



HAL
open science

Religion civique et ordre social à Venise (XVe-XVIe siècles)

Claire Judde de Larivière

► **To cite this version:**

Claire Judde de Larivière. Religion civique et ordre social à Venise (XVe-XVIe siècles). La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César, Karthala, pp.15-41, 2015, 9782811113315. hal-02025818

HAL Id: hal-02025818

<https://hal.science/hal-02025818>

Submitted on 15 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Religion civique et ordre social à Venise (XVe-XVIe siècles)

Claire Judde de Larivière

► **To cite this version:**

Claire Judde de Larivière. Religion civique et ordre social à Venise (XVe-XVIe siècles). La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César, Karthala, pp.15-41, 2015. hal-02025818

HAL Id: hal-02025818

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02025818>

Submitted on 15 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Religion civique et ordre social à Venise (XV^e-XVI^e siècles) », *La cité culturelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Ariane Zambiras et Jean-François Bayart (dir.), Paris, Karthala, « Recherches internationales », 2015, p. 15-41

« *Marco ! Marco !* » C'est à ce cri que les habitants de Venise manifestaient leur enthousiasme lors de certaines célébrations publiques, et les sujets de la République signifiaient leur attachement à la capitale. Dans les sources vénitiennes de la fin du Moyen Âge, fréquent était le récit de rassemblements d'habitants acclamant saint Marc, le saint protecteur de Venise aux côtés de saint Théodore, après que ses reliques aient été rapportées d'Alexandrie par des marchands vénitiens au IX^e siècle, comme le racontaient les nombreuses légendes et récits de translation fondant le mythe des origines vénitiennes. Dans le discours politique comme dans la mise en scène de l'enthousiasme populaire, saint Marc apparaissait comme une figure tutélaire et le symbole de la République, défenseur et garant de la liberté et de l'indépendance de la Sérénissime. Cet enchâssement d'une figure sacrée dans la rhétorique politique était intrinsèque à la conception du pouvoir dans les cités médiévales¹. Il témoigne plus largement de l'une des caractéristiques principales de l'autorité et de son exercice durant le Moyen Âge : l'hybridation des registres politiques et religieux comme fondement majeur du pouvoir².

Cette étude du cas vénitien à la fin du Moyen Âge – ou durant la période plus volontiers qualifiée de Renaissance par les historiographies italienne et anglophone – servira de contre-point chronologique et se propose d'éclairer la nature, les modalités et les formes des tissages entre imaginaires politiques et religieux, dans un contexte « pré-moderne ». Par l'analyse de certaines figures de ce tissage inhérent à la politique vénitienne, nous voudrions montrer comment s'imbriquent des registres considérés à l'époque comme liés et dépendants, en insistant sur les formes prises par ce mélange, leur matérialité et leur sens. Les rituels publics seront l'objet principal de l'enquête, ainsi que les acteurs participant à ces célébrations. Nous interrogerons en particulier le rôle et l'action des gens du peuple lors de ces interactions politiques majeures, afin de saisir en quoi leurs références religieuses leur permettaient une interprétation politique des rituels et la production d'un discours autonome³.

Le cas de Venise offre un terrain d'analyse fort pertinent pour aborder ces questions. Ville-État et capitale d'un Empire, la cité était le siège d'une intense activité politique, et l'espace de la ville le théâtre permanent du déploiement d'une rhétorique visuelle et discursive, usant et abusant du mélange entre figures politiques et motifs religieux. La République de Venise était gouvernée par une oligarchie de patriciens se partageant collectivement l'autorité publique. Certes, le doge était censé incarner l'autorité suprême, et il représentait les patriciens dans leur ensemble. Mais il était aussi doté d'un pouvoir au

¹ Golinelli P., « Hagiographie et cultes civiques dans l'Italie du Nord (XII^e-XV^e siècle) », in *Cultures italiennes (XIII^e-XV^e siècle)*, I. Heullant-Donat (éd.), Paris, Cerf, 2000, p. 239-267 ; Boucheron P., « Palimpsestes ambrosiens : la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XI^e-XV^e siècles) », in *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, P. Chastang (éd.), Paris, PUPS, 2008, p. 15-37.

² Chiffolleau J., Vincent B., « Etat et Eglise dans le genèse de l'Etat Moderne. Premier Bilan », *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat Moderne, actes du colloque de Madrid*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velasquez, 1986, p. 295-309 ; Pacault M., *La théocratie, l'Eglise et le Pouvoir au Moyen Âge*, Paris, Desclée, 1989 ; Burns J. H., *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris PUF, 1993.

³ Pour une définition du peuple et des gens du peuple à Venise : Judde de Larivière C., Salzberg R. M., « 'Le peuple est la cité'. L'idée de *popolo* et la condition des *popolani* à Venise (XV^e-XVI^e siècle) », *Annales HSS*, 2013/4, p. 1113-1140.

caractère sacré, disposant de l'autorité sur l'église de Saint-Marc, et jouissant d'une autorité voulue par Dieu, comme c'était le cas pour toutes les formes de pouvoir à l'époque médiévale.

Nous reviendrons dans un premier temps sur la spécificité de l'approche historique des enjeux religieux de la Renaissance italienne, avant d'envisager les échanges entre sphère politique et sphère religieuse, à partir de l'exemple de la figure du prince et du caractère sacré du pouvoir vénitien d'abord, puis des rituels religieux et civiques scandant l'année vénitienne ensuite. Nous chercherons ainsi à montrer quelles étaient, dans la Venise de la Renaissance, la nature des hybridations des registres religieux et politiques, leurs modalités, et leurs formes, les imaginaires et les registres sur lesquelles elles se fondaient, les supports et les images dont elles usaient, les contextes dans lesquelles elles se déployaient. Il s'agira enfin d'interroger le rôle et la fonction des gens du peuple dans ces hybridations, et les conséquences de ces emprunts réciproques à des formes d'imaginaire différentes.

Renaissances religieuses

Les motifs politiques et religieux étaient par définition enchâssés dans les sociétés médiévales occidentales. La construction de l'autorité publique en Occident avait été parallèle à celle de l'élaboration des institutions et du pouvoir chrétiens. Aucune autorité princière médiévale ne fondait sa légitimité en dehors d'une justification sacrée. Les travaux séminaux de Marc Bloch ou d'Ernst Kantorowicz ont inspiré d'innombrables études insistant sur le caractère organiquement mêlé des registres politiques et religieux dans des systèmes qui ne distinguaient pas le sacré du profane, le pouvoir du prince de l'autorité divine de laquelle elle provenait⁴. Cette hybridation irriguait toute la théorie politique médiévale. La question qui demeure est celle du sens à donner à un tel enchevêtrement des imaginaires politiques et religieux, dans un contexte, celui des XV^e et XVI^e siècles où la distinction entre les deux régimes n'avait de toute façon jamais été.

Pourtant, cette période correspondant en Italie à l'époque de la Renaissance a longtemps été abordée en dehors de ce cadre d'analyse. Les historiens de la période en effet, en particulier pour le cas italien, se sont dans un premier temps désintéressés de cette question. Selon une tradition historiographique classique, du XIX^e siècle aux années 1970, l'histoire religieuse de la Renaissance a en général été négligée, l'analyse politique et culturelle prédominant l'étude d'une période et d'un espace – la péninsule italienne de la fin du XIV^e au XVI^e siècle – marqués par l'essor de l'humanisme, de formes artistiques nouvelles, et de modèles politiques réinventés⁵. L'ouvrage fondateur de Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie* (publié en allemand en 1860, traduit en français en 1885), a ainsi tracé la voie pour plusieurs générations d'historiens pour lesquels l'analyse des croyances, du dogme, de la hiérarchie ecclésiastique aurait été en contradiction avec la vision du citoyen italien autonome et entrepreneur, soufflant le vent d'un précapitalisme teinté de démocratie. Par ailleurs, l'accent mis sur l'humanisme, sur la dignité de l'homme et sur son rapport nouveau à Dieu contribuait à minimiser les enjeux religieux du phénomène, tandis que d'autres allaient jusqu'à percevoir un « athéisme » voire un certain « paganisme » dans les transformations culturelles de la Renaissance italienne.

⁴ Bloch M., *Les Rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1924 ; Kantorowicz E., *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1989 [1957].

⁵ Martin J. J., « Recent Italian Scholarship on the Renaissance. Aspects of Christianity in Late Medieval and Early Modern Italy », *Renaissance Quarterly*, 48, 1995, p. 593-610 ; Hudon William V., « Religion and Society in Early Modern Italy-Old Questions, New Insights », *American Historical Review*, 101, 3, 1996, p. 783-804 ; Peterson D. S., « Out of the Margins: Religion and the Church in Renaissance Italy », *Renaissance Quarterly*, 53, 3, 2000, p. 835-879 ; Martin J. J., « Religion », *Palgrave Advances in Renaissance historiography*, J. Woolfson éd., Palgrave Macmillan, 2005, p. 193-209.

C'est à partir des années 1970, sous l'influence de l'histoire intellectuelle et culturelle, ainsi que de l'anthropologie historique, que l'histoire religieuse a retrouvé sa place dans le champ des études sur la Renaissance. De très nombreuses directions de recherche ont alors été suivies, et il serait illusoire de vouloir en rendre compte avec exhaustivité⁶. Celles-ci ont tenté de faire le lien entre les formes spécifiques du politique du XIVE au XVIe siècle et les transformations religieuses contemporaines, en privilégiant l'histoire des croyances et des pratiques plutôt qu'une approche institutionnelle et doctrinale. La question de l'expérience des gens ordinaires et de la nature d'une « religion populaire » est entrée en résonance avec les débats sur la « culture populaire » qui émergeaient à partir des années 1970⁷. Les confraternités et confréries laïques, institutions sociales et religieuses fondamentales dans le tissu urbain de la fin du Moyen Âge, ont également permis l'analyse des pratiques religieuses des laïcs, désormais directement impliqués dans l'organisation de la vie religieuse et se libérant partiellement de la médiation des clercs⁸. La mise en place d'institutions charitables, d'hôpitaux et autres œuvres pieuses permettait aux citoyens d'intervenir, directement ou pas, dans la gouvernance de la ville⁹. En outre, leur participation à la célébration des temps forts de la cité, par le biais des rituels et processions régulièrement organisés, devenaient pour les habitants l'occasion d'exprimer un attachement à la cité, tout en manifestant leur adhésion à une représentation partagée de l'ordre social et un sens du bien commun¹⁰. Considérés comme de formidables laboratoires politiques, les rituels ont, dans le champ des études italiennes mais aussi plus largement, donné lieu à une bibliographie considérable et à des débats méthodologiques et scientifiques d'importance¹¹. En particulier, nous y reviendrons, la lecture fonctionnaliste des rituels, qui a dominé dans un premier temps l'analyse des historiens, a depuis été considérablement révisée.

C'est donc en nouant l'étude des formes du politique, des hiérarchies sociales et des pratiques religieuses que les systèmes de gouvernement au temps de la Renaissance ont

⁶ Voir néanmoins Peterson D. S., « Out of the Margins... », art. cité ; Martin J. J., « Religion », art. cité.

⁷ Burke P., *Popular culture in early modern Europe*, Aldershot, Ashgate, rééd. 2009 ; Zemon Davis N., *Society and culture in early modern France : eight essays* rééd. Cambridge, Polity ed, Stanford, Stanford UP, 1975, rééd. 1987 ; . Sur la religion populaire : Duboscq G., Plongeron B., Robert D. dir., *La Religion populaire*, Paris, CNRS, 1979 ; Lanternari V., « La Religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 53 (1), 1982. Voir aussi Kalifa D., « Les historiens français et 'le populaire' », *Hermès*, 42, 2005, p. 54-59

⁸ Pullan B., *Rich and Poor in Renaissance Venice : the Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, Oxford, Blackwell, 1971 ; Black Ch. F., *Italian confraternities in the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge UP, 1989 ; Terpstra N., *Lay confraternities and civic religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge UP, 1995 ; Terpstra N. éd., *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and social order in Early modern Italy*, Cambridge, CUP, 2000. Pour Venise Ortalli F., *Per salute delle anime e delli corpi : scuole piccole a Venezia nel tardo Medioevo*, Venise, Marsilio/Fondazione Giorgio Cini, 2001 ; Vio G., *Le scuole piccole nella Venezia dei dogi*, Vicence, A. Colla, 2004.

⁹ Henderson J., *The Renaissance Hospital : Healing the Body and Healing the Soul*, New Haven et Londres, Yale UP, 2006 ; Stevens Crawshaw J. L., *Plague Hospitals. Public Health for the City in Early Modern Venice*, Farnham, Ashgate, 2012.

¹⁰ Muir E., *Civic ritual in Renaissance Venice*, Princeton, Princeton UP, 1981 ; Trexler R. C., *Public life in Renaissance Florence*, New York, London, Academic Press, 1980.

¹¹ La bibliographie sur le sujet est très vaste. Pour une première approche de la question, Boureau A., « Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique », *Annales ESC*, 1991 (6), p. 1253-1264 ; Jacob R. et Gauvard C., *Les rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Age occidental*, Paris, Cahiers du Léopard d'Or, 2000 ; Buc P., *Dangereux rituels : de l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003 [2001] ; Althoff G., « Les rituels », Jean-Claude Schmitt et Otto G. Oexle (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 231-242 ; Althoff G., Fried J. et Geary P. J., *Medieval concepts of the past : ritual, memory, historiography*, Cambridge, Cambridge UP, 2002 ; Rollo-Koster J. (dir.), *Medieval and Early Modern Ritual. Formalized Behavior in Europe, China and Japan*, Leyde, Brill, 2000. Pour l'époque moderne Muir E., *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge UP, 2005.

progressivement été redéfinis. La dimension rituelle et sacrée du pouvoir des princes a ainsi été réévaluée à la lumière des influences humanistes, des héritages antiques revisités, et de l'idéologie princière imprégnée de ces motifs religieux. Cette reconsidération des enjeux religieux de la Renaissance italienne a permis l'élaboration d'un nouveau cadre commun d'analyse, faisant de la « religion civique » un pilier essentiel de la réflexion. La notion est ainsi devenue l'une des clés pour la compréhension du fonctionnement des sociétés urbaines italiennes, même s'il ne s'agit pas à l'origine d'un outil propre aux spécialistes de la période, ni même aux historiens¹². Définie par André Vauchez comme « l'ensemble des phénomènes religieux - culturels, dévotionnels ou institutionnels - dans lesquels le pouvoir civil joue un rôle déterminant, principalement à travers l'action des autorités locales et municipales »¹³, la « religion civique » est ce terrain de rencontre entre autorité religieuse et civile, liturgie de l'Église et du pouvoir, croyances religieuses et imaginaires civiques, mémoire et identité chrétiennes et urbaines.

L'idée même d'une religion civique n'a pas été sans susciter de nombreuses discussions¹⁴. Récemment encore, le médiéviste Pierre Monnet invitait à « sortir d'un simple débat limité à l'opposition ou à l'articulation entre privé et public, entre clercs et laïcs, entre élites et peuple, catégories binaires élaborées pour l'essentiel au cours d'une modernité qui s'est précisément construite en rupture avec ce qu'elle croyait être la civilisation médiévale »¹⁵.

L'analyse des formes et des modalités d'expression de la religion civique s'est par ailleurs enrichie des travaux menés sur la disciplinarisation mise en œuvre par les pouvoirs civils aux XVe et XVIe siècles. En effet, les questions morales, familiales et religieuses devenaient de plus en plus fréquemment l'objet de normes dictées par l'État et les comportements eux-mêmes se voyaient contraints par des institutions nouvellement fondées de façon à défendre la morale civique et religieuse¹⁶. Le blasphème, par exemple, devenait l'objet de réglementations publiques, le langage et son usage passant désormais par un contrôle plus étroit des institutions¹⁷. Ainsi, à Venise, les Exécuteurs contre le blasphème (*Esecutori Contro la Bestemmia*), magistrature composée de trois patriciens régulièrement élus, étaient institués à partir de 1537. De même, à l'époque, les prédicateurs usaient d'une rhétorique mêlant les préoccupations civiques et religieuses, les vicissitudes politiques étant directement interprétées comme la conséquence des pratiques déviantes des populations, sodomie, blasphème, impiété¹⁸. En décembre 1497 par exemple, le chroniqueur vénitien Marino Sanudo rapporta le prêche du Franciscain Thimoteo da Luca, en l'église de San

¹² Vauchez A. (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque, Nanterre, juin 1993, Rome, Ecole française de Rome, 1995. Voir l'ensemble du numéro « Religion civique, XV^e-XVI^e siècle », *Histoire urbaine*, 27-1, 2010.

¹³ Vauchez A., « Introduction », *La religion civique, op. cit.*, p. 1-5.

¹⁴ Peterson D. S., « Out of the Margins... », art. cité, p. 851-853 ; Monnet P., « Pour en finir avec la religion civique ? », *Histoire urbaine* 27, avril 2010, p. 107-120.

¹⁵ Monnet P., *ibid.*, p. 108.

¹⁶ Reinhard W., « Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment », *Catholic Historical Review*, 75, 1989, p. 383-404 ; Chojnacki S., « Marriage legislation and patrician society in fifteenth-century Venice », In *Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe, Essays in Honor of Bryce Lyon*, B. Bachrach et D. Nicholas (éd.), Vol. 133-154, Kalamazoo, MI, 1990 ; Bornstein D., « Le Conseil des Dix et le contrôle de la vie religieuse à Venise à la fin du Moyen Age », in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Rome, Ecole française de Rome, 1996, p. 187-200.

¹⁷ Martines L., *Strong Words : Writing and Social Strain in the Italian Renaissance*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins UP, 2001 ; Horodowich E., *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge, Cambridge UP, 2008.

¹⁸ Lesnick D. R., « Civic preaching in the early Renaissance », in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, T. Verdon et J. Henderson (dir.), Syracuse, Syracuse UP, 1990, p. 208-225.

Francesco della Vigna, non loin de l'Arsenal : « Seigneurs, vous faites fermer les églises par peur de la peste, et vous faites prudemment ; mais si Dieu le veut, cela ne sert à rien de faire fermer les églises. Mais il faudrait remédier aux causes de la peste, les horribles péchés qui se pratiquent : blasphémer Dieu et les saints, les crimes de sodomie, les innombrables contrats usuriers qui se font à Rialto, et plus que tout la vente de la justice et les faveurs accordées aux riches contre les pauvres »¹⁹.

Rituels, religion civique, confraternités, pratiques populaires et processus de disciplinarisation sont autant de thèmes ayant permis aux historiens de renouveler l'étude de la religion à l'époque de la Renaissance et d'entrevoir sous un angle nouveau les enjeux de la « sécularisation » de la société moderne. Ainsi, comme l'écrivait déjà E. Muir en 1981, « In contrast to the belief that modernity brought a decline in ritual and an accompanying loss of communal unity, the evidence from Venice indicates that the oligarchic regime pursued the supposedly modern goals of centralization, bureaucratic growth, and increased social control through the sophisticated manipulation of ritual and ceremonial forms and the elaboration of popular myths »²⁰. La thèse d'une sécularisation du politique dans l'Italie de la Renaissance, considérée comme le moment de basculement vers la modernité, a ainsi été remplacée par l'idée d'une « sacralisation » de l'espace urbain, des institutions, des pratiques quotidiennes, de la vie familiale, du voisinage et du lieu de travail²¹. Celle-ci aurait alors été l'une des clés du contrôle civique.

Dans le champ des études vénitiennes, cette analyse d'Edward Muir a marqué un seuil et a ouvert la voie à une riche production historiographique²². Replaçant l'étude des rituels dans le cadre du « mythe » de Venise, l'historien américain proposait une analyse nouvelle des formes de la représentation politique de la fin du Moyen Âge à la Renaissance. Il incitait ainsi les historiens à poursuivre l'exploration de la nature des tissages entre registres religieux et politiques dans l'exercice du pouvoir à Venise. Retenons de ces travaux plusieurs éléments pertinents.

Le doge : un prince sacré ?

La nature du pouvoir et le caractère sacré de l'autorité recouvraient des enjeux complexes dans l'idéologie vénitienne. Au XV^e siècle, la République de Venise comptait parmi les influentes puissances européennes. Cité riche, et l'une des plus peuplées d'Occident (sans doute 120 000 habitants à la fin du siècle), capitale d'un vaste Empire territorial et maritime, Venise jouissait tout autant d'un statut de grande métropole que d'État. La République était dirigée par une oligarchie de patriciens qui disposaient du monopole de l'autorité publique depuis la fin du XIII^e siècle, et qui avaient progressivement mis en place

¹⁹ Sanudo M., *I Diarii*, 58 vol., Venise, 2e édition, Bologne, 1989, [1879-1903], vol. 1, col. 836, décembre 1497.

²⁰ Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.*, p. 301

²¹ Muir E., « The Virgin... », art. cité ; Martin J. J., « Religion », art. cité.

²² Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.* Voir également Fasoli G., *Liturgia e cerimoniale ducale*, Florence, L. Olschki, 1973 ; Muraro M. T., « La festa a Venezia e le sue manifestazioni rappresentative: le compagnie della calza e le momarie », *Storia della Cultura Veneta*, t. III-3, *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, G. Arnaldi and M. Pastore Stocchi éd., Vicence, Neri Pozza, 1981, p. 315-341 ; Casini M., *I gesti del principe : la festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Venise, Marsilio, 1996 ; Urban L., *Processioni e feste dogali*, Vicence, Neri Pozza, 1998 ; Ambrosini F., « Ceremonie, feste, lusso », *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, Vol. 5, *Il Rinascimento, società ed economia*, Rome, Istituto della enciclopedia italiana, 1996, p. 441-520 ; Fenlon I., *The Ceremonial City : History, Memory and Myth in Renaissance Venice*, New Haven et Londres, Yale UP, 2007 ; Crouzet-Pavan E., « Dynamiques de langages : pour une relecture du système rituel vénitien (XIII^e-XV^e siècle) », G. Bertrand et I. Taddei (dir.), *Faire corps. Le destin des rituels dans l'espace urbain. France, Italie*, Rome, EFR, 2008, p. 95-115. Voir également, au sujet de Florence, Rosenthal D., « The Genealogy of Empires : Ritual Politics and State Building in Early Modern Florence », *I Tatti Studies*, 8, 1999, p. 197-234.

un système institutionnel perfectionné et complexe leur permettant de diriger la ville et l'État, par le biais de magistratures et de conseils nombreux et aux tâches clairement définies. Le doge, élu à vie, incarnait l'État sans disposer d'une réelle autorité. Il jouissait surtout d'un pouvoir de représentation, et personnifiait une figure d'autorité, quand c'étaient aux institutions collégiales que revenait la réalité du pouvoir. La Signoria (le doge et ses conseillers), le Collegio, le Sénat, la Quarantia constituaient autant d'institutions où les patriciens exerçaient le pouvoir. Ces derniers, environ 1 500 et 2 000 hommes adultes à la fin du XVe siècle, se partageaient l'autorité publique, en se succédant aux principaux conseils et magistratures de la ville, certains individus et familles parmi les plus influents monopolisant les fonctions les plus importantes.

Dès le XI^e siècle, l'idéologie vénitienne mêlait des topiques religieux et politiques, le mythe de Venise associant la protection de saint Marc à l'exceptionnalité politique des marchands, héritiers d'une tradition constamment réinventée. Classiquement, les Vénitiens avaient bâti un mythe des origines qui inscrivait le destin de la cité dans une filiation biblique et romaine. L'identification de la Seigneurie à l'évangéliste saint Marc était le fait d'une « appropriation précoce et victorieuse par le pouvoir des valeurs de célébration et de légitimation inhérentes au culte du saint patron »²³.

Le personnage du doge symbolisait parfaitement cette rencontre entre deux régimes de justification complémentaires²⁴. Considéré comme le détenteur de l'autorité politique et l'incarnation de l'État, le doge était élu parmi les familles les plus honorables. Son *auctoritas* était une émanation directe du pouvoir collectif des patriciens. Mais il jouissait également d'une autorité religieuse, puisqu'il nommait le primicier, les chanoines et les prédicateurs de Saint-Marc. Il disposait de son propre clergé, qui ne dépendait pas du patriarche, car il ne voulait pas être soumis à une quelconque autorité religieuse. L'église de Saint-Marc, sur la place principale de Venise, était ainsi considérée comme sa chapelle privée.

Le doge se voyait également associé à une symbolologie chrétienne et de nombreuses cérémonies mettaient en scène son autorité et le caractère sacré de sa personne. Il allait jusqu'à revendiquer certaines attributions ecclésiastiques et c'est lui qui présidait aux célébrations de saint Marc (25 avril), de l'Ascension, de san Vito (15 juin) et de santo Stefano (26 décembre). Dans toutes les cérémonies publiques, il précédait le patriarche. Il était plus que l'équivalent du chef de l'Église, car il incarnait et représentait le pouvoir civique et sacré de l'ensemble des patriciens vénitiens. Dès lors, l'hybridation des imaginaires était consubstantielle à l'idée même de pouvoir. La forme qu'elle prenait, sa matérialité et ses modalités étaient tributaires d'une longue tradition, patiemment construite, qui trouvait à s'exprimer dans les rituels civiques.

Rituels hybrides

La nature composite du pouvoir du doge était régulièrement donnée à voir aux habitants de la ville à l'occasion des différentes célébrations qui ponctuaient le calendrier liturgique et civil. Selon l'interprétation classique des historiens, celles-ci permettaient de réactiver et de réinscrire les mythes fondateurs de Venise dans l'imaginaire collectif, tout en déployant une représentation de l'ordre social et politique dans l'espace public. Le temps et l'espace étaient conjointement investis par le déploiement rituel.

²³ Crouzet-Pavan E., « Cultures et contre-cultures : à propos des logiques spatiales de l'espace public vénitien », *Shaping Urban Identity in Late Medieval Europe*, M. Boone and P. Stabel (éd.), Louvain, Garant, 2000, p. 89-104, p. 97 ; Tenenti A., « La rappresentazione del potere », *Venezia e il senso del mare. Storia di un prisma culturale dal XIII al XVIII secolo*, G. Benzoni éd., Milan, Guerini p. 415-135.

²⁴ Tenenti A., « La rappresentazione... » ; Muir E., *Civic ritual...*, op. cit., p. 251 et suiv. Boholm A. A., *The Doge of Venice: the Symbolism of State Power in the Renaissance*, Gothenburg, Institute for Advanced Studies in Social Anthropology, University of Gothenburg, 1990.

D'une part, en effet, à Venise comme ailleurs, les temps civils et religieux se confondaient à cette occasion²⁵. Les grands rituels vénitiens suivaient généralement le calendrier liturgique, auquel se mêlait un calendrier commémoratif élaboré à partir d'événements mythiques constitutifs de l'histoire de la République²⁶. « De la même façon que les cérémonies chrétiennes rappelaient l'histoire du Christ, de l'Église et des saints, la liturgie vénitienne rejouait l'histoire de la ville, de façon à ce que l'histoire et la légende deviennent aussi sacrées que les mystères bibliques »²⁷.

La place Saint-Marc, lieu de la plupart des grandes cérémonies publiques, associait elle aussi une double dimension politique et religieuse. Elle abritait les principaux lieux du pouvoir : le palais ducal où se trouvaient les appartements privés du doge, les salles de réunion des principales institutions, et les archives de la ville ; le palais de la Monnaie ; la *Piera del bando*, la tribune devant l'église, sur laquelle étaient quotidiennement criés les lois, ordres et délibérations²⁸. La place était donc le cœur de l'exercice du pouvoir politique à Venise. L'église de Saint-Marc, chapelle privée du doge, constituait le pendant religieux du palais. La cathédrale, en revanche, était située à l'extrémité orientale de la ville, sur un petit îlot au nord de l'Arsenal, San Pietro di Castello, où siégeait le patriarche. C'était donc l'église de Saint-Marc qui accueillait les messes les plus importantes et demeurait le bâtiment religieux le plus vaste et le plus sacré de la ville. Enfin, sur la place, le campanile, séparé de la basilique, assumait tout autant des fonctions civiles que religieuses, la *Marangona*, la cloche principale de Venise, scandant le temps de l'Église comme celui du pouvoir civil.

De nombreux autres lieux pouvaient également devenir le théâtre de cérémonies spécifiques, dont l'échelle variait. Une rue, une *corte* (un espace hybride entre public et privé, partiellement fermé), un *campo* ou une paroisse entière donnaient sens à des groupements d'habitants plus ou moins vastes et à un attachement territorial spécifique²⁹. Au Moyen Âge, différentes festivités permettaient l'activation du sentiment d'identification à ces lieux, en particulier à la paroisse ou *contrada*, espace qui associait l'appartenance religieuse née du rattachement à l'église paroissiale et l'appartenance civile liée à la résidence dans la circonscription « administrative » de la *contrada*. À partir du XVe siècle toutefois, ces célébrations « locales » tendirent à disparaître au profit du territoire unifié de la cité, permettant l'association de la communauté vénitienne tout entière³⁰.

Les célébrations les plus importantes se tenaient place Saint-Marc. Elles punctuaient l'année vénitienne, chacune associant de façon spécifique les imaginaires religieux et politiques. Le mélange de foi et de patriotisme du calendrier vénitien donnait lieu à quatre grands types de célébrations : celles qui honoraient un saint et en particulier saint Marc ; celles qui rappelaient la visite à Venise du pape Alexandre III en 1177 et des cadeaux qu'il avait apportés ; celles qui marquaient les événements importants de l'histoire de la ville (les grandes victoires par exemple) ; celles qui illustraient les droits, obligations, et limitations des

²⁵ Le Goff J., « Au Moyen Âge, temps de l'Église et temps du marchand », *Annales ESC*, no. 3, 1960, p. 417-433.

²⁶ Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.*, p. 75.

²⁷ Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.*, p. 77.

²⁸ Morresi M., *Piazza San Marco : istituzioni, poteri e architettura a Venezia nel primo Cinquecento*, Milan, Electa, 1999 ; Fenlon I., *The Ceremonial...*, *op. cit.*, première partie.

²⁹ Sur la configuration de l'espace vénitien, Bettini S., *Venise. Naissance d'une ville*, Paris, Editions de l'Eclat, 2006 [1978] ; Crouzet-Pavan E., "Sopra le acque salse". *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, Rome, EFR, 1992.

³⁰ Romano D., *Patricians and popolani : the social foundations of the Venetian Renaissance state*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1987 ; Crouzet-Pavan E., "Sopra le acque...", *op. cit.* ; Muir E., « The Virgin on the Street Corner : The Place of the Sacred in Italian Cities », in *Religion and Culture in Renaissance and Reformation*, 1989, p. 25-40. Au sujet de Florence : Rosenthal D., « Owning the Corner : The 'Powers' of Florence and the Question of Agency », *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, 16, 1-2, 2013, p. 181-196.

doges et autres magistrats. Le début du XVI^e siècle marqua le moment où l'ensemble de ces rituels, des gestes et des comportements qui leur étaient associés, connurent une formalisation vraiment opératoire³¹. La codification passait par la rédaction d'un cérémonial, rassemblant les textes qui disaient précisément comment devaient se dérouler les processions et rituels. Dans leur ensemble, ceux-ci étaient porteurs d'un récit sur la ville et son histoire, d'un discours politique sur la société vénitienne, représentée selon les exigences des tenants du pouvoir. Ils permettaient ainsi de mettre en scène le pouvoir patricien et de lui réinsuffler une dimension sacrée essentielle à sa justification.

Le rituel du « Mariage de la mer », par exemple, jouait sur une symbolique feuilletée mobilisant différents registres³². Chaque année, le jour de l'Ascension, le doge traversait en grande pompe la lagune de Venise vers le Lido, au-delà duquel se trouvaient les rives de l'Adriatique. Là, il allait épouser la mer. Jetant un anneau d'or dans la mer, il prononçait – nous disent certains chroniqueurs – les paroles suivantes : « Nous t'épousons, ô Mer, en signe de domination véritable et perpétuelle » (*Desponsamus te Mare, in signum veri perpetuæ dominii*), qui formalisaient la tutelle de la Sérénissime sur la Méditerranée, en s'appuyant sur une symbolique genrée évidente.

Des rituels plus circonstanciés pouvaient également être organisés, à l'occasion d'événements politiques majeurs qu'il s'agissait de célébrer. Cérémonies de l'information, déploiement du pouvoir, attisement d'un attachement « patriotique » et du sentiment d'appartenance à la communauté, festivités publiques, ces processions avaient d'abord et avant tout un sens politique, dont la rhétorique était plus complexe et plus circonstanciée³³. Au début du XVI^e siècle, les guerres d'Italie devinrent l'occasion de plusieurs de ces cérémonies³⁴. Alors que les alliances se faisaient et se défaisaient, la République de Venise se retrouvait successivement isolée ou au cœur de puissantes coalitions. Les traités et les alliances fluctuaient au gré des négociations diplomatiques et des avancées militaires, rendant nécessaires des mises à jour régulières de la situation politique internationale. Imprimés, textes, cris informaient la population sur les événements en cours³⁵. Les rituels jouaient également ce rôle.

La longue procession organisée en octobre 1511 pour célébrer l'adhésion de Venise à la Sainte Ligue en est une excellente illustration. A l'initiative du pape Jules II, Venise s'allia au roi d'Espagne, bientôt rejoint par le roi d'Angleterre, contre le roi de France, alors duc de

³¹ Crouzet-Pavan Elisabeth, « Cultures ... », p. 99

³² Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.*, p. 119 et suiv.

³³ Fogel M. L., *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au milieu du XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989 ; Lecuppre-Desjardin E., *La ville des cérémonies : essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*, Turnout, Brepols, 2004 ; Offenstadt N., *Faire la paix au Moyen Age. Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent ans*, Paris, O. Jacob, 2007. Pour une étude d'un rituel politique dans la lagune, voir Judde de Larivière C., *La révolte des boules de neige. Murano face à Venise*, Paris, Fayard, 2014.

³⁴ Sur le contexte des guerres d'Italie, Pellegrini M., *Le guerre d'Italia (1494-1530)*, Bologne, Il Mulino, 2009 ; Mallett M. E., Shaw C., *The Italian Wars (1494-1559) : War, State and Society in Early Modern Europe*, Londres, Routledge, 2012

³⁵ Rospocher M., Salzberg R., « 'El vulgo zanza' : spazi, pubblici, voci a Venezia durante le Guerre d'Italia », *Storica*, 48, 2010, p. 83-120 ; Rospocher M., « 'Non vedete la libertà di voi stessi essere posta nelle proprie mani vostre ?' Guerre d'inchiostro e di parole al tempo di Cambrai », M. Bonazza, S. Seidel Menchi (dir.), *Dal Leone all'Aquila. Comunità, territori e cambi di regime nell'età di Massimiliano I*, Rovereto, Osiride, Accademia Roveretana degli Agiati, 2012, p. 127-147 ; De Vivo F., *Information and communication in Venice : rethinking early modern politics*, Oxford, OUP, 2007 ; Judde de Larivière C., « La frontière rapprochée. Conflits et solidarités au sein de la société vénitienne au temps de la ligue de Cambrai (1508-1516) », *Les sociétés de frontière de la Méditerranée à l'Atlantique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, M. Bertrand et N. Planas dir., Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 125-137.

Milan. La ligue fut signée le 4 octobre, puis célébrée à Venise la semaine suivante. Suivons le récit qu'en fait le chroniqueur vénitien Marino Sanudo³⁶.

La procession fut organisée le matin du lundi 10 octobre 1511, après avoir été annulée le mercredi et le dimanche précédents en raison de la pluie. Ce jour-là, comme souvent en de pareilles occasions, décision avait été prise de fermer l'ensemble des boutiques de la ville et de suspendre le travail. Avant même la levée du jour, les cloches de Saint-Marc et des églises paroissiales se mirent à sonner « en signe d'allégresse ». Tôt dans la journée, les rues de la ville se trouvèrent donc « pleines de gens qui allaient place Saint-Marc », laquelle fut rapidement noire de monde, de même que les balcons autour de la place. Ainsi, insistait le chroniqueur, il y avait « une très grande multitude de gens », et en plus des habitants de Venise, étaient venus de très nombreux étrangers, hommes et femmes, en particulier des régions de Vicence, de Padoue ou de Trévise, qui avaient été l'objet des attaques des « barbares ».

La place avait été décorée, le campanile paré de bannières, l'ensemble des façades des principaux édifices recouvertes d'étoffes précieuses, et celle de la l'église de Saint-Marc d'un tissu d'or. Partout les oriflammes des grands commandants vénitiens rappelaient la puissance militaire de la ville. Les fenêtres et les colonnades du palais ducal étaient recouvertes de tapis et de bannières magnifiques. A l'intérieur de l'église, les statues des apôtres au-dessus du chœur avaient été revêtues de soie, les pupitres recouverts de velours rouge rehaussé d'or, et la fameuse Pala d'oro, sertie de pierres précieuses, offerte au regard du public. De nombreux bancs avaient été installés dans l'église où la messe y fut dite par le patriarche, en présence du doge et de très nombreux patriciens, « avec grande cérémonie, et des sons et des chants ». Une fois la messe terminée, la procession put entrer en ordre dans l'église, passant devant le doge, au milieu du chœur, puis ressortant afin de parader autour de la place.

Les principales composantes de la procession étaient les six grandes confraternités laïques vénitiennes, les Scuole grandi, qui rassemblaient chacune de 500 à 600 membres, d'origine sociale diverse³⁷. Les Scuole défilaient les unes après les autres, selon un ordre décidé à l'avance, chacune faisant montre de sa richesse et de sa dévotion, déployant ses reliques et ses icônes, usant de symboles et jouant de tableaux vivants adaptés aux circonstances. En 1511, la Scuola della Misericordia ouvrait la procession, faisant parader vingt-sept petits enfants habillés comme des anges, portant de l'argent entre leurs mains, ainsi que les armoiries du pape, du roi d'Espagne, du roi d'Angleterre et de Saint-Marc.

Plus loin, la Scuola de San Rocco présentait, parmi de nombreux autres artefacts, une grande statue de bois du saint, « comme s'il était vivant », habillé d'un manteau d'or et précédé d'un ange. Des trompettes devançaient les porteurs qui soutenaient une estrade mobile, sur laquelle était assis saint Marc, habillé en apôtre, et une femme à ses côtés, représentant Venise, avec une colombe dont les paroles « *vidi lachrimas tuas* » (« j'ai vu tes larmes ») sortaient du bec, tandis que Venise la réconfortait par ces mots : « N'aie pas peur, je suis avec toi » (« *Ne timeas a facie eorum, quia ego tecum sum* »). Au-dessus de ce char, deux jeunes filles représentaient la Paix et la Miséricorde, la première affirmant « Dieu a rendu la paix » (« *Pacem Deus reddidit* ») et l'autre « la terre est pleine de la miséricorde du seigneur » (« *misericordia Domini plena est terra* »). Venaient ensuite le roi d'Angleterre, à cheval, puis un navire porté sur un char avec l'inscription « N'ayez pas peur, ce vent a cessé » (« *nolite timere, cessavit ventus* »), le roi d'Espagne, et le pape. Enfin, le roi de France était représenté au milieu de flammes dorées et portant l'inscription « Dieu, aide-moi, parce que je suis tourmenté dans ce feu » (« *Domine adjuva me quia crucio in hac flamma* »). Sur une nouvelle estrade, le monde apparaissait sous la forme d'une sphère ronde, accompagnée d'une femme

³⁶ Sanudo M., *I Diarii, op. cit.*, vol. 13, col. 130-149.

³⁷ Pullan B., *Rich and poor in Renaissance Venice : the social institutions of a Catholic state, to 1620*, Oxford, Blackwell, 1971.

vêtue comme la Justice, et entourée d'objets d'argent de grande valeur. La Scuola de San Marco paradait avec des estrades portant les effigies des rois alliés de Venise, dont le nom était inscrit sur la tête, « *rex Anglie* », « *rex Hispanie* », tandis que saint Marc était représenté baptisant un enfant nu devant lui, et suivis de « maures vêtus à l'arabe ».

Les ordres religieux défilèrent à leur tour avec leurs statues et leurs reliques. Les frères prêcheurs, par exemple, présentaient une estrade portant un enfant habillé en ange qui déclamaient des vers « annonçant la victoire au peuple », soutenu par les quatre vertus cardinales, « la Foi, l'Espérance, la Charité et les Bonnes Œuvres », chacune représentée par un enfant plus grand. Le char suivant portait le pape assis aux côtés du doge, le premier portant une inscription adressée au second : « Fidélité et justice t'ont conservé la couronne » (« *fides et justitia tibi coronam servavit* »), ce auquel le doge répondait : « Qu'elles te servent selon ton coeur et tout fortifiera ton dessein » (« *fiat tibi secundum cor tuum et omne consilium tuum confirmet* »).

Cette première procession terminée, le doge sortit de l'église, tandis que sonnaient les cloches et une fois arrivée à la *Piera del bando*, on fit sonner les trompes et les trompettes de bataille, avant que le crieur officiel, Baptista, ne proclame la ligue. De grands cris « *Viva missier San Marco !* » suivirent, au son des cloches, des trombes, des flûtes et des coups d'artillerie tirés depuis les navires restés au port. Puis la procession se poursuivit, l'ensemble des patriciens, des gouvernants, ainsi que les secrétaires et prêtres défilant accompagnés de nouvelles reliques, du sang du Christ à la colonne où il fut flagellé, du pied de saint Georges au bras de saint Serge.

La procession avait duré environ cinq heures : commencée vers dix heures du matin, elle s'acheva vers quinze heures, provoquant « joie et bonheur pour toute la terre et confusion chez les rebelles ». Elle avait déployé un discours politique dense, et rendu d'autant plus complexe que la situation politique et diplomatique évoluait rapidement. Durant les guerres d'Italie, les alliés pouvaient en l'espace de quelques mois devenir des ennemis. Les cartels explicitaient le sens des tableaux vivants, même si la question de leur compréhension par le public demeure un enjeu essentiel, nous y reviendrons³⁸. Le déploiement des reliques, des statues, des tableaux vivants révélait également la nécessité d'incarner les symboles chrétiens dans des figures et des personnes. Les enfants, très nombreux, représentaient les anges, de même que des hommes et des femmes étaient amenés à incarner des vertus, des saints ou des souverains. Les objets étaient eux aussi nécessaires à ces mises en scène, car ils facilitaient l'expression de la foi. Les pouvoirs religieux et civil s'incarnaient ainsi dans des figures et dans des objets, qui étaient montrés et dont la matérialité renforçait le déploiement d'une autorité. Des études plus récentes ont insisté sur l'environnement sonores de ces célébrations, et en particulier la musique, les cris et les sons qui achevaient de donner aux cérémonies leur caractère solennel³⁹.

Le déroulement des processions et cérémonies reposait sur la présence de groupes identifiés, en particulier des confréries laïques. Celles-ci mêlaient de façon spécifique les registres sacré et profane, public et privé, dotant les laïcs d'une capacité d'action dans le champ religieux et social⁴⁰. Les processions publiques étaient pour elles un espace

³⁸ Claudio Ciociola (dir.), « *Visibile parlare* ». *Le scritte esposte nei volgari italiani dal Medioevo al Rinascimento*, Naples, Edizione Scientifiche Italiane, 1997.

³⁹ Kurtzman J. et Koldau L. M., « Trombe, Trombe d'argento, Trombe squarciate, Tromboni, and Pifferi in Venetian Processions and Ceremonies of the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Journal of Seventeenth-Century Music*, vol. 8, 2002 (en ligne) ; Glixon J., *Honoring God and the City. Music at the Venetian Confraternities*, Oxford, OUP, 2003 ; Fenlon I., *The Ceremonial...*, *op. cit.* ; Howard D. et Moretti L., *Sound and space in Renaissance Venice : architecture, music, acoustics*, New Haven et Londres, Yale UP, 2009.

⁴⁰ Mackenney R., « Public and private in Renaissance Venice », *Renaissance Studies* 12, no. 1, 1998, p. 109-130.

d'expression privilégié, ajoutant encore à l'hybridation consubstantielle au déploiement rituel. Les laïcs contribuaient ainsi à la mise en œuvre des discours visuels. Fréquemment à Venise, par exemple lors des célébrations du Corpus Christi, les six grandes Scuole défilaient, les confrères se vêtissant aux couleurs de leur confrérie. De nombreuses représentations, tableaux et gravures, permettent encore aujourd'hui d'accéder à une iconographie riche et complexe de ces déploiements visuels⁴¹.

L'analyse classiquement appliquée à ces rituels consiste à y voir une mise en image des hiérarchies et une mise en ordre du social, discours performatif permettant de construire et de donner à voir au public une société ordonnée et structurée, défilant selon un schéma de préséance ainsi justifié. A Venise, les processions auraient régulièrement refondé la vision tripartite de la société. Les nobles, les citoyens et les gens du peuple se voyaient attribuer une place précise dans le cortège qui rappelait un ordre interne et une hiérarchie de préséance⁴². Ainsi les historiens y ont-ils vu l'une des formes de gouvernement typiques de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, les rituels devenant des éléments essentiels à la concorde sociale⁴³. Les élites savaient user de ce vocabulaire double pour renforcer leur autorité sur la ville, assurer la paix sociale, garantir le consensus né du respect de leur autorité⁴⁴. A Venise en effet, l'absence de révolte populaire, fondatrice du mythe de la Sérénissime, trouverait une explication dans ces nombreuses festivités rituelles et le déploiement du *pageant* « qui donnait aux gens du peuple un sens d'appartenance »⁴⁵.

Cette analyse « hyperfonctionnaliste », souvent proposée pour l'analyse des rituels, a été vivement critiquée par de nombreux historiens⁴⁶. Ils ont bien montré les pièges d'une lecture simpliste et trop littérale du rituel. Ainsi, la question du récit et des sources permettant d'analyser les rites et leurs formes est devenue cruciale. Les cérémoniaux, rédigés par des spécialistes des rituels et de la liturgie, les chroniques, les histoires donnent en effet accès au récit bien ordonné d'une performance qui se déroulait, dans les faits, de façon sans doute moins irénique. Ainsi s'est-on progressivement interrogés sur le sens à donner à ces paroles, gestes et émotions, eux-mêmes mis en discours par les chroniqueurs, dans un récit glorificateur et performatif⁴⁷. Il n'est pas question d'abandonner les sources narratives ni les interactions politiques dont elles parlent, mais de leur appliquer une grille de lecture vigilante, et surtout d'aller y chercher autre chose qu'une simple représentation de la société.

Par ailleurs, la question du public, de la réception de ces discours visuels, et de l'adhésion à l'ordre mis en scène est également essentielle. Le sentiment de cohésion et d'appartenance produit par l'interaction ne peut être d'emblée préjugé. On peut en effet reprendre les interrogations de Nicolas Mariot quant à la difficulté de mesurer l'« enthousiasme civique »⁴⁸. Certes, les sources limitent notre capacité à répondre à de telles questions, mais on ne peut en faire l'économie. Des processions montrant des banderoles en

⁴¹ Fortini Brown P., *Venetian narrative painting in the age of Carpaccio*, New Haven et Londres, Yale UP, 1988.

⁴² Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.*, p. 302.

⁴³ Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.*, p. 42-43.

⁴⁴ Terpstra N., « Confraternities and Local Cults: Civic Religion Between Class and Politics in Renaissance Bologna », in *Civic ritual and drama*, A. F. Johnston et W. N. M. Hüsken (éd.), Amsterdam, Rodopi, 1997.

⁴⁵ Muir E., *Civic ritual...*, *op. cit.*, p. 42, qui évoque la position de l'historien F. C. Lane.

⁴⁶ Buc Ph., « Political ritual : medieval and modern interpretations », Hans-Werner Goetz éd., *Die Aktualität des Mittelalters*, Bochum, 2000, p. 255-272 ; Buc P., *Dangereux rituels*, *op. cit.* ; Jean-Marie Moeglin, *Les bourgeois de Calais : essai sur un mythe historique*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Offenstadt N., « L'histoire politique de la fin du Moyen Âge, quelques discussions », J.-Ph. Genet (dir.), *Etre historien du Moyen-Âge au XXI^e siècle*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2008, p. 179-198.

⁴⁷ Offenstadt N., « L'histoire politique... », art. cité, p. 187.

⁴⁸ Mariot N., « Qu'est-ce qu'un 'enthousiasme civique' ? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789 », *Annales HSS*, 1, 2008, p. 113-139.

latin visaient-elles les travailleurs de l’Arsenal et les domestiques des palais patriciens ? Y avait-il une « sélection » dans le public place Saint-Marc, et le discours déployé n’était-il pas finalement destiné à ceux-là mêmes qui le produisaient ?

Le peuple des rituels

C’est en posant la question des acteurs du rituel que nous voudrions procéder à un déplacement des débats. Malgré le manque des sources autres que narratives, une approche plus « sociologique » des participants du rituel devrait permettre de réfléchir aux auteurs et aux acteurs du rituel d’une part, ceux qui produisent ce discours visuel, tant théoriquement que pratiquement, ceux qui bâtissent le programme mais également ceux qui le mettent œuvre par le biais de gestes, de performances visuelles et sonores ; au public de l’autre, ceux qui assistent aux rituels, qui acclament et s’émeuvent. En somme, par quels acteurs et pour quel public le rituel était-il organisé ? Quels signes d’adhésion, quelles croyances, quelles convictions percevoir dans ces interactions ? Quel sens produisait, pour eux, l’hybridation sur laquelle nous avons insisté ? Ce n’est pas tant le contenu même du discours qui nous intéressera ici, ses références, son sens politique, ses formes religieuses, ce qu’il nous dit d’un ordre social théorique et du pouvoir tel qu’il est représenté, mais bien plutôt la dimension pragmatique de sa production, et les fonctions des différents acteurs, producteurs, destinataires et récepteurs du déploiement rituel.

D’une part, on sait que les habitants de Venise assistaient aux rituels politiques, quelle que soit leur condition. Ainsi, une affaire jugée en 1512 met en scène plusieurs habitants de la lagune de Venise, venus participer à la publication de la sainte Ligue d’octobre 1511⁴⁹. Jacopo de Natale, un fabricant de rames (*remers*) de Raguse habitant à Murano, Stefano Dragessa, un Vénitien de Castello (le quartier de l’Arsenal, à l’est de la ville) et Domenico Parga sont jugés pour avoir fait de la contrebande de marchandises. Face aux juges, l’un d’entre eux raconte comment ils allèrent ce jour-là « place Saint-Marc pour entendre publier la Ligue », avant de se rendre au port de San Nicolo, au Lido, pour aller se saisir de nouvelles marchandises⁵⁰.

Mais si le rituel est bien une performance ouverte et publique, où s’établissent un discours commun et un consensus politique, on peut s’interroger sur les modalités des échanges entre les différents registres, la façon dont les motifs religieux influencent les formes du politique et réciproquement. Or c’est justement l’un des moyens de reposer la question de la nature de l’action politique d’acteurs ordinairement considérés comme dénués de compétences politiques. En interrogeant effectivement les croyances et compétences religieuses de tous les acteurs du rituel, et en particulier ceux du peuple, on voudrait montrer que des éléments nouveaux peuvent être saisis quant à leurs compétences politiques. Il ne s’agit pas de rouvrir le débat ancien sur les interactions entre culture populaire et culture savante, ni de se demander si le peuple comprenait les discours visuels et les symboles qui lui étaient donnés à voir⁵¹. Mais le tissage entre les motifs religieux et politiques invite à réévaluer l’action politique des gens du peuple, abordée par le biais de leurs compétences dans les rituels.

Ainsi, le rôle joué par les *popolani* dans l’organisation même des cérémonies était essentiel. Le problème principal qui se pose à nous est l’absence de sources permettant d’analyser comme ceux-ci exerçaient pratiquement leur influence sur cette organisation. Comme souvent lorsqu’il s’agit d’étudier les gens ordinaires à la fin du Moyen Age et à la

⁴⁹ Archivio di Stato di Venezia, Podestà di Murano, 212, documents 1509-1519, 4 mars 1512.

⁵⁰ A propos de cette affaire, voir Judde de Larivière C., *La révolte...*, op. cit., p. xx.

⁵¹ Zemon Davis N., « Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion », in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, C. Trinkaus et H. O. Oberman (éd.), Leyde, Brill, 1974, p. 307-336 ; Peterson D. S., « Out of the Margins... », art. cité, p. 841.

Renaissance, les lacunes documentaires contraignent à faire des hypothèses. Mais il semble évident que les *popolani* n'étaient pas seulement les destinataires des processions, ni ne constituaient seulement le pôle du « public ». Ils étaient également partie prenante dans leur mise en œuvre, et participaient activement à la matérialité des dispositifs. Si l'ordonnancement général était décidé par les tenants du pouvoir, maîtres de cérémonies et clercs dictant les règles précises, les gens du peuple étaient les principaux acteurs du déploiement rituel. Ils portaient les estrades, menaient les chars, jouaient dans tableaux vivants les figures allégoriques des Vertus, des souverains ou des centaines d'angelots précédant les cortèges. Ils fabriquaient également les statues de bois, les vêtements, les reliquaires, préparaient les décorations, agençaient les objets, finalisaient la mise en scène. Cet aspect des rituels attire notre attention sur les figurants et acteurs de ces tableaux vivants, et sur les artisans chargés de la réalisation des objets et des infrastructures utilisés pendant le déploiement rituel, afin de mieux comprendre les mécanismes d'accommodements entre les motifs politiques et religieux

A relire les récits de rituels dont nous disposons pour la première moitié du XVI^e siècle, il est clair que les *popolani* participant au défilé étaient extrêmement nombreux. Des dizaines d'entre eux paraient sous les traits de tel ou tel roi ou saint. Ils comptaient également parmi les confrères qui défilaient en habits de pénitents, et aussi, même si avec un statut spécifique, parmi les clercs, prêtres, moines et frères composant le cortège. Si les sources sont avares et nous renseignent peu sur les méthodes de recrutement, les consignes qui leur étaient données et le cadre même des répétitions, on peut imaginer combien ce type d'événement était d'importance pour la multitude de figurants impliqués. Certes, nous devons ici nous contenter de conjectures, mais la question mérite d'être posée : tous ces participants n'étaient pas de simples exécutants d'un cérémonial décidé par une hiérarchie politique et ecclésiastique autoritaire. Leur marge de manœuvre était sans doute réelle, tant dans l'exécution des tableaux vivants que dans la fabrication des vêtements, objets et artefacts.

Les contraintes techniques, que seuls maîtrisaient les artisans et les fabricants de ces objets, ne peuvent être ignorées⁵². Les commanditaires jouaient évidemment de leur autorité pour imposer certaines figures ou détails particuliers. Mais les artisans maîtrisaient un savoir faire et une compétence qui étaient capitaux dans leur travail de création. Dès lors, comment évaluer l'influence d'une culture religieuse spécifique sur l'élaboration de tel reliquaire ? Comment mesurer son rôle sur les conceptions politiques innervant telle représentation de Venise, de la Paix ou de la Justice ? La répétition, inhérente au rituel même, produisait les références nécessaires à l'exécution : il s'agissait de refaire, d'emprunter à une tradition, de recopier des objets, d'imiter⁵³. Pour les artisans, ces formes héritées dictaient et contraignaient certains gestes, mais une part d'invention et d'innovation permettait à chaque génération de créer de nouvelles images, d'adapter les anciennes à de nouvelles croyances et à la transformation progressive des idées politiques.

L'hybridation dont nous cherchons ici à comprendre la forme et les modalités d'arrangement n'était donc pas seulement le résultat d'une pensée théorique « par le haut », bâtie par des idéologues compétents et savants. Chacun y jouait un rôle et les accommodements réciproques étaient inhérents à l'élaboration des rituels. Ainsi en 1526, Marino Sanudo évoquait-il les nombreux ouvriers qui travaillèrent toute la nuit pour préparer la place⁵⁴, et qui, à peine la procession terminée, démontèrent au plus vite les décorations pour éviter que le soleil ne les abîme. Les dizaines d'ouvriers qui s'affairaient sur la place pour installer et enlever ces infrastructures étaient conscients que les bannières de tel chef militaire,

⁵² Sennett R., *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat*, Paris, Albin Michel, 2010.

⁵³ Sur ces questions, voir Callard C., Crouzet-Pavan E., Tallon A., *La Politique de l'histoire en Italie. Arts et pratiques du réemploi (XIV^e-XVII^e siècle)*, Paris, PUPS, 2014.

⁵⁴ Sanudo M., *I Diarii, op. cit.*, vol. 42, col. 53 et 78, juillet 1526.

placées en face de la statue de l'évangéliste Marc ou à proximité d'un saint Georges, lui conféraient une honorabilité supplémentaire. Or on peut donc émettre l'hypothèse que la maîtrise d'un vocabulaire religieux, de symboles, de significations et de traditions issus du christianisme permettait à ces artisans et autres gens du peuple d'y fonder un discours politique dont ils appréciaient également la portée.

De même, le public présent lors de ces rituels interagissait lui aussi dans la performance politique. Certaines sources iconographiques montrent clairement la présence d'un public très large, et les chroniqueurs insistent eux aussi fréquemment sur l'affluence place Saint-Marc⁵⁵. Après les célébrations les plus importantes, il fallait un temps certain pour que la place ne se vide, et que les ruelles étroites de la ville absorbent le reflux de la foule. Les spectateurs étaient donc présents en nombre, et les gens du peuple assistaient aux célébrations. Qu'y voyaient-ils ? Quelle lecture faisaient-ils du rituel et quelles conceptions politiques produisaient-ils à son issue ?

Comme le suggère Olivier Christin, à propos des images religieuses, il convient de dépasser une approche essentiellement guidée par la notion de « propagande », pour sortir d'une vision trop caricaturale haut/bas⁵⁶. Dans le cas des acteurs du rituel, comme dans celui du public issu des groupes populaires de la ville, nous voudrions faire l'hypothèse que leur perception des registres religieux était plus immédiate. Les motifs religieux étaient en effet constitutifs d'une culture commune, acquise par tous, en particulier dans la fréquentation hebdomadaire de la messe mais également par le rôle joué par l'Église dans la vie quotidienne des habitants. Ils permettaient donc que s'y fixe une dimension politique, qui pouvait alors s'exprimer par le biais du langage religieux. Pour tous les acteurs du rituel, la signification religieuse plus évidente permettait de donner et de trouver un sens politique aux performances, et au final de bâtir et de nourrir un discours politique.

Dans un cas comme dans l'autre, producteurs et récepteurs d'un discours hybrides, les gens du peuple n'étaient pas de simples spectateurs, destinataires d'un discours construit pour eux et sans eux. Bien au contraire, parce qu'ils avaient accès à des registres religieux dont ils étaient plus familiers, ils pouvaient insuffler un sens politique à des discours et à des actes, et finissaient ainsi par participer à leur élaboration.

Repolitiser le regard

Dotés d'une culture religieuse, liées à une éducation et à une conception de la société encore fortement empruntées de l'idéologie chrétienne, les gens du peuple élaboraient donc un discours politique largement inspiré de ces références religieuses communes. Ce discours permettait la mise en œuvre de pratiques et de formes d'action politique inédites, dont on sait encore peu de choses pour les XV^e-XVI^e siècles, époque pour laquelle on considère traditionnellement que la majorité de la population était exclue de fait de l'espace public car n'ayant pas accès à l'exercice du pouvoir et aux institutions.

Or les recherches récentes sur l'espace public et sa construction à la fin du Moyen Âge invitent à réévaluer le rôle des « petits » dans l'élaboration de l'idéologie politique de la Renaissance et de la première modernité⁵⁷. La diversification des supports de l'information – parole, textes, imprimés et images – permettait non seulement une accélération de la

⁵⁵ Voir par exemple Gentile Bellini, *Procession place Saint-Marc*, 1496, Venise, Galleria dell'Accademia ; Matteo Pagan, *Procession place Saint-Marc le dimanche des Rameaux*, gravure, 1556-69.

⁵⁶ Christin O., *Confesser sa foi. Conflicts confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel Champ Vallon, 2009 ; Shaw D., « Nothing but Propaganda ? Historians and the Study of Early Modern Royal Ritual », *Cultural and Social History*, no. 1, 2004, p. 139-158.

⁵⁷ Boucheron P. et Offenstadt N. (dir.), *L'espace public au Moyen Âge : débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, PUF, 2011 ; Rospocher M. (dir.), *Beyond the Public Sphere : Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe (XVI-XVIII)*, Bologne, Il Mulino/Duncker & Humblot, 2012.

circulation de l'information mais surtout la production de discours à la forme et au contenu nouveaux⁵⁸. A Venise, les innombrables pamphlets, imprimés populaires et images qui s'échangeaient dans la ville étaient, comme les rituels, le résultat d'interactions complexes entre les différents habitants de la cité, entre leurs références religieuses et politiques.

La religion civique était bien le fruit d'une interaction étroite entre religion et politique, « haut » et « bas », peuple et élites, où les modèles et les références circulaient et s'enrichissaient mutuellement, permettant l'émergence de nouveaux discours politiques, tenus par des individus privés d'une parole politique officielle, mais pas pour autant incapables de produire un discours autonome. De la même façon qu'au XVI^e siècle, la pratique individuelle de la confession religieuse se renforçait, la pratique politique également. Dès lors, c'est en repolitisant notre regard et notre analyse des multiples formes de la pratique religieuse à l'époque de la Renaissance que nous parviendrons à tirer tout le sens des processus en cours.

Claire Judde de Larivière

⁵⁸ Chavasse R., « Latin Lay Piety and Vernacular Lay Piety in Word and Image: Venice, 1471-Early-1500s », *Renaissance Studies*, 10, 3, 1996, p. 319-342 ; Salzberg R., « Per le piazze & sopra il ponte: Reconstructing the Geography of Popular Print in Early Sixteenth-Century Venice », *Geographies of the Book*, Charles Withers, Miles Ogborn dir., Ashgate Press, 2010, p. 111-132 ; Rospocher M., Salzberg R., « 'El vulgo zanza' » , art. cité ; De Vivo F., *Information...*, *op. cit.*, p. 207 et suiv. ; Christin O., *Confesser sa foi...*, *op. cit.*