indigenous folks of the so-called New World.
 4. And I credit conversations with my colleague Tracy Whalen for leading me in this very fruitful direction.

writing and analysis, or the revisioning of their work as implicitly if not explicitly relevant to festival theorising. If festival is Alessandro Falassi's classic "time out of time" (1987), it comprises the set apart, the special, the different, whereas the non-festival remains mundane, normal, everyday, the same. Yet as Tracy Whalen's work so tellingly exemplifies in her analysis of Newfoundland novelist Bernice Morgan's *Random Passage* (and in comparison with American Annie Proulx's *The Shipping News*), the everyday is as cultural — and as constructed — as its apparent polar opposite. Indeed, sometimes the festive is constructed through contrast with the everyday, and sometimes the mundane is recognisable because it is not overtly celebratory, carnivalesque.

But the mundane is rarely considered, and when it is, too often regarded as somehow less cultural, less distinct, than its contrasted form.⁵ Further, material and social definitions of culture tend to allow judgments that make sociable, community practices — of which festivals could be the avatar — fundamentally useful, functional, and (though few would dare to say it) good. And yet, as the papers in this special issue clearly demonstrate, sociability is not always beneficial to individuals or even to groups. Both within and beyond communities, it can maintain a profound ambivalence. Maria Fowler's paper on the Michigan Womyn's Music Festival shows how its conceptualisation in terms of commonality between women — even of a women's utopia — can mask a range of underlying variations in experience of the same event. Festivals can deny autonomy to groups and individuals even within their own borders, as Fowler indicates; or their representations can gloss over the economic and social marginalisation of a region, as Tracy Whalen's discussion of the constructed mundane in Newfoundland literature shows.

But festival events, as they obscure contradictions, may also be creating space — even if it is negative space — for those they exclude. Fowler asserts that the Michigan Womyn's Music Festival has continually throughout its history moved to incorporate groups who questioned their place there — women of colour, practitioners of Sado-masochism, and perhaps, one day, even transgendered women. Extensive literature, particularly derived from Victor Turner's concept of *communitas* as central to festival experience (1969), implies that festival experience is primarily one of unity and similarity. David Harnish's work exemplifies how ethnic difference can impel fundamentally different experiences of festival for participants. Even when they are apparently

5. For a consideration of just this very idea, see Greenhill 1994.

harmonious, festivals can simply shore up contradictions and ethnic conflict, as described by Harnish for Lombok, and Martine Geronimi in New Orleans' Mardi Gras.

The Black Indians and Zulus of Mardi Gras mark a racist society in which residence, class, and even celebration bifurcate along the constructed signs of racial location. They do so in modes that the white cultural mainstream and tourist audience may apprehend very differently than do the participants. Like the Balinese and Sasak in Lombok, these groups maintain solitudes within the structure of a single festival event. As both Geronimi's and Harnish's works show, the narratives of origin that explain Mardi Gras for whites and blacks, or the temple festival for Balinese and Sasak, are fundamentally dissimilar; one might even suspect that two incompatible, though parallel and even coterminous, events emerge. Yet Balinese and Sasak (and the different groups at Mardi Gras) manage, nevertheless, to produce an overarching experience in which difference is transcended.

Marcia Ostaszewski shows how gender can also impel variable festival experiences. When culture is defined in male-dominant terms, the real alternatives offered by women participants and feminised aspects of culture can surface only periodically, often only to be obscured again. But resistance remains even within a highly patriarchal event. The experiences of individual female participants — whether ethnomusicologist or bandura performer — engender spontaneous festival in the midst of everyday moments, or counter the discipline of festival structures. Festival and non-festival alternate constantly in these women's practices.

Anti-Festival/Counter-Festival (Tourist Identities)

Some festival research (e.g. Stoeltje 1992) maintains a fundamental separation between the events that are created for tourists and those which are made by a community for their own (though as the first set of works in this special issue indicate, the question of who is the community and how many ethnic, gender, social, class, sexual, and other identities it can comprise and/or incorporate is by no means always clear). The often explicit assumption is that tourist events are spurious, inauthentic events, created not to engender a true experience of liminality and *communitas*, but to simulate it for fun and profit. The works in this section show that there can be a kind of movement between authenticity and inauthenticity, if you will, as the cycles of festival presentation

and representation unfold. Anti-festival and counter-festival alternate, or present dialogue between social and cultural positionings.

Andrew Rouse and Sabina Magliocco indicate just such a cyclical element in the festivals they discuss. Though Folkest in Pécs, and Sardinian tourist events may be created and/or appropriated by business interests, these celebrations can then be recreated and/or reappropriated by the people. Sometimes the newly arising event is squelched and appropriated once again by business, but one could anticipate another phase of resistance from communities, and so on. Many festivals seem to constantly undergo this kind of push-pull between capital and *communitas*.

Rouse also indicates that changing times can involve the rewriting of history, and memories of events of previous festivals are repositioned not only through but also by the discourse of the present. Different organisers, different sponsors, and even different performers can nevertheless substantially reproduce the same festival; conversely, as particular organisers, sponsors, and performers change with the times, so does the festival event in which they participate. At any given moment, the political context re-situates the festival and can engender wildly dissonant connotations.

Indeed, what appears to be the same festival event can, from different perspectives, manifest considerable variation. Thoroski and Greenhill's examination of Folklorama shows what may originally have been a community event being twisted and perverted as it is marketed to needs beyond the community. This critical perspective is countered by Paul Bramadat's very different take on one particular Folklorama pavilion, which shows how community members appropriate the event to their own needs, working creatively within the structural confines imposed from outside. Donna Haraway's concept of partial knowledges suggests that readers should not be trying to discern who is right and who is wrong about Folklorama; each perspective gives useful insights into the event as a whole.

Magliocco focuses on the potentially most alienated constructions, deliberately created for tourist consumption, yet both her work and Bramadat's show how individuals and groups can take back those alienated constructions and rework them to local needs. What Magliocco calls "the rebellion of the object" leads to a reclamation of the festival; a similar kind of recycling of concepts that is evident in the Israeli pavilion's purported lack of emphasis on religion. The price of culture can change from moment to moment, year to year.

Finally, Timothy J. Cooley reminds fieldworkers that their own experiences of festival can also have stages, internal variation, and profoundly different experiential dimensions. Like others who attend festivals for a variety of reasons, the intellectual baggage fieldworkers bring to the event can have profound effects on what the festival turns out to be (for, again, remembering Donna Haraway, our experiences are partial). For Cooley, partiality (or lack thereof!) was evident not only in his boredom (certainly shared by all who conduct participant observation, even if we are not always brave enough to admit it), but also in the ways he initially interpreted different parts of a festival event as authentic, and others as false.

Festivals are in the head as much as — or perhaps even more than — they are on the ground. They are Marxian superstructure, pertaining to ideas, concepts, issues, ideology; but Marxian structure is also there, with economic implications and the social structural constraints of law and politics. Sometimes the material and the psychological strike harmony in festivals; and sometimes their dissonance is painful, almost unbearable. And, of course, some aspects of festival are the quintessence of collective activity; while their converse, the solitary and reflective, offer scope for imagination and possibility, which are equally immanent in these events.

I do not want to suggest that it is only in festivals that these multiple qualities are found. Natalka Husar's "Mama's Boy," the cover of this issue, exhibits a profound ambivalence about the social as well as the personal. The festival, counter-festival, anti-festival, and non-festival perspectives are disturbingly and enigmatically depicted. The painting's magic realist style raises the same questions so many of the writers here address or allude to. When the everyday is just as weird, wonderful, and constructed as the festival proper, where is culture? But Husar's work speaks the festival *improper* — ethnicity and display as a series of masks against identity as well as expressions of power. Meaning, ultimately, becomes elusive and personal rather than collective and social....

References

- Abrahams, Roger. 1981. Shouting Matches at the Border: The Folklore of Display Events. In *"And Other Neighborly Names: Social Process and Cultural Image in Texas Folklore"*, eds. Richard Bauman and Roger Abrahams. Austin: University of Texas Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, revised edition. New York: Verso.
- Bauman, Richard. 1992. Folklore. In *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*, ed. Richard Bauman: 33. New York: Oxford University Press.
- bell hooks. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Toronto: Between the Lines.
- Briggs, Asa. 1992. Culture. In *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*, ed. Richard Bauman: 3-5. New York: Oxford University Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Doty, Alexander. 1993. *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Cultures*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Falassi, Alessandro. 1987. Festival: Definition and Morphology. In *Time out of Time: Essays on the Festival*, ed. Alessandro Falassi: 1-10. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and punish: the birth of the prison*, translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- Greenhill, Pauline. 1994. *Ethnicity in the Mainstream: Three Studies of English Canadian Culture in Ontario*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Scupin, Raymond and Christopher R. Decorse. 2001. *Anthropology: A Global Perspective*, fourth edition. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Stoeltje, Beverly. 1992. Festival. In *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*, ed. Richard Bauman: 261-271. New York: Oxford University Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.

FESTIVAL, ANTI-FESTIVAL, CONTRE-FESTIVAL, NON-FESTIVAL¹

Pauline Greenhill

University of Winnipeg

Récemment, une de mes collègues nous a fait le compte rendu d'une étude selon laquelle les personnes qui passent au moins une heure par jour seules sont plus productives, tant sur le plan personnel que sur le plan professionnel, que celles qui se trouvent constamment en présence d'autres personnes. Voilà qui, je présume, pourrait laisser perplexes les anciens collègues avec lesquels j'ai travaillé lorsque j'étais directrice des résidences dans un petit collège de l'University of Waterloo, à la fin des années 1980. Lors de la retraite annuelle des assistants travaillant aux résidences, il fut longuement question des risques de suicide chez les jeunes qui se trouvent loin de la maison pour la première fois et qui sont perpétuellement stressés par les exigences élevées en matière de succès de l'université. Le message qui était envoyé par les conseillers et les prêtres qui dirigeaient nos séances était le suivant : le travail d'un assistant de résidence consiste essentiellement à maintenir actifs et sociables les femmes et les hommes vivant sur les étages dont ils avaient la charge. Nous devions nous préoccuper, nous disait-on, des personnes qui passaient du temps seules dans leur chambre. Lorsque j'ai riposté que, personnellement, je m'inquiétais plutôt des personnes qui ne passaient jamais de temps seules dans leur chambre, qui évitaient les occasions de réflexion et de méditation, mes commentaires ont d'abord donné lieu à des regards vides de confusion, avant d'être vigoureusement rejetés.

Il était clair que, pour ce groupe de dynamiques assistants de résidence du premier cycle — autant que pour les professionnels qui encadraient leur travail — le fait même de vouloir être seul était l'indice d'une pathologie. Nous avons

1. Je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) de m'avoir accordé une subvention de recherche ordinaire pour financer ma recherche sur les festivals.

eu la chance, pendant les années où j'ai été directrice, de ne compter aucun suicide aux résidences, et j'ignore si, en fin de compte, les assistants de résidence, déjà occupés par leur propre travail, ont vraiment fait le nécessaire pour empêcher toutes activités solitaires. Toutefois, la mise en place de ce processus m'a rappelé que le panoptique, si brillamment conceptualisé par Michel Foucault (1977), existe dans bon nombre d'institutions — et pas seulement en prison. Peut-être que l'obsession de vouloir maintenir les étudiants dans une constante sociabilité n'est pas véritablement liée à leur santé mentale personnelle. Au fond, elle a peut-être plutôt pour objet ce que peuvent faire les individus derrière ces portes closes, loin du regard et de la surveillance d'autres personnes. L'ensemble des pratiques solitaires comprend non seulement le suicide, mais aussi d'autres péchés odieux de la société contemporaine européenne et nord-américaine, comme la consommation de drogues, l'alcoolisme (quelqu'un qui boit seul est, par définition, presque un alcoolique) et la masturbation. Une personne en santé n'adopterait certainement pas des comportements de ce genre, s'il faut en croire la norme en matière de culture. Il est bon d'être sociable, mauvais d'être solitaire.

La sociabilité et l'activité collective tiennent une place si importante pour les Européens et les Nord-Américains qu'ils élaborent même des définitions et des pratiques disciplinaires universitaires sur ces questions. Les manuels d'introduction à l'anthropologie soutiennent, par exemple, que la culture constitue « un mode de vie commun qui comprend les produits matériels, les valeurs, les croyances et les normes qui sont transmises à l'intérieur d'une société particulière de génération en génération » (Scupin et Decorse 2001 : 599)². La culture populaire elle-même est souvent définie en termes matériels : « Aujourd'hui, les textes de la culture populaire sont non seulement vus comme les réalisations d'une mesure normative, mais aussi comme émergeant, comme le produit d'une réaction complexe de ressources communicationnelles, d'objectifs sociaux, de compétences individuelles, de règles de base communautaires en matière de performance et de structures d'événement culturellement définis. » (Bauman 1992: 33).

Ce n'est que récemment que les ethnologues, les anthropologues et les folkloristes ont commencé à concevoir la culture comme quelque chose qui existe dans la pensée, au-delà des pratiques sociales et matérielles. Des notions

2. La transmission de la culture fait aussi son chemin dans les travaux généraux d'introduction à l'ethnologie (par exemple, Briggs 1992 : 3-5).

comme celle de « communauté imaginée », développée par Benedict Anderson (1991), ont le pouvoir de modifier fondamentalement la manière dont nos disciplines, l'ethnologie et l'anthropologie, appréhendent la culture. Il n'est pas surprenant de constater que beaucoup de nouvelles idées proviennent non pas de l'anthropologie et de l'ethnologie, pas plus que des théorisations féministes, mais plutôt des personnes chez lesquelles la marginalisation a pour effet d'affiner les « connaissances situées » et les « perspectives partiales » (Haraway 1988). Parmi ces connaissances de l'intérieur, on trouve la « *queer theory* », selon laquelle le sexe et la sexualité sont performatifs (Butler 1990), mais aussi intrinsèquement et analytiquement centraux (Doty 1993) ; d'après les concepts féministes afro-américains, d'une part, le silence n'est pas synonyme que d'assentiment mais aussi de résistance (bell hooks 1990) et, d'autre part, la liberté d'esprit pourrait être utile à la libération (Collins 1990).

Il importe en outre de remarquer que la reconnaissance même de l'existence des connaissances partiales — partiales dans le sens non seulement de partiel mais aussi d'intérêt, voire de penchant — suppose que nos disciplines doivent rejeter ce qui a déjà constitué leurs fondements épistémologiques. La connaissance objective est impossible. Le Soi n'est pas moins culturel que l'Autre. La restriction selon laquelle les chercheurs de terrain doivent passer au moins trois mois dans un pays du tiers monde³ afin de faire l'expérience de l'étrangeté de l'Autre primitif sauvage devient encore plus risible qu'au temps du passé colonial où se développait l'anthropologie, soit vers la fin du XIX^e siècle. Sans faire l'expérience de la dissonance cognitive ou sans recourir à une identité consciemment fragmentée, les gens peuvent être des observateurs aussi bien que des participants, des gens marginalisés aussi bien que « normaux », des rebelles aussi bien que des conformistes. Les « querelles verbales des frontières » dont fait état Roger Abrahams (1981) dans son inoubliable théorie sont beaucoup plus communes que les théoriciens pourraient l'avoir cru lors de la première publication de ses travaux.

-
3. Un ancien collègue du département d'anthropologie de l'University of Winnipeg a présenté cette perspective avec le plus grand sérieux et l'a défendue opiniâtement en dépit d'oppositions solides et bien documentées. Il avait mené son propre travail de terrain dans le nord du Manitoba et ne voyait là aucune contradiction, malgré le fait que des formulations plus récentes de la théorie du développement établissent une distinction entre les *peuples* du tiers monde, ceux qui furent historiquement colonisés par les Européens dans leurs propres domaines d'Afrique, d'Asie et ainsi de suite, et les *peuples* du quart monde, les peuples indigènes du soi-disant Nouveau Monde.

Quel est le lien avec l'élaboration d'une théorie sur le festival ? Le festival est peut-être la quintessence de la sociabilité. Cependant, s'il est aussi multiple et partial, que fait-il donc alors ? Comment est-il construit dans nos sociétés modernes ? Quel est son rapport aux autres manifestations et configurations sociales et culturelles ?

Festival/non-festival (identités pour soi)

Il peut parfois sembler que tout ce qui pourrait avoir été dit sur un sujet a déjà été exprimé. Le festival constitue certainement un sujet usé pour la pensée anthropologique et ethnologique. Élargir ce sujet pour y inclure le non-festival, le contre-festival et l'anti-festival⁴ peut avoir aidé les collaborateurs de ce numéro à refondre leurs premières versions et leurs analyses ou à revoir leurs travaux comme pertinents, implicitement ou non, à l'élaboration d'une théorie sur le festival. Si le festival est tel que décrit dans l'ouvrage classique d'Alessandro Falassi *Time Out of Time* (1987), il est distinctif, spécial et différent, tandis que le non-festival demeure banal, normal, ordinaire et pareil. Or, comme nous le démontrent si expressivement les exemples de Tracy Whalen dans son analyse de l'ouvrage *Random Passage* de la romancière terre-neuvienne Bernice Morgan (et confrontée avec l'ouvrage américain *The Shipping News* d'Annie Proulx), l'ordinaire est aussi culturel — et autant construit — que son opposé apparent. De fait, la festivité est parfois construite par son contraste avec le quotidien et, quelquefois, la banalité se reconnaît parce qu'elle tient manifestement de la non-célébration, du non-carnavalesque.

Toutefois, la banalité est rarement considérée. Lorsque c'est le cas, elle est trop souvent regardée comme étant, en quelque sorte, moins culturelle et moins distincte que sa forme contrastée⁵. Qui plus est, les définitions matérielles et sociales de la culture ouvrent la porte aux jugements qui font des pratiques collectives et de sociabilité — dont les festivals pourraient constituer des manifestations — des pratiques fondamentalement utiles, fonctionnelles et, bien que peu oseraient le dire, bonnes. Pourtant, comme l'indiquent clairement les articles du présent numéro, la sociabilité ne profite pas toujours aux individus ou même aux groupes. Tant à l'intérieur de la communauté qu'à l'extérieur, elle peut conserver une profonde ambivalence. Dans son article sur le Michigan

-
4. Je remercie aussi ma collègue Tracy Whalen qui m'a orientée dans cette direction fructueuse au cours de nos conversations.
 5. Cette seule idée est analysée dans Greenhill 1994.

Womyn's Music Festival, Maria Fowler démontre comment sa conceptualisation en fonction des espaces communs des femmes — tels une utopie féminine — peut masquer un éventail de variations relatives à l'expérience d'un même événement. Les festivals peuvent priver les groupes et les individus de leur autonomie même à l'intérieur de leurs limites, comme l'indique Fowler. Leurs représentations peuvent aussi masquer la marginalisation économique et sociale d'une région, comme le démontre Tracy Whalen dans son analyse de la banalité construite dans la littérature terre-neuvienne.

Toutefois, les festivals, en ce qu'ils masquent les contradictions, peuvent constituer également un espace créatif — même s'il s'agit d'un espace négatif — pour ceux qu'ils excluent. Fowler affirme que le Michigan Womyn's Music Festival a continuellement évolué au cours de son histoire pour incorporer des groupes qui mettaient en doute la place qu'ils y occupaient — femmes de couleur et adeptes du sadomasochisme ; peut-être un jour inclura-t-il même les transgenres. Les prolongements théoriques, particulièrement ceux issus du concept de Victor Turner de *communitas* comme central à l'expérience des festivals (1969), suggèrent que l'expérience du festival en est essentiellement une d'unité et de similarité. Dans ses travaux, David Harnish donne des exemples sur la façon dont la différence ethnique peut foncièrement pousser les participants à vivre des expériences différentes à l'occasion d'un festival. Même lorsqu'ils paraissent harmonieux, les festivals peuvent simplement renforcer les contradictions et le conflit ethnique comme le décrivent Harnish pour l'île de Lombok et Martine Geronimi pour le Mardi gras de la Nouvelle-Orléans.

Les « *Black Indians* » et les Zoulous du Mardi gras marquent une société raciste dans laquelle les divisions de l'espace, les classes et même la célébration bifurquent le long des signes construits du lieu racial. Ils le font dans des modes que les tenants de la culture conventionnelle blanche et l'auditoire touristique pourraient redouter, et ce très différemment de la manière dont le font les participants. Comme c'est le cas des Balinais et des Sasaks à Lombok, ces groupes maintiennent des solitudes à l'intérieur de la structure d'un simple festival. Tel que l'indiquent à la fois Geronimi et Harnish, les textes à l'intention des Blancs et des Noirs expliquant l'origine du Mardi gras ou le festival du temple pour les Balinais et les Sasaks sont fondamentalement dissemblables. On pourrait même soupçonner qu'il se forme là deux événements incompatibles, bien que parallèles et même voisins. Pourtant, les Balinais et

les Sasaks (et les différents groupes participant au Mardi gras) font en sorte de produire une expérience englobante dans laquelle la différence est transcendée.

Marcia Ostaszewski démontre comment le genre peut aussi forcer des expériences de festival variables. Lorsque la culture est définie selon les termes de la domination masculine, les alternatives élaborées par les participantes de même que les aspects féminisés de la culture ne peuvent faire surface que de façon occasionnelle et, souvent, c'est pour être masqués aussitôt. Toutefois, la résistance demeure, même au cœur d'un événement profondément patriarcal. Les expériences individuelles des participantes — qu'elles soient ethnomusicologues ou joueuses de bandura — donnent lieu à un festival spontané au milieu des moments ordinaires ou vont à l'encontre de la discipline des structures du festival. Le festival et le non-festival alternent constamment dans ce type de pratiques féminines.

Anti-festival/contre-festival (identités pour touristes)

Certaines recherches sur le festival (par exemple Stoeltje 1992) maintiennent une séparation fondamentale entre les événements créés pour les touristes et ceux qui sont faits par et pour une communauté (bien que, comme l'indique la première série de travaux du présent numéro, la question de savoir qui est la communauté et combien d'identités ethniques, sociales, sexuelles, de genre, de classe et autres elle comporte ou incorpore n'est jamais claire). L'hypothèse explicite la plus courante veut que les événements touristiques soient des événements feints, non authentiques, créés non pour engendrer une expérience véritable de liminalité et de *communitas*, mais pour la simuler à des fins lucratives et de divertissement. Les articles de cette section montrent qu'il peut y avoir une sorte de mouvement entre l'authenticité et l'inauthenticité comme se déroulent, si l'on veut, les cycles de présentation et de représentation. L'anti-festival et le contre-festival alternent ou présentent un dialogue entre les positionnements social et culturel.

Andrew Rouse et Sabina Magliocco relèvent justement ce genre d'élément cyclique dans les festivals dont ils parlent. Bien que des intérêts commerciaux puissent créer des festivals ou s'emparer de ceux-ci, comme c'est le cas du Folkest à Pécs et des événements touristiques en Sardaigne, les gens n'en sont pas moins capables de les recréer ou de se les réapproprier. Parfois, le nouvel événement qui en découle est réprimé et de nouveau approprié à des fins commerciales, mais on pourrait prévoir une autre phase de résistance de la

part des communautés et ainsi de suite. Beaucoup de festivals semblent subir constamment ce genre de tiraillement entre le profit et la *communitas*.

Rouse indique aussi que le changement des époques peut donner lieu à une réécriture de l'histoire et de la mémoire des événements de festivals précédents qui est repositionnée non seulement par le discours du présent mais aussi à travers lui. Des organisateurs différents, des commanditaires différents et même des artistes différents peuvent néanmoins reproduire substantiellement le même festival. Réciproquement, comme les organisateurs, les commanditaires et les artistes changent au cours du temps, ainsi se fait le festival auquel ils participent. À n'importe quel moment, le contexte politique resitue le festival et peut engendrer des connotations largement dissonantes.

En effet, ce qui paraît être le même festival peut, à partir de différentes perspectives, varier de manière considérable. L'analyse que font Thoroski et Greenhill des spectacles du Folklorama démontre comment ce qui était à l'origine un événement communautaire peut avoir été tordu et perverti en étant commercialisé à des fins qui dépassent les besoins d'une communauté. Cette perspective critique est contredite par l'analyse très différente que fait Paul Bramadat d'un pavillon particulier du Folklorama, analyse qui montre comment les membres d'une collectivité s'approprient l'événement à leurs propres fins, travaillant de manière créative à l'intérieur des limites structurelles imposées par l'extérieur. Le concept de Donna Haraway quant aux connaissances partiales suggère que les lecteurs ne devraient pas essayer de discerner qui a raison et qui a tort en ce qui concerne le Folklorama ; chaque perspective donne des points de vue utiles de l'événement dans son ensemble.

Magliocco se concentre sur les constructions qui pourraient être les plus aliénées, délibérément créées pour la consommation des touristes. Pourtant, tant son travail que celui de Bramadat démontrent comment les individus et les groupes peuvent récupérer ces constructions aliénées et les travailler de nouveau pour répondre aux besoins locaux. Ce que Magliocco appelle « la rébellion de l'objet » mène à une « réappropriation » du festival, une sorte de récupération de concepts similaires qui est manifeste dans le prétendu manque d'accent religieux du pavillon israélien. Le prix de la culture peut changer d'un moment à un autre, d'une année à l'autre.

Enfin, Timothy J. Cooley rappelle aux travailleurs sur le terrain que leurs propres expériences du festival peuvent aussi comporter des étapes, des variations internes, et des dimensions expérientielles nettement différentes. Comme

d'autres qui assistent à des festivals pour des raisons variées, le bagage intellectuel qu'apportent à l'événement les travailleurs sur le terrain peut avoir des effets importants sur ce que le festival peut devenir (parce que, encore une fois, selon la théorie de Donna Haraway, nos expériences sont partiales). Pour Cooley, la partialité (ou le manque de partialité) était évidente non seulement dans l'ennui qu'il ressentait (que partagent certainement ceux qui conduisent une observation participante, même si nous ne sommes pas toujours assez braves pour l'admettre), mais aussi dans la manière dont il a initialement interprété différentes parties du festival, certaines authentiques, d'autres fausses.

Les festivals relèvent du concept autant — ou peut-être plus — que de la réalité. Ils constituent une superstructure marxiste, relative aux idées, aux concepts, aux enjeux, à l'idéologie. Toutefois, la structure marxiste est aussi là, avec les implications économiques et les contraintes structurelles et sociales législatives et politiques. Parfois, les dimensions matérielles et psychologiques brisent l'harmonie des festivals, et leur dissonance est quelquefois pénible, presque insupportable. Bien sûr, certains aspects du festival constituent le principe essentiel de l'activité collective. À l'inverse, cependant, la solitude et la réflexion constituent une ouverture à l'imagination et aux possibilités qui sont également immanentes dans ces événements.

Je n'insinue pas que l'on ne trouve ces multiples qualités que dans les festivals. Le « Mama's Boy » de Natalka Husar, qui fait la couverture du présent numéro, présente une profonde ambivalence entre la dimension sociale et la dimension personnelle. Les perspectives de festival, contre-festival, anti-festival et non-festival sont dépeintes de manière troublante et énigmatique. Le style magiquement réaliste du tableau soulève les mêmes questions que celles qui sont traitées par les auteurs de ce numéro ou que celles auxquelles ils font allusion. Lorsque l'ordinaire est tout aussi bizarre, merveilleux et construit que le festival propre, où est la culture ? Toutefois, l'œuvre d'Husar présente le festival comme *impropre* — où ethnicité et ostentation constituent une série de masques contre l'identité aussi bien que contre les expressions de pouvoir. En fin de compte, la signification devient insaisissable et personnelle plutôt que collective et sociale...

Références

- Abrahams, Roger, 1981, « Shouting Matches at the Border: The Folklore of Display Events ». dans Richard Bauman et Roger Abrahams (dir.), « *And Other Neighborly Names: » Social Process and Cultural Image in Texas Folklore*. Austin, University of Texas Press.
- Anderson, Benedict, 1991, *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism* [édition révisée]. New York, Verso.
- Bauman, Richard, 1992, « Folklore », dans Richard Bauman (dir.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*. New York, Oxford University Press.
- bell hooks, 1990, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Toronto, Between the Lines.
- Briggs, Asa, 1992, « Culture », dans Richard Bauman (dir.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*. New York, Oxford University Press.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge.
- Collins, Patricia Hill, 1990, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York, Routledge.
- Doty, Alexander, 1993, *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Cultures*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Falassi, Alessandro, 1987, « Festival: Definition and Morphology », dans Alessandro Falassi (dir.), *Time out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Foucault, Michel, 1977, *Discipline and punish : the birth of the prison*, translated by Alan Sheridan. New York, Pantheon Books.
- Greenhill, Pauline, 1994, *Ethnicity in the Mainstream: Three Studies of English Canadian Culture in Ontario*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Haraway, Donna, 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies* 14, 3 : 575-599.
- Scupin, Raymond et Christopher R. Decorse, 2001, *Anthropology: A Global Perspective* [4^e édition]. Upper Saddle River (NJ), Prentice-Hall.
- Stoeltje, Beverly, 1992, « Festival », dans Richard Bauman (dir.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*. New York, Oxford University Press.
- Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, Cornell University Press.