Questes

Revue pluridisciplinaire d'études médiévales

31 | 2015

Le temps de la fête

Le temps de la fête : introduction

Sarah Delale et Jean-Dominique Delle Luche

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questes/4267>

DOI : 10.4000/questes.4267

ISSN : 2109-9472

Éditeur

Les Amis de Questes

Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2015

Pagination : 11-32

ISSN : 2102-7188

Référence électronique

Sarah Delale et Jean-Dominique Delle Luche, « Le temps de la fête : introduction », *Questes* [En ligne], 31 | 2015, mis en ligne le 24 janvier 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questes/4267> ; DOI : 10.4000/questes.4267

Introduction

Sarah DELALE, Jean-Dominique DELLE LUCHE

Université Paris–Sorbonne, École des Hautes Études en Sciences Sociales

Tempus flendi et tempus ridendi, tempus
plangendi et tempus saltandi¹.

La civilisation chrétienne a, semble-t-il, cherché à saisir dans un même geste créateur la fête et le temps. Cette naissance commune se rencontre déjà dans la Genèse : « *dixit autem Deus fiant luminaria in firmamento caeli ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos*² ». Il semble impossible en effet de donner une définition de la fête sans en passer par la notion de temps³. Le *Dictionnaire du Moyen*

---

¹ Vulgate, edidit Mark Fuller, Franco Ganzerli textum emendavit, *Ecclésiaste*, III, 4, en ligne sur *Bibliotheca Augustana* : http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html (page consultée le 22 juin 2015). « Un temps pour pleurer, un temps pour rire ; un temps pour gémir, et un temps pour danser » (*La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, deuxième édition révisée, Paris, Éditions du Cerf, 1973).

² Vulgate, edidit Mark Fuller, Franco Ganzerli textum emendavit, *Genèse*, I, 14. On pourra comparer les deux traductions suivantes : « Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue du ciel, pour séparer le jour d'avec la nuit ; que ce soient des signes pour marquer les époques, les jours et les années » (trad. Louis Segond, version de 1910, disponible sur <http://unbound.biola.edu>, page consultée le 22 juin 2015) et « Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour et la nuit ; qu'ils servent de signes, tant pour les fêtes que pour les jours et les années » (*La Bible de Jérusalem*, éd. cit.).

³ Le terme *tempora*, d'après le grec καιρούς, correspond dans le texte hébreu à מועדים (*mo'adim*), qui désigne à la fois un « temps spécifique » et les fêtes religieuses. *Tempora* renvoie peut-être moins chez Jérôme aux saisons naturelles qu'aux moments de l'année pourvus d'une identité propre, ces temps liturgiques qui rythment la vie du chrétien. *Septante, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, éd. Center for Computer Analysis of Texts at the University of Pennsylvania (CCAT) et Jost Gippert (TITUS version), Frankfurt-am-Main, décembre 1996–décembre 2008, *Genèse*, I, 14, en ligne sur <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm> (page

Français distingue deux significations principales dans le mot *feste* : il s'agit d'une part d'une « [s]olennité religieuse célébrée chaque année (et [des] réjouissances collectives qu'elle peut occasionner) » et d'autre part (en retournant la définition) des « [r]éjouissances collectives (pour commémorer un événement – religieux, politique, familial... – ou à l'occasion d'un tel événement)⁴ ». Contrairement au jeu, la fête se définit dans le temps humain et historique, soit par sa récurrence calendaire, soit par sa fonction. Tous les hyponymes communs au temps et à la fête témoignent de l'intersection entre ces deux notions : l'événement et l'occasion interviennent à un moment précis et *a priori* unique ; l'anniversaire désigne la célébration récurrente d'un moment originel. La saison, propre à déclencher des fêtes particulières, détache une période plus longue dans un calendrier cyclique et dans un temps météorologique et cosmologique. Fondamentalement donc, la fête est une image du temps qu'elle matérialise et célèbre. Qu'elle soit triste ou joyeuse, elle symbolise l'Histoire et correspond à « une forme humaine de jeu à travers laquelle l'homme s'approprie, dans son expérience propre, un large espace de vie incluant le passé⁵ ».

Cependant, pour Benveniste, les rites dont les fêtes font partie « ne se tiennent dans une relation sémiologique que par l'intermédiaire d'un discours : le “mythe”, qui accompagne le “rite”⁶ ». Pour pouvoir faire signe vers l'Histoire, la fête doit raconter une histoire : elle se construit à partir d'un langage, se déroule comme une narration et a nécessairement besoin d'une chronologie interne. En d'autres termes, la fête organise le

---

consultée le 22 juin 2015) ; *Torah, Bereshit [Genèse]*, I, 14, en ligne sur <http://www.sefarim.fr> (page consultée le 22 juin 2015).

⁴ *Dictionnaire du Moyen Français* (DMF), version 2010. ATILF CNRS–Nancy Université. Site internet : <http://www.atilf.fr/dmf> (page consultée le 22 juin 2015).

⁵ Harvey Cox, *La Fête des fous, essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, trad. Luce Giard, Paris, Seuil, 1971, cit. p. 18.

⁶ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », t. II, « Sémiologie de la langue », 1974 (1969¹), cit. p. 50.

temps et ce dernier donne en retour son sens et sa valeur symbolique à la fête.

Les rapports qu'entretiennent la fête et le temps servent alors l'expression et l'exaltation d'une identité commune. Selon Harvey Cox, la fête contribue « à faire de l'homme une créature qui se saisit elle-même dans une origine et une destinée⁷ » : elle permet à ses participants d'inventer une identité collective, qu'il s'agisse d'une famille (autour des « fêtes de la vie » ou des morts), de corporations ou d'une identité commune à toute la société (lors de célébrations politiques ou religieuses). L'esprit de fête, instant qui sort du temps habituel, représente cette adhésion nécessaire, cette inclusion de l'individu dans un corps plus large, qui le transcende et le redéfinit à travers autrui. Cette identité, chacun peut y adhérer, la rejeter ou la parodier : en fonction de ces postures, la fête prendra des visages très divers. La fonction identitaire de la fête a tendance à en faire un instrument au service de l'ordre social, notamment dans les cérémonies religieuses et politiques. Mais la fête peut également avoir des visées satiriques ou inverser l'ordre établi.

Selon les mots de Jacques Heers, la fête est « un triomphe, l'affirmation d'une piété politique ou religieuse, ou, d'autres fois, une caricature, une agression, un défoulement⁸ ». Dans le calendrier festif cohabitent d'une part des célébrations dont la dimension esthétique est une voie d'accès à un assentiment politique ou à la connaissance de l'histoire sacrée, et d'autre part des fêtes qui renversent ces hiérarchies, les parodient ou les dénoncent. Le temps de la fête est alors exclusif, chaque fête correspondant à un état d'esprit peu compatible avec les autres. Lorsque le hasard du calendrier réunit des célébrations, leur rencontre laisse les participants perplexes, comme en témoigne un

---

⁷ Harvey Cox, *op. cit.*, cit. p. 18.

⁸ Jacques Heers, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1971, cit. p. 11-12.

rondeau de Charles d'Orléans qui évoque le chevauchement de la Saint-Valentin et du mercredi des Cendres :

Saint Valentin dit : « Veez me ça
Et apporte pers a choysir ;
Viengne qui y devra venir,
C'est la coustume de pieça. »

Quant le jour des Cendres « hola »
Respond, auquel doit on faillir ?
Saint Valentin [dit : « Veez me ça
Et apporte pers a choysir. »]

Au fort, au matin couvendra
En devocion se tenir,
Et après disner a loisir
Choisisse qui choisir voudra.
Saint Valentin [dit : « Veez me ça⁹. »]

Pour acquérir son sens, la fête réclame un code de comportement en accord avec sa valeur symbolique. Temps mondain ou amoureux et temps religieux de pénitence paraissent ici irréconciliables : les fêtes s'annulent l'une l'autre dans un entre-deux dépourvu de toute signification. La rencontre des fêtes pose donc un problème de concurrence sémantique, preuve que celles-ci ont avant tout une nature sémiologique : elles font signe vers un temps (généralement le passé ou le présent) et vers une identité partagée.

La fête est donc ambivalente, sinon polyvalente : les célébrations se succèdent et ne peuvent se rencontrer sans dommage, elles reflètent l'état

---

⁹ Charles d'Orléans, *Poésies*, éd. Pierre Champion, Paris, Champion, coll. « Les classiques français du Moyen Âge », t. II, 1927, rondeau CLXII, cit. p. 384. Voir aussi les rondeaux CLXI, p. 383 (Saint-Valentin et Carême) et CCCLV, p. 495 (Saint-Valentin et Carême Prenant).

du monde, son ordre et son désordre, son commencement et sa fin, sa beauté comme sa laideur et sa honte ; elles sont un microcosme qui retient le macrocosme de l'Histoire dans une image toujours symbolique. Surtout, elles partagent toujours des données avec l'expérience humaine du temps : la structuration du calendrier se fait en partie grâce aux fêtes tandis que le déroulement interne des fêtes s'organise en une multiplicité d'instantanés ; enfin, la fête acquiert un vécu dans l'expérience qu'en font ses participants.

Fête et calendrier

L'année médiévale est structurellement marquée par l'alternance de jours de fête et de jours de travail¹⁰. Deux calendriers marquent plus particulièrement le temps de l'homme médiéval, et au premier chef le calendrier des saisons : ce dernier influence la durée du jour et de la nuit, les températures et le cycle végétal, données déterminantes dans le cadre d'une économie de pénurie ou de précarité intense. À chaque période de l'année correspondent ainsi des activités choisies selon leur opportunité et selon des coutumes parfois héritées des pratiques religieuses antérieures au christianisme : patinage et traîneau en hiver, plantage du mai, rogations, fêtes des solstices, étrennes du Nouvel An qui apparaissent dans des cycles iconographiques comme celui du château du Bon Conseil à Trente (1397)¹¹. Le temps de l'Église structure lui aussi

---

¹⁰ *Les Calendriers ; leurs enjeux dans l'espace et dans le temps. Colloque de Cerisy, 1^{er}–8 juillet 2000*, dir. Jacques Le Goff, Jean Lefort, Perrine Mane, Paris, Somogy éditions d'art, 2002. Perrine Mane, *La Vie dans les campagnes au Moyen Âge à travers les calendriers*, Paris, la Martinière, 2004.

¹¹ Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Imago, 2011³ (1992¹). Danièle Alexandre-Bidon, « Les jeux et sports d'hiver au Moyen Âge et à la Renaissance », dans *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'Âge classique*, Chambéry, éditions du CTHS, 1993, p. 142–156. Jan Hirschbiegel, « Zeichen der Gunst : Neujahrsgeschenke am burgundischen Hof zur Zeit König Karls VI. von Frankreich (1380–1422) », dans *Menschenbilder –*

fondamentalement la vie rurale et urbaine. Le cycle pascal découpe et scande une partie non négligeable de l'année chrétienne : on arrime au Carême la fête du carnaval¹² et, pour lui faire pendant cent jours plus tard, la Fête-Dieu se diffuse au cours du XIII^e siècle¹³. Ce cycle mobile se superpose à de nombreuses dates et périodes festives fixes comme l'Avent, les fêtes mariales et celles de la Croix¹⁴. En ce qui concerne la vénération des saints, l'unité de la Chrétienté est plus faible et on retrouve des calendriers divergeant tant sur les saints-repères hebdomadaires que sur les dates mêmes de certaines fêtes¹⁵. Dans la ville médiévale, chaque corporation célèbre « sa » fête en l'honneur du saint patron, parfois marquée par des coutumes particulières, comme les joutes nautiques des pêcheurs ou les « danses d'épée » (*Schwerttanz*) des cordonniers à Francfort, sorte de pyramide humaine doublée d'escrime.

Le temps festif ne correspond que partiellement au « jour de fête » : il peut concerner également la veille ou le lendemain du jour prescrit. Le jour férié n'est pas un jour de temps libre complet, puisque les impératifs religieux limitent les loisirs licites. Enfin, la fête peut également se restreindre à quelques heures régulières : la journée « non fériée » pouvait

---

Menschenbildner : Individuum und Gruppe im Blick des Historikers. Werner Paravicini zum 60. Geburtstag, dir. Stephan Selzer, Berlin, Akademie-Verlag, coll. « Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit », n° 2, 2002, p. 213–240.

¹² Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 1983. Sur le carnaval dans les villes italiennes, voir la contribution de Ludmila Nélidoff, « Le carnaval à Rome, Venise et Milan (XIV^e et XV^e siècles) : un miroir de la société », *supra*, p. 45–62.

¹³ Dietz-Rüdiger Moser, « Fastnacht und Fronleichnam als Gegenfeste. Festgestaltung und Festbrauch im liturgischen Kontext », dans *Feste und Feiern im Mittelalter : Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes*, dir. Detlef Altenburg, Jörg Jarnut, Hans-Hugo Steinhoff, Sigmaringen, Thorbecke, 1991, p. 359–376.

¹⁴ Sur les trois fêtes de la Croix, dont deux sont fixes et une liée au cycle pascal, voir la contribution de Céline Ménager, « La fête de la Croix : unité du culte, pluralité des fêtes », *supra*, p. 63–80.

¹⁵ On se réfèrera ici au calendrier perpétuel de Grotefend, en ligne sur <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste/grotefend/titel.htm#Zeitrechnung> (page consultée le 3 juin 2015).

vite céder la place à des heures de temps libre, de réjouissances nocturnes et de fréquentation des lieux de socialisation¹⁶. On comprend néanmoins la volonté des clercs de contrôler d'une part les célébrations laïques et païennes et d'assurer d'autre part la prédominance de la liturgie chrétienne dans le calendrier annuel : qui contrôle les fêtes, contrôle le temps¹⁷. Les étymologistes ont ainsi rattaché la *fête* au jour *faste* par l'intermédiaire d'une racine indoeuropéenne non attestée **fes-* ou **fas-*, à valeur religieuse, que l'on retrouverait aussi dans le jour *férié* et la *foire*. *Fas* désignant en latin l'expression de la volonté divine, la fête est ainsi étymologiquement autorisée et régulée par les instances religieuses¹⁸.

Cette juxtaposition du temps « réel » déterminé par l'environnement et des ajustements fondés principalement sur les préceptes religieux et les régulations sociales limitait ainsi les périodes et les jours fastes et néfastes pour les activités humaines. Cela concerne en particulier ce que l'on appelle les fêtes de la vie. Le temps du mariage était extrêmement contraint par le calendrier religieux. Mais ce constat s'applique également pour naissances et baptêmes, liés au temps des conceptions qui n'est pas uniquement tributaire de l'intimité des couples.

¹⁶ *Il Tempo libero : economie e società, sec. XIII–XVIII. Atti della Ventiseesima Settimana di Studi, 18–23 aprile 1994*, dir. Simonnetta Cavaciocchi, Firenze, Le Monnier, coll. « Istituto internazionale di storia economica “F. Datini” », série 2, n° 26, 1995. *Freizeit und Vergnügen vom 14. bis zum 20. Jahrhundert = Temps libre et loisirs du XIV^e au XX^e siècle*, dir. Hans-Jörg Gilomen, Beatrice Schumacher, Laurent Tissot, Zürich, Chronos, coll. « Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte », n° 20, 2005.

¹⁷ Philippe Walter, *La Mémoire du temps, fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, Paris/Genève, Champion/Slatkine, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », n° 13, 1989, p. 214–215. Pour un exemple de désapprobation de deux clercs face à une fête s'enracinant dans la tradition courtoise, voir Jean-Claude Mühlethaler, « Entre prose et vers, exemplaire et éphémère. Regards croisés sur une fête à la cour de Charles VI (Michel Pintoin – Thomas de Saluces – Eustache Deschamps), dans *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, dir. Ludmilla Evdolimova et Victoria Smirnova, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », n° 77, 2014, p. 81–97.

¹⁸ *Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006 (1998¹).

On peut observer à rebours, au début de l'époque moderne, les effets de la proto-industrialisation sur des campagnes marquées par un certain « lissage » des périodes de naissance, à l'inverse des campagnes encore largement déterminées par le calendrier agraire.

Il ressort de ces nombreux facteurs l'idée d'une année « en miettes » et d'une myriade de temps festifs à toutes les échelles du temps et de l'espace, qui pousse à relativiser l'idée même de « vie quotidienne » au Moyen Âge, puisque selon son métier ou son statut chacun disposait d'un agenda particulier. Enfin, le temps de la fête régulière était toujours sujet aux circonstances extérieures : guerre, épidémie, mauvaises récoltes sont régulièrement invoquées par les autorités lorsqu'elles trouvent inopportune une demande d'organisation festive de la part de leurs sujets.

Le temps festif, théoriquement déterminable à travers différents tamis calendaires, est par là toujours remis en question par l'événement, qui peut lui ôter toute raison d'être ou au contraire lui redonner du sens. Une épidémie ou une catastrophe peut renforcer le besoin social d'un jeûne et d'une procession expiatoire tout comme l'organisation d'une rencontre princière au temps du carnaval peut motiver des dépenses exceptionnelles. Ces événements, prévus comme une entrée ou une naissance royale, ou inattendus comme un triomphe militaire, déclenchent des réjouissances spontanées, mobilisent les acteurs bien à l'avance ou les prennent au dépourvu¹⁹. Les chroniqueurs manquent rarement une occasion de rappeler ces *memorabilia* en recopiant les documents officiels et en donnant des listes de noms. La chronique des échevins de Magdebourg rappelle qu'un livre en allemand (désormais disparu) avait

---

¹⁹ Voir à ce sujet la contribution de Tania Lévy, « La fête imprévue : entrées royales et solennelles à Lyon (1460–1530) », *supra*, p. 33–44. On pourra lire également Élodie Lecuppre-Desjardin, *La Ville des cérémonies. Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*, Turnhout, Brepols, coll. « Studies in european urban » history, vol. 4, 2004.

été écrit pour perpétuer la mémoire d'une fête du Graal de 1280 ayant rassemblé la jeunesse dorée des villes de la région sur fond de mythes arthuriens²⁰.

Certains de ces événements, jugés fondamentaux pour la vie de la communauté ou pour la dynastie au pouvoir, font l'objet de commémorations anniversaires. Après l'échec du siège anglais, le magistrat d'Orléans instaure une fête annuelle, attestée dès le 8 mai 1431. Jean Thibault parle du « choc » de la présence de la Pucelle, avec sa « triple portée, politique, spirituelle et militaire, génératrice d'une nouvelle forme de sociabilité ». La vie normale (et ses fêtes) peut reprendre son cours, une fois le danger anglais écarté, et plus encore après le retour de captivité du duc Charles d'Orléans²¹. Le phénomène de commémoration des batailles ou des trahisons miraculeusement avortées touche une grande partie de l'Occident. À Dorsten en Westphalie le conseil de ville lit chaque année la liste des huit bourgeois morts pour la défense de leur ville en 1382, avant de déplacer la date de cette fête pour la caler sur une nouvelle bataille patriotique en 1588 : la *memoria* se réadapte au nouvel événement, tout en incluant l'ancien dans la continuité historique de la communauté urbaine²².

---

²⁰ Thomas Zotz, « Die Stadtgesellschaft und ihre Feste », dans *Feste und Feiern im Mittelalter*, op. cit., p. 201–213, cit p. 202–206.

²¹ Jean Thibault, « Fête et renouveau de la vie sociale à Orléans après 1429 », *Le Moyen Âge*, vol. 116, n° 2, 2010, p. 385–406, cit. p. 386.

²² Klaus Graf, « Schlachtengedenken im Spätmittelalter : Riten und Medien der Präsentation kollektiver Identität », dans *Feste und Feiern im Mittelalter*, op. cit., p. 63–69. Renate Neumüllers-Klauser, « Schlachten und ihre “memoria” in Bild und Wort », dans *Bild und Geschichte : Studien zur politischen Ikonographie. Festschrift für Hansmartin Schwarzmaier zum 65. Geburtstag*, dir. Konrad Krimm, Herwig John, Sigmaringen, Thorbecke, coll. « Veröffentlichung der Kommission für Geschichtliche Landeskunde Baden-Württemberg », 1997, p. 181–196. Élodie Lecuppre-Desjardin, « La grande Procession de Lille à la fin du Moyen Âge : entre dévotion populaire et enjeux de pouvoir », dans *Sentiments religieux et piété populaire de l'an mil à nos jours*, dir. Jean Heuclin et Christophe Leduc, *Revue du Nord*, hors-série n° 25, 2011, p. 43–56.

Les différentes dates retenues par les villes italiennes pour leurs compétitions de *palio*, lorsqu'elles sont déconnectées de la période carnavalesque, ne semblent pas découler d'une saison festive propice ou de foires, mais plutôt de ces événements essentiels pour l'identité locale et tournant généralement autour de la rivalité par rapport aux villes voisines et concurrentes²³. La mémoire fonctionne également par échos : la ville de Bâle est détruite par un séisme à la Saint-Luc de 1356. Ce n'est qu'après une seconde alerte sérieuse sept mois plus tard que le conseil de Strasbourg instaure une procession annuelle le même jour que les Bâlois²⁴. En 1576, les Zurichois décident de réitérer un exploit accompli plusieurs générations plus tôt, en 1456, et repris par les historiographes successifs depuis les années 1530, en rejoignant Strasbourg en 24 heures par bateau pour se rendre à un concours de tir²⁵.

La plupart du temps, la valeur calendaire des fêtes assure à celles-ci un rôle régulateur et d'ordonnancement. Elles affirment et cherchent à établir (ou rétablir) un ordre social, ainsi qu'un ordre du temps : elles permettent d'en appréhender la durée et d'en perpétuer la mémoire.

Le rythme de la fête

---

²³ L'exemple de l'Assunta de Sienne est développé dans la contribution de Laura Arrighi, « L'Assomption, fête et création d'identité urbaine. Le cas siennois à la fin du Moyen Âge », *supra*, p. 109–124. Richard C. Trexler, « *Correre la terra*. Collective insults in the late Middle Ages », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 96, 1984, p. 845–902. Plus récemment : Christian Jaser, « Agonale Ökonomien. Städtische Sportkulturen des 15. Jahrhunderts am Beispiel der Florentiner Palio-Pferderennen », *Historische Zeitschrift*, vol. 298, n° 3, 2014, p. 593–624.

²⁴ Sabine von Heusinger, « Die Handwerksbruderschaften in Straßburg », dans *Städtische Gesellschaft und Kirche im Spätmittelalter*, dir. Sigrid Schmitt, Stuttgart, Steiner, coll. « Geschichtliche Landeskunde », n° 62, 2008, p. 123–140, cit. p. 129.

²⁵ Rodolphe Reuss, *Le Grand Tir strasbourgeois de 1576 et la venue des Zurichois à Strasbourg. Étude historique*, Strasbourg, Treuttel et Würtz, 1876. Jakob Bächtold, « Das glückhafte Schiff von Zürich : nach den Quellen des Jahres 1576 », *Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich*, vol. 20, n° 2, 1880, p. 84–139.

La fête n'est pas un moment homogène mais se scande toujours selon un rythme et des étapes successives²⁶. Elle peut se manifester sous la forme d'un déplacement dans l'espace, par exemple d'une procession ou d'une entrée royale²⁷. À chaque étape correspond alors un lieu fonctionnel (une porte, une église...) et une action symbolique différents. Mais la fête peut également être découpée en gestes successifs, qui tiennent du rituel ou du protocole. Ces déplacements dans l'espace ou ces gestes protocolaires se succèdent selon une séquence reproduite de manière rituelle ou prédéterminée par les organisateurs pour affirmer symboliquement les rapports de force en présence²⁸.

L'enjeu de ces gestes de préséance ne manque pas d'être rapporté par les chroniqueurs. Dans les *Grandes Chroniques de France*, le récit de l'entrée de l'Empereur Charles IV dans Paris en décembre 1377 précise le changement de monture de l'Empereur à l'approche de la ville :

là se fist descendre de la litierre [de] la Roïne en un hostel, et fu mis a cheval sur le destrier, que le Roy li avoit envoieé a Saint-Denis, le quel estoit morel, et semblablement monta le roy des Rommains sur celui que le Roy li avoit envoieé, le quel estoit pareillement morel. Et appenseement le roy de France les leur donna de celui poil, qui est plus loing et opposite du blanc, pour ce que, es coustumes de l'Empire, les empereurs ont acoustumé de entrer es bonnes villes de leur empire, et qui sont de leur seigneurie, sur cheval blanc. Si ne vouloit pas le

---

²⁶ Sur la notion de rythme, on renverra notamment à Jean-Claude Schmitt, « Pourquoi et comment étudier les rythmes sociaux au Moyen Âge ? » dans *Rythmes et croyances au Moyen Âge : actes de la journée d'étude organisée par le Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval, Centre de recherches historiques, EHESS/CNRS, le 23 juin 2012, Paris, Institut national d'histoire de l'art*, dir. Marie Formarier et Jean-Claude Schmitt, Bordeaux, Ausonius, 2014, p. 15–25.

²⁷ Voir les contributions de Tania Lévy et de Laura Arrighi, art. cit.

²⁸ Gerd Althoff, « De l'importance de la communication symbolique pour la compréhension du Moyen Âge », *Trivium*, n° 2, *Culture politique et communication symbolique/Politische Kultur und symbolische Kommunikation*, 2008, trad. Françoise Laroche, en ligne sur <http://trivium.revues.org/992> (page consultée le 22 juin 2015).

Roy que, en son roiaume, le feist ainsi, afin que
il n'y peust estre noté aucun signe de
dominacion²⁹.

Le sens de telles actions peut parfois échapper aux spectateurs, voire aux acteurs eux-mêmes. Le cas échéant, l'allégorie des tableaux des entrées royales ou la succession des joutes peut être décrite sur place par des commentateurs professionnels (tels les hérauts d'armes) ou immortalisée dans les rapports des chroniqueurs et des poètes de circonstance.

La multiplicité des publics et des acteurs explique le foisonnement d'épisodes au sein de la même fête : il suffit de rappeler la scène initiale de *Notre-Dame de Paris* de Hugo, emblématique d'une vision romancée du Moyen Âge³⁰. Le narrateur dépeint l'enchaînement (brutal selon Gringoire, bienvenu pour le public), d'une pièce allégorique, d'une compétition de grimaces, du couronnement du nouveau pape des fous, et la concurrence des autorités et des publics en matière de distractions et d'actions collectives. Les fêtes italiennes sont elles aussi marquées par la succession de différentes courses de chevaux, d'ânes, d'hommes et de femmes³¹.

Quant à la durée proprement dite des fêtes, elle varie en fonction des contextes. Le développement de la quantification des résultats dans les fêtes « sportives » impose également un séquençage maximal des combats, afin que la fête ne dure pas au-delà du temps prévu par les autorités. La discipline temporelle est stricte, utilisant des instruments de

---

²⁹ *Les Grandes Chroniques de France : chronique des règnes de Jean II et de Charles V*, éd. Roland Delachenal, Paris, Renouard, coll. « Publications pour la Société de l'histoire de France », 4 t., 1910–1920, t. II, 1916, p. 210–211. Ce détail avait son importance pour les médiévaux : Christine de Pizan le reprend presque mot pour mot dans sa biographie de Charles V. Christine de Pisan, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, éd. Suzanne Solente, Paris, Champion, coll. « Publications pour la Société de l'histoire de France », 2 t., 1936–1940, t. II, 1940, p. 97.

³⁰ Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967 (1831), livre premier, p. 37–80.

³¹ Voir la contribution de Ludmila Nélidoff, art. cit.

mesures tels que sabliers et horloges³². Dans le même temps, la fête peut parfois s'éterniser : le Pas de la Fontaine aux Pleurs (1449–1450) n'est marqué que par dix affrontements en près de huit mois, alors que l'objectif était de trente combats. Le temps de la fête ne se réduit pas alors au principe du combat mais correspond à un cadre féérique fictif qui donne du sens à une série d'épisodes³³.

Le temps de la fête s'étale également avant et après les réjouissances proprement dites. Les nombreux préparatifs instaurent une sorte de prélude, nécessaire pour l'achèvement des décors et décorations, l'embauche d'un personnel extraordinaire, l'entraînement des compétiteurs aux conditions du concours. Le temps d'acheminement des participants est calculé et indiqué dans les sauf-conduits qui permettent, quelques jours avant et après le rassemblement, la libre circulation des étrangers sur le territoire-hôte. Cette protection juridique de l'étranger correspond à une sorte de trêve, pendant laquelle les querelles doivent être évitées, ou réglées le plus rapidement possible. Pendant la fête également, d'autres comportements sont davantage tolérés qu'au quotidien : il est ainsi possible de jouer aux quilles, et parfois aux cartes lors des foires ou des concours de tir.

Enfin, au-delà de la fête elle-même, de nombreuses prolongations peuvent avoir lieu, alors même qu'une grande part des participants a quitté la fête : afin que celle-ci dure encore, on remet en jeu de nouveaux gains à remporter au concours ; de même, le roi festif, couronné à l'issue de fêtes des fous ou de mai, dispose, tout au long d'un véritable mandat,

---

³² Voir la contribution de Jean-Dominique Delle Luche, « Jours de fête. Les rassemblements des tireurs dans le Saint-Empire et leur organisation temporelle », *supra*, p. 81–108.

³³ Sébastien Nadot, *Le Spectacle des joutes. Sport et courtoisie à la fin du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2012, p. 93.

d'une aura qui perpétue l'esprit festif jusqu'à sa déposition³⁴. Cependant, en raison de l'excursion qu'elle provoque hors du temps quotidien, la fête n'est acceptable que par sa durée limitée : l'aventure dite de la carole magique dans le *Lancelot* en prose est périlleuse justement parce qu'elle met en scène une fête éternelle, dans laquelle les participants s'oublient eux-mêmes³⁵ et renient l'écoulement du temps mondain, remettant en cause leur insertion dans la communauté humaine³⁶.

Le vécu de la fête

La fête est l'occasion pour l'individu de se redéfinir au sein de sa communauté familiale, sociale et politique. Parce qu'elles alimentent ou renouvellent les représentations collectives, les festivités permettent de faire corps avec les autres participants. Lors des entrées royales s'instaure par exemple ce que Wim Blockmans appelle un « dialogue imaginaire entre princes et sujets ». Évoquant la joyeuse entrée de Maximilien et de son fils à Anvers le 5 octobre 1494, Blockmans précise que « la communauté urbaine s'offre elle-même en spectacle, ordonnée selon ses articulations corporatives dans la procession d'accueil, où les identités des

---

³⁴ *Les « Autres » Rois. Études sur la royauté comme notion hiérarchique dans la société au bas Moyen Âge et au début de l'époque moderne*, dir. Torsten Hiltmann, München, Oldenbourg, coll. « Atelier des Deutschen Historischen Instituts Paris », n° 5, 2010.

³⁵ *Le Livre du Graal*, éd. Daniel Poirion *et alii*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 2009, p. 260–267 et p. 317–329. Lorsque Lancelot voit la carole, « li est mués li corages. Car il n'avoit devant nul talent fors de faire chevalerie d'assaut ou de mellee commencer, ore est ses talens a ce menés qu'il n'a talent fors de charoler, si en oublie sa dame et ses compaignons et soi meïsmes qu'il ne li souvient de nului » : *Ibid.*, p. 266. Lorsque l'enchantement est brisé, le texte indique que « si revinrent tout entour en lor sens et en lor memoire dont il avoient esté longement sousfraitous » : *Ibid.*, p. 318.

³⁶ Pour une analyse de cette aventure, voir Patrick Moran, « L'épisode de la Forêt Perdue dans le *Lancelot* en prose : jeux et divertissements périlleux en terre de Bretagne, *La Règle du jeu, Questes*, n° 18, p. 87–102.

groupes sont marquées par l'héraldique et par les costumes colorés³⁷ ». Chaque célébrant s'inscrit dans une communauté plus ou moins large pour laquelle il renonce à son individualité.

Cette chorégraphie des hiérarchies sociales permet à la fête de confirmer un ordre, d'assigner une place à chaque individu. Pour Philippe Walter, la construction narrative des romans arthuriens autour de l'alternance des périodes d'errance et des grandes fêtes de cour

instaure [...] une dialectique de l'individu et de la collectivité (en fête) qui est un axe idéologique essentiel du monde arthurien. Le véritable héros renonce à toutes les formes d'individualisme pour mettre sa bravoure au service de la collectivité courtoise et non pas au service d'une gloire orgueilleuse et personnelle. Le vrai héros arthurien se reconnaît dans la communauté qui le définit et le consacre ; l'idéal de la Table Ronde est périodiquement ravivé lors des fêtes qui réunissent obligatoirement tous les compagnons d'Arthur³⁸.

C'est sans doute en raison de la valeur cohésive des fêtes fictionnelles liées aux exploits guerriers que les pas d'armes de la fin du Moyen Âge ont eu recours à l'imaginaire romanesque de la chevalerie. Cette thématique s'observe par exemple dans le Pas de l'Arbre d'Or, évoqué dans les *Mémoires* d'Olivier de La Marche et qui se tint à Bruges en 1468 à l'occasion du mariage de Charles le Téméraire et de Marguerite d'York. Le comte de Roussy s'y présente enfermé dans un décor de château, précédé d'un nain portant une requête et une clé. Le nain lit la requête aux assistants : celle-ci explique que « Dangier tient la clef de

---

³⁷ Wim Blockmans, « Le dialogue imaginaire entre princes et sujets : les joyeuses entrées en Brabant en 1494 et en 1496 », dans *À la cour de Bourgogne. Le duc, son entourage, son train*, dir. Jean-Marie Cauchies, Turnhout, Brepols, coll. « Burgundica », n° 1, 1998, p. 155–170, cit. p. 162.

³⁸ Philippe Walter, *La Mémoire du temps, fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, op. cit., cit. p. 205–206.

ceste prison³⁹ » et que le comte, aux mains du serviteur de Dangier, un nain nommé Petit Espoir, a besoin que les dames présentes intercèdent en sa faveur pour être libéré. La requête précise que « s'il n'estoit à son delivre », le chevalier « ne pourroit courre à cestuy noble pas, ne achever ne fournir l'aventure de l'Arbre d'Or⁴⁰ ». Éric Bousmar commente ainsi cette représentation mêlant allégorie courtoise héritée du *Roman de la rose* et roman arthurien :

les dames réelles ont le plaisir, ou la surprise, [...] de faire un pas dans la fiction et de se sentir des héroïnes [...]. C'est à mon sens une manière d'intérioriser le rôle que la société leur a dévolu. Non pas en termes particuliers d'amant et d'inspiratrice, selon un schéma d'amour courtois dont on ne sait guère s'il fut généralisé comme comportement social, mais en termes anthropologiques plus généraux⁴¹.

La fête contribue ainsi à la perpétuation des rôles sociaux et permet la cohésion des participants autour d'un univers de référence où chacun tient son rôle⁴² : tous partagent une identité commune, adhèrent à un même esprit de fête. Castellans, Français, Flamands, Anglais participent aux différents pas d'armes, formant une élite internationale « sportive » obligée de chercher ses pairs dans d'autres pays⁴³. La petite noblesse d'Empire surinvestit entre 1479 et 1487 le tournoi des Quatre Pays

---

³⁹ Olivier de La Marche, *Mémoires*, éd. Henri Beaune et Jean d'Arbaumont, Paris, Renouard, coll. « Publications pour la Société de l'histoire de France », 1883–1888, 4 t., t. III, p. 174–176, cit. p. 175.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 176.

⁴¹ Éric Bousmar, « La place des hommes et des femmes dans les fêtes de cour bourguignonnes (Philippe le Bon – Charles le Hardi) », dans *À la cour de Bourgogne...*, *op. cit.*, p. 11–31, cit. p. 22.

⁴² À ce sujet, voir également Jean-Claude Mühlethaler, « Entre prose et vers, exemplaire et éphémère. Regards croisés sur une fête à la cour de Charles VI (Michel Pintoin – Thomas de Saluces – Eustache Deschamps) », art. cit., p. 81–97.

⁴³ Sébastien Nadot, *Le Spectacle des joutes*, *op. cit.*, p. 29–187.

comme lieu de réaffirmation de son état, mis en danger tant par les princes que par les villes⁴⁴.

La forme la plus aboutie de cette cohésion est sans doute la foule, dont les descriptions de fêtes rapportent les nombreux témoignages d'émotion. Lorsque le bourgeois de Paris évoque l'entrée de la reine et du duc de Bourgogne à Paris le 14 juillet 1418, il écrit : « partout où ils passaient, on criait à haute voix : “Noël !” et peu y avait gens qui ne pleurassent de joie et de pitié⁴⁵ » et, à propos de l'entrée du roi et de la reine à Paris, le 19 septembre 1422, « moult fut le peuple de Paris joyeux de leur venue et criaient, parmi les rues où ils passaient, moult hautement “Noël !” et faisaient bien signe que moult aimaient leur souverain seigneur loyalement⁴⁶ ». Le peuple parle d'une seule voix, d'un même cri. Dans le premier cas même, *on* crie, signe de l'impossible individuation de cette émotion⁴⁷. Le cri de joie « Noël ! » assure en fait une correspondance parfaite entre le signe et le référent, entre la semblance et l'être : les participants d'une fête sont toujours tenus d'extérioriser leur joie ou leur peine intérieure, ou plutôt d'exprimer la joie ou la peine qui doit naturellement naître en eux dans de telles circonstances⁴⁸. C'est aussi l'occasion de châtier ceux qui, dans un double sens, ne « sont pas à la fête » : le moment pascal est celui d'une réaffirmation de la communauté chrétienne, et il n'est pas rare que les populations juives subissent humiliations et attaques, notamment à la suite d'accusations de crimes

---

⁴⁴ Andreas Ranft, « Die Turniere der vier Lande : Genossenschaftlicher Hof und Selbstbehauptung des niederen Adels », *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins*, n° 142, 1994, p. 83–102.

⁴⁵ *Journal d'un bourgeois de Paris de 1405 à 1449*, éd. Colette Beaune, Paris, Librairie générale française, coll. « Lettres gothiques », 1990, cit. p. 123–124.

⁴⁶ *Journal d'un bourgeois de Paris*, éd. cit., cit. p. 192.

⁴⁷ *Haro ! Noël ! Oyé ! Pratiques du cri au Moyen Âge*, dir. Didier Lett et Nicolas Offenstadt, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Histoire ancienne et médiévale », vol. 75, 2003.

⁴⁸ Gerd Althoff, « De l'importance de la communication symbolique », art. cit.

rituels situés complaisamment à cette date⁴⁹. De même, les fêtes permettent la confrontation entre paysans et citadins : en 1466, le conseil de Strasbourg doit interdire à ses pêcheurs de continuer leurs fêtes qui ridiculisent les paysans des environs venus en procession pour la Pentecôte⁵⁰.

La fête est alors représentative ou non d'un état d'esprit individuel : elle correspond ou ne correspond pas au temps psychologique, à la façon dont l'individu vit intérieurement la célébration. Parce que des témoignages particuliers de joie ou de douleur lui sont habituellement associés, chaque fête peut objectiver l'émotion qu'elle provoque, elle peut même y renvoyer allégoriquement. Ainsi, la *Retenue-Departie* de Charles d'Orléans s'ouvre et se ferme sur la mention d'une fête qui symbolise l'état d'esprit du sujet poétique. À l'ouverture du recueil, Amours retient à sa cour comme serviteur le futur amant, élevé jusqu'alors par Jeunesse, et lui donne une lettre de retenue datée de la Saint-Valentin⁵¹. Vers la fin du recueil, après la mort de sa dame, l'amant rêve que Vieillesse le prendra bientôt à son service et demande son congé à Amours. Ce dernier lui remet une quittance annulant la lettre de retenue, datée cette fois de la fête des morts⁵². La fête n'a plus ici qu'une valeur allégorique : elle fonctionne en image avec le temps humain, comme reflet macrocosmique du microcosme qu'est l'individu. Le temps saisonnier, qui progresse de la Saint-Valentin à la fête des morts, de la strophe printanière au Nonchaloir

⁴⁹ Markus J. Wenninger, « Das gefährliche Fest. Ostern als zeitlicher Kristallisationspunkt antijüdischen Verhaltens », dans *Feste und Feiern im Mittelalter*, *op. cit.*, p. 323–332.

⁵⁰ Sabine von Heusinger, « Die Handwerksbruderschaften in Straßburg », *art. cit.*, p. 136.

⁵¹ Charles d'Orléans, *Poésies*, éd. cit., vol. I, 2010 (1923¹), *La Retenue d'Amours*, v. 453–455, cit. p. 16 : « Donné le jour saint Valentin martir / En la cité de Gracieux Desir, / Ou avons fait nostre conseil tenir. »

⁵² *Ibid.*, *Songe en complainte*, v. 411–414, cit. p. 113 : « Presens mains notables recors, / Le jour de la Feste des Mors, / L'an mil quatre cent trente et sept, / Ou chastel de Plaisant Recept. »

de l'automne, mime le temps psychologique et la vie humaine. Étant en parfaite congruence avec un certain état d'esprit, les deux fêtes sont elles-mêmes devenues des signes d'émotions et de dispositions intérieures⁵³.

Dans d'autres contextes cependant, les écrits témoignent plutôt d'une discordance entre les émotions collectives telles qu'elles sont extériorisées et codifiées par la fête, et la réalité du vécu individuel. Le bourgeois de Paris écrit à propos de la célébration d'une victoire sur les Armagnacs :

fut faite grande fête à Paris au soir, comme de faire grands feux, danser tout ainsi comme à la Saint-Jean ; mais c'était moult piteuse chose à penser pourquoi la fête se faisait, car mieux on dût avoir pleuré, car, comme on disait que 3 000 ou plus furent morts des Armagnacs par armes et quelques 2 000 pris et quelques 1 500 noyés⁵⁴.

La fête impose alors une émotion à rebours du sentiment intérieur ; elle est vécue sur le mode de l'opposition et de l'isolement du sujet. Mais elle peut apparaître aussi comme la codification d'une émotion commune lorsqu'elle permet de réconcilier une communauté avec des groupes dissidents. On peut prendre pour exemple le conflit opposant en 1522 le conseil de Villingen (Forêt-Noire) aux seize meuniers de la ville. Ceux-ci, pour faire pression sur la ville, s'exilent dans un village éloigné et ignorent les injonctions du conseil jusqu'à la veille d'un concours d'arbalètes. Là, ils se rendent à nouveau en ville et déposent leurs armes.

---

⁵³ Dans un même registre, Philippe Walter analyse les circonstances du Jeudi Saint dans lesquelles Joie, l'héroïne de *La Manekine* de Philippe de Beaumanoir, retrouve sa main. Décivant et utilisant narrativement les cérémonies propres à ce jour de fête, ce « moment fort dans le dénouement du roman puisque c'est le moment choisi pour la réparation de la faute initiale » « signifie l'acceptation par Dieu du repentir du roi et donc une absolution divine totale ». La conjoncture entre stade de la narration, disposition intérieure des personnages et cérémonies du Jeudi Saint renforce ainsi la puissance dramatique du récit. Philippe Walter, *La Mémoire du temps, fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, op. cit., p. 316–319, cit. p. 316 et p. 318.

⁵⁴ *Journal d'un bourgeois de Paris*, éd. cit., cit. p. 203.

Le concours sert de prélude à la réconciliation : les nobles présents soutiennent les meuniers et le conseil se plie à condition que les meuniers versent une amende⁵⁵. Les festivités sont ainsi l'occasion rêvée pour les meuniers, dont la grève a été un échec, de réintégrer la communauté à moindres frais, en bénéficiant de la présence d'autorités capables d'imposer la paix publique au conseil de ville. L'esprit de fête, qui promeut la conciliation, permet la réconciliation.

De ce décalage entre émotion prônée par la fête et ressenti réel peut naître l'affirmation de nouvelles identités en opposition avec l'ordre festif. Sans compter les nombreux exemples de fêtes dégénérant en émeutes, on peut penser aux revendications collectives du charivari qui servent de contrepoint simultané aux noces des couples considérés comme mal appareillés⁵⁶. Quant à l'individu, il peut faire de ce décalage un objet poétique, une revendication, une réflexion sur les divergences entre la société et le sujet (lyrique ou psychologique) à l'occasion des fêtes. C'est ce que fait Charles d'Orléans dans presque tous ses poèmes de Saint-Valentin :

Saint Valentin choisissent ceste annee
Ceulx et celles de l'amoureux party ;
Seul me tendray, de Confort desgarny,
Sur le dur lit d'Ennuieuse Pensee⁵⁷ !

Antonio Rodriguez commente ce paradoxe : « Alors qu'“on” choisit en ce jour un partenaire comme le devoir et le faire social l'exigent, “je” reste systématiquement exclu. [...] L'*ego* se définit dialectiquement par

⁵⁵ *Heinrich Hügs Villinger Chronik von 1495 bis 1533*, éd. Christian Roder, Tübingen, Fues, coll. « Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart », n° 164, 1883, cit. p. 92–93.

⁵⁶ *Le Charivari*, dir. Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris/La Haye/New York, EHESS/Mouton, coll. « Civilisations et Sociétés », n° 67, 1981. Henri Rey-Flaud, *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985.

⁵⁷ Charles d'Orléans, *Poésies*, éd. cit., vol. I, ballade LXVI, v. 25–28, cit. p. 92.

rapport à une coutume de la société⁵⁸ ». « [L]a Saint-Valentin est l'occasion d'illustrer un conflit entre la société et le Moi, entre les désirs et les peurs, entre les déceptions et les plaisirs amoureux⁵⁹ ».

La dimension idéologique de la fête apparaît alors clairement : elle impose son sens aux participants dans un temps historique éloigné du temps psychologique, elle construit une loi générale au détriment des minorités. C'est qu'elle parle le langage de l'Histoire, humaine, politique, religieuse : elle ramène l'homme à son universalité plutôt qu'à ses particularités, elle l'inscrit dans le siècle plutôt que dans son propre vécu. Les individus peuvent en retour se définir dans cet écart qui les sépare de l'esprit de chaque fête.

Si l'on parle du temps de la fête, c'est donc parce que chaque célébration apparaît comme une image du temps : elle incarne et célèbre un calendrier à la fois cyclique, celui de l'année, et linéaire, celui de la vie et de l'Histoire humaine. La fête est alors invention et maîtrise du temps. C'est aussi parce que la fête n'existe que par l'extraction d'un temps donné dans le cours linéaire des jours, et que le temps compose sa structure : pour acquérir une valeur sémiologique, les festivités correspondent toujours à déroulement. C'est enfin parce que seul le temps, qui donne à la fête son sens symbolique, permet à l'homme de percevoir au cours des célébrations une identité dépassant l'individualité et le présent. Cette identité l'intègre au cœur ou le rejette en dehors d'une mémoire collective et de ce que le Moyen Âge appelle le « corps de police », l'organisation politique et sociale du monde. Mais une dernière temporalité de la fête réside évidemment dans la vitalité des pratiques

---

⁵⁸ Antonio Rodriguez, « “A ce jour de Saint Valentin”. Les objectivations lyriques de l'affectivité chez Charles d'Orléans », *Le Moyen Français*, n° 42, 1998, p. 7–18, cit. p. 13.

⁵⁹ *Ibid.*, cit. p. 14.

festives qui émergent tout au long de notre période⁶⁰. Liées fondamentalement aux civilisations dans lesquelles elles voient le jour, ces pratiques partagent avec elles leur mortalité. C'est le cas des tournois, dont la fréquence et le public changent au cours des siècles, auxquels succède un temps la mode des pas d'armes ; c'est aussi le cas de la Fête-Dieu, instituée en 1264, fête majeure de la culture urbaine en Occident à partir du XIV^e siècle, rassemblant dans une procession unificatrice les autorités de la ville et les corporations, qui deviendra le théâtre de conflits avec la division confessionnelle du XVI^e siècle.

---

⁶⁰ Voir les contributions de Céline Ménager et Ludmila Nélidoff, art. cit.