La clef des suppliques

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Miséricorde

Autour du pacte des suppliques à l'époque moderne

Simona Cerutti

Cette recherche s'inscrit dans un travail de longue haleine consacré aux suppliques adressées à l'autorité dans les sociétés de l'époque moderne[1]. Mon enquête se concentre sur un lieu précis, les États de Savoie, et une époque particulière, la première moitié du XVIII^e^ siècle. Je m'appuie sur les milliers d'écrits conservés dans les archives d'une institution spécifique, le Conseil d'État de Savoie.

1. Les premiers éléments de cette recherche ont été présentés dans le cadre des séminaires de l'Italian Academy (Columbia University) au cours de l'année 2018. Je tiens à remercier tous les participants et notamment David Freedberg, Francesca Trivellato et Caroline Walker Bynum pour leurs remarques et leurs précieuses suggestions. Je remercie également les membres du séminaire du Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du littéraire (Grihl), où j'ai pu présenter ce travail en 2023, et notamment Christian Jouhaud et Dinah Ribard, qui ont lu et corrigé cette version de l'article, en m'aidant à préciser et approfondir plusieurs points cruciaux. Guillaume Calafat a accompagné dès le début cette recherche : je lui dois d'innombrables discussions ainsi que la révision attentive du texte. Les conversations avec Giuliano Milani ainsi que ses généreuses suggestions ont été très importantes. Enfin, cette recherche doit beaucoup aux commentaires d'Alessandro Buono, de Tamar Herzog, de Jacques Revel, de Pauline Rocca et de Michele Spanò. Angelo Torre a été, encore une fois, un lecteur précieux. Les premières réflexions sur ce sujet ont paru dans « Misericordia », *in* S. Bassi (dir.), *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*, Rome, Carocci, 2023, p. 785-800. Enfin, je voudrais remercier très chaleureusement les trois lecteurs anonymes des *Annales*, qui ont contribué de manière décisive à l'amélioration de ce texte. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de l'autrice.

Annales HSS, 81-2, 2026, p. 195-239, 10.1017/ahss.2026.10189
© L'autrice, 2026. Publié par Cambridge University Press pour le compte des Éditions de l'EHESS.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Les « suppliques » sont l'une des formes de communication entre gouvernants et gouvernés les plus répandues par-delà les espaces et les époques, et dont la profondeur chronologique (des premiers millénaires jusqu'aux temps présents) ainsi que l'extension géographique (de l'Europe occidentale jusqu'à l'Empire ottoman, la Russie, la Chine, l'Inde ou le Japon, etc.) ne cessent d'étonner historiennes et historiens (autrement dit, ne cessent de m'étonner). Peut-on faire abstraction, y compris dans le cadre d'une étude située, des propriétés de la « forme supplique », de son extraordinaire diffusion, de sa remarquable ténacité, de son évidente efficacité aux yeux des acteurs et des actrices que l'on étudie ? La déférence des gouvernés et la bienveillance des gouvernants sont des termes qui ont longtemps servi à décrire cette relation, en inscrivant la supplique dans le cadre – atemporel et facilement exportable – des relations patron-client. La soumission à l'ordre établi, exprimée en termes de déférence envers les puissants, offre au suppliant la possibilité d'attirer l'attention sur son cas particulier et une dérogation aux règles communes. Le devoir du seigneur envers les faibles (on sait que le langage utilisé par les suppliants puise au lexique de la pauvreté) le pousse à écouter des requêtes qui lui permettent d'étendre son champ d'influence jusqu'aux affaires les plus infimes, jusqu'aux situations marginales et, en apparence, périphériques[2].

L'efficacité de cette image tient largement à la familiarité de ces termes pour la recherche contemporaine. Mais déférence et bienveillance sont des formes de communication dont les contenus demandent à être reconstitués. L'analyse des suppliques montre toute l'incongruité d'une interprétation de bon sens qui serait proche des significations actuelles. La prise en compte de l'utilisation faite, dans les suppliques, de la catégorie de la pauvreté qui y est continuellement invoquée ouvre par exemple à un terrain politique qui transforme les termes de la relation entre gouvernants et gouvernés. Le langage de la pauvreté que nous retrouvons dans les sources judiciaires ainsi que dans les suppliques n'est pas un langage descriptif des conditions sociales des acteurs sociaux, mais plutôt un langage juridique ayant trait à des relations de *juridiction*. Le terme est crucial : il renvoie à la forme de l'exercice du pouvoir dans les sociétés de l'époque moderne, caractérisée par une concurrence accrue autour des droits de « dire le droit » qu'une pluralité de pôles normatifs se disputent, chacun construisant son propre public et dépendant en même temps de lui. Le droit à la protection qui est revendiqué par « le pauvre suppliant » assure, en retour, cette fidélité d'un peuple sur lequel le seigneur peut exercer son gouvernement. La supplique dessine ainsi le cadre

2. En ce sens, les travaux les plus intéressants, à mes yeux, ont récemment porté sur l'utilisation « gouvernementale » du système supplique ; dans une littérature désormais imposante, pour laquelle je me permets de renvoyer à Simona Cerutti, « Suppliques : de la déférence et des droits (États savoyards, XVIII^e siècle) », *in* E. Asquer et L. Ceci (dir.), *Suppliche, petizioni, appelli, richieste di deroga in età contemporanea*, Rome, Viella, 2021, p. 21-47, voir en particulier Adrian Masters, *We, the King: Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, consacré au gouvernement colonial espagnol, ainsi que Roberta Stumpf, Andrea Slemian et Renata S. Fernandes (dir.), *Circuitos Oceânicos. Petições e comunicação imperial no Atlântico Ibérico, sécs. XVII-XIX*, Evora, Publicações do CIDEHUS, 2025.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

d'une dépendance réciproque entre suppliants et autorités. La *possession* de la juridiction (et non la propriété) exige que celle-ci soit continuellement vivifiée, nourrie, revendiquée, car elle ne peut exister sans un public sur lequel l'exercer. Durant toute l'époque moderne, les souverains savoyards, français, anglais, allemands, les gouvernants de l'Empire ottoman comme de l'Empire chinois, bien qu'écrasés sous le poids des suppliques, ne cessent de solliciter leurs sujets à leur en adresser. C'est la supplique elle-même qui crée la position du *jusdicente*. Mais l'inverse est aussi vrai. C'est l'exercice de la juridiction qui crée un public, un collectif, en instituant des correspondances entre individus singuliers qui font dès lors partie d'une même collectivité[3].

Cette interdépendance que la supplique rend manifeste la soustrait définitivement au terrain de l'arbitraire du seigneur et de l'élargissement bénévole de la grâce ; elle dessine plutôt les contours d'un *pacte* entre suppliants et autorités dont les termes demandent à être analysés et compris. Le contenu de ce pacte est au cœur des pages qui suivent[4]. Comment le lire ? Comment en comprendre les éléments et comment s'approcher de la signification que les contemporains pouvaient attribuer à ses conditions ? Comment étudier une grammaire du lien politique sans se limiter à en chercher, presque à l'aveugle, des formalisations dans des traités politiques ou juridiques ?

Une piste m'a été donnée par le vocabulaire utilisé dans les suppliques, où certains termes reviennent avec une grande fréquence, jusqu'à construire une sorte de charpente structurant et étayant les différentes demandes. Un de ces mots est « miséricorde », un terme constamment évoqué, présent dans la bouche des suppliants comme dans celle des gouvernants. C'est en demandant

3. Ces thèmes ont été développés dans Simona Cerutti, « Archaeology of Rights: Petitions and Mercy in Early Modern Societies », Working Paper, Italian Academy, Columbia University, 2018, https://italianacademy.columbia.edu/sites/italianacademy.columbia.edu/files/content/Paper%20Publication2.pdf ; *ead.*, « Suppliques : de la déférence et des droits… », art. cit.

4. Des réflexions importantes autour du pacte liant gouvernants et gouvernés se trouvent dans Gadi Algazi, « Some Problems About Reciprocity », *ÉNDOXA : Series Filosóficas*, 15, 2002, p. 43-50, ici p. 49 : « Les acteurs interdépendants comptent les uns sur les autres non seulement lors de l'échange de services, mais aussi pour leur propre constitution. Leur interdépendance ne se manifeste pas qu'au moment où ils ont des biens à échanger, mais dès la phase de leur production. » Voir aussi *id.*, « Lords Ask, Peasants Answer: Making Traditions in Late-Medieval Village Assemblies », *in* G. Sider et G. Smith (dir.), *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 199-229 ; Gadi Algazi, Valentin Groebner et Bernhard Jussen (dir.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, en particulier les essais de Gadi Algazi, « Feigned Reciprocities: Lords, Peasants, and the Afterlife of Late Medieval Social Strategies », p. 99-128, et Gabriella Signori, « 'Family Traditions': Moral Economy and Memorial 'Gift Exchange' in the Urban World of the Late Fifteenth Century », p. 285-318 ; Cynthia E. Milton, *The Many Meanings of Poverty: Colonialism, Social Compact, and Assistance in Eighteenth Century Ecuador*, Stanford, Stanford University Press, 2007. Pour une interprétation très différente du « pacte » instauré par les suppliques, qui met l'accent sur l'engagement de la conscience des gouvernants vis-à-vis de Dieu, voir A. Masters, *We, the King*, *op. cit.*, notamment p. 29 *sq.*

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

de la miséricorde qu'hommes et femmes mettent en avant leur « pauvreté » et requièrent une attention particulière à leur condition ; c'est l'autorité « miséricordieuse » qui sollicite et accepte les suppliques de « son propre peuple ». Dans les sources, la miséricorde désigne cette vertu du roi – en fait, de toute forme d'autorité à laquelle s'adresse un requérant – qui a le pouvoir *de le contraindre* à l'écoute. Les caractères de cette vertu dans ce cadre spécifique de la supplique, la capacité de contrainte qu'elle engendre, l'accord suscité autour de sa force sont donc devenus les objets de ma recherche.

La tâche est loin d'être simple. « *Misericordia* » est un terme central dans la tradition occidentale : il apparaît à plus de 300 reprises dans la Bible. Dans la Vulgate, il est utilisé pour traduire le mot hébreu « *hesed* », car la « *miseria* » (*ae* ; misère, souffrance, malheur, etc.) et le « *cor* » (*cordis* ; cœur, esprit, etc.) qui composent le terme latin servent à restituer ce sentiment de tristesse de l'âme, de co-passion que suscite le regard du malheur des autres[5]. Décrite ainsi dans les sermons d'Augustin, la Miséricorde revient des dizaines de milliers de fois dans les bases documentaires de textes théologiques comme la *Patrologia Latina* ou le *Corpus Christianorum*, donnant lieu à une myriade de significations possibles[6].

5. En fait, trois termes hébraïques ont été repérés au cœur de l'expression « amour miséricordieux » : « *hesed* », « *rahamin* », « *emet* ». Le premier, « *hesed* », indique la bonté originelle, l'amour jaillissant, pur et gratuit. C'est l'amour paternel, car « Dieu est amour » (1 Jean 4,8.16), et il nous aime « le premier » (1 Jean 4,19) d'un amour constant, qui s'exprime dans l'alliance avec Israël (Osée 11,4 ; voir aussi Ésaïe 63,15s ; 64,7). Le terme « *hemet* » indique, quant à lui, une fidélité absolue même en cas d'infidélité du partenaire. Combiné avec « *hesed* », il précise que l'amour paternel de Dieu est fidèle même face à la réponse négative de l'homme. Dieu continue de l'aimer soixante-dix fois sept fois (voir Matthieu 18,22), c'est-à-dire qu'il pardonne toujours, il est « miséricordieux ». Enfin *rahamim* : la racine verbale, *rhm*, qui donne naissance au mot, renvoie à la matrice même de la famille, aux « entrailles », au ventre maternel : « Une mère peut-elle oublier son enfant, et ne pas être émue par le fils de ses entrailles ? Même s'ils t'oublient, je ne t'oublierai jamais » (Ésaïe 49,15). Ce mot s'applique à Dieu lui-même. « Comme un père a de l'amour [*rhm*] pour ses enfants, ainsi le Seigneur a de l'amour [*rhm*] pour ceux qui le craignent [c'est-à-dire, croient en lui] » (Psaume 103,13). « Être miséricordieux équivaut alors à être pris jusqu'aux entrailles » d'un amour profond, intime, spontané et inévitable. « Même si les montagnes bougeaient et les collines chancelaient, mon affection ne se détournerait pas de toi, […] dit le Seigneur qui vous fait miséricorde » (Ésaïe 54,10). C'est cette même Miséricorde qui permet à Dieu de pardonner à Israël la trahison qui est le retour à l'idolâtrie, alors que Moïse est sur le mont Sinaï (Exode 34,6). Voir *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, dir. par A. Vacant et E. Mangenot, puis par Mgr É. Amann, t. 15, partie 2 Trinité-Zwinglianisme, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 33-53 ; Théodore Koehler et Irénée Noye, entrée « Miséricorde », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert *et al.*, continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac *et al.*, t. 10 Mabille-Mythe, Paris, Beauchesne, 1980 ; Salvatore A. Panimolle (dir.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 3, *Amore-carità-misericordia. I grandi temi della sacra Scrittura per la « Lectio divina »*, Rome, Borla, 1993.

6. Emmanuel Bain, « Politiques des œuvres de miséricorde dans le discours scolastique (XII^e^-XIII^e^ siècles) », *in* P. Delcorno, *Politiche di misericordia tra teoria e prassi.*

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Encore une fois, comment se repérer dans des contextes aussi différents, impliquant des chronologies millénaires ? Comment ramener la Miséricorde aux significations qu'elle pouvait revêtir dans les suppliques ? Une voie m'a paru adaptée pour tenter de répondre à ces questions, en l'occurrence celle de l'iconographie de la Miséricorde. La Vierge Marie y est représentée debout, avec un large manteau au-dessous duquel des figures – hommes ou femmes – s'entassent, les mains jointes, dans une posture de prière et de supplique[7]. Ces images connurent un extraordinaire succès durant le Moyen Âge et la première modernité, notamment (mais sans s'y limiter) dans l'espace des États italiens et, plus largement, dans les territoires où le système des suppliques était fortement implanté.

En décidant de travailler sur l'iconographie de la Miséricorde, je me suis aventurée sur un terrain qui m'était jusque-là peu familier ; non pas celui de l'histoire de l'art, mais celui des images, c'est-à-dire de formes d'expression « engagées dans des actes sociaux » et qui « contribuent à nouer des interactions entre les hommes, comme entre la terre et le ciel, tout en créant des configurations signifiantes singulières »[8]. Des images qui ne sont pas de simples illustrations de textes écrits, ni des « Bibles des illettrés », mais plutôt des objets ou, le plus souvent, des lieux qu'elles occupent et qualifient par leur présence. Autrement dit, des images qui agissent sur le réel plutôt qu'elles n'en procèdent[9].

La Vierge de la Miséricorde figurait sur les murs externes ou internes d'un grand nombre d'églises et de chapelles, dans les oratoires et les chambres des conseils des confréries et des corporations de métiers, sur les façades des couvents et des hôpitaux. Or, elle avait aussi une vie extérieure et mobile : portée en procession, la Miséricorde parcourait les voies et les sentiers des villes et villages[10]. Ces images faisaient partie de représentations qui nourrissaient la vie sociale et qui, si l'on suit Jérôme Baschet, pouvaient « activer le culte des saints

Confraternite, ospedali e Monti di Pietà, XIII-XVI secolo, Bologne, Il Mulino, 2018, p. 21-48 ; Katherine T. Brown, *Mary of Mercy in Medieval and Renaissance Italian Art: Devotional Images and Civic Emblem*, New York/Londres, Routledge, 2017.

7. K. T. Brown ne signale que trois images où la Vierge au manteau est assise (K. T. Brown, *Mary of Mercy…*, *op. cit.*, p. 32).

8. Jérôme Baschet, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, p. 9. Sur le passage depuis l'histoire de l'art à l'histoire des images, voir les ouvrages incontournables de Hans Belting, et notamment *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, trad. par F. Muller, Paris, Éd. du Cerf, [1990] 1998. Voir en outre Jérôme Baschet et Jean-Claude Schmitt (dir.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, Cahiers du Léopard d'Or, 1996 ; et récemment, Jean-Claude Schmitt, *Les images médiévales. La figure et le corps*, Paris, Gallimard, 2023.

9. J. Baschet, *L'iconographie médiévale*, *op. cit.*, *passim* ; pour cette perspective voir en outre les ouvrages de Jean Wirth, *L'image médiévale. Naissance et développements, VI^e^-XV^e^ siècles*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

10. Daniel Arasse, « Entre dévotion et culture : fonctions de l'image religieuse au XV^e^ siècle », *in Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e^ au XV^e^ siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1981, p. 131-146. Voir en outre Paola Ventrone et Laura Gaffuri (dir.), *Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

(et de la Vierge), et par conséquent aussi les transactions et les relations sociales que celle-ci médiatise[11] ». Travailler sur les images de la Miséricorde signifie non pas s'éloigner du terrain des relations sociales pour passer à celui des représentations, mais plutôt enrichir la boîte à outils pour pouvoir reconstituer les multiples strates et les différentes chronologies qui composaient le présent des acteurs sociaux.

En nous appuyant sur un nombre d'études fondamentales et pionnières, nous commencerons par interroger la matrice de cette iconographie, sa diffusion ainsi que les interprétations variées dont elle a pu faire l'objet. Les gestes accomplis par les figures représentées ainsi que les objets qui les entourent et les mettent en relations constituent des éléments importants pour démêler le sens, original, de la Miséricorde à l'intérieur d'un enchevêtrement de contextes souvent évoqués – aussi bien par les contemporains que par ses historiens et historiennes – pour la définir. En premier lieu, lorsque la Miséricorde est identifiée à ses œuvres, elle renvoie à la Charité et donc à l'attitude bienveillante envers les pauvres et les nécessiteux (les démunis, les assoiffés, les affamés, les incarcérés, etc.). En second lieu, lorsque la Miséricorde est traitée comme synonyme de clémence, d'atténuation de la dureté de la loi, d'une adaptation au cas particulier, on l'associe à la Justice. Dans ce mouvement, Miséricorde et équité se superposent, dans un travail d'assouplissement du *rigor legis*.

L'analyse des images de la Miséricorde nous permet d'égrainer et d'éclaircir ces liens, de comprendre quand et comment ils furent établis, à travers quels processus de sélection, afin de nous approcher des significations que le terme a pu avoir dans le cadre, spécifique, du « système suppliques ». Au terme de cette étude, nous devrons en effet revenir aux suppliques, dont les contenus, à leur tour, se révèleront essentiels pour nourrir l'interprétation des images et, en outre, pour préciser les contenus juridiques du pacte exprimé dans cet article. L'un des résultats de cette enquête est de montrer que les termes du pacte liant gouvernants et gouvernés – et dont les suppliques constituaient l'une des expressions manifestes – étaient exposés aux yeux de tous durant une large partie de l'époque moderne et dans de nombreux espaces de la chrétienté occidentale et orientale.

Les images

Du Moyen Âge jusqu'au XIXe siècle, les représentations de la Miséricorde sont très cohérentes. Marie, avec son manteau protecteur, est le personnage qui incarne cette vertu (fig. 1).

11. J. Baschet, *L'iconographie médiévale*, *op. cit.*, p. 49.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 1 – Piero della Francesca, *Polyptyque de la Miséricorde*, 1444-1464 (détail)



Source : Museo Civico Sansepolcro. Web Gallery of Art/Wikimedia Commons (domaine public).

Les sujets rassemblés sous sa veste peuvent être identifiés par leurs vêtements – souvent les habits des différents ordres religieux – ou encore par la présence des marques d'un corps social (confréries, corporations de métiers, etc.). La Miséricorde choisit et définit les objets de son attention ; elle est une vertu sélective, dirigée vers la protection d'un groupe particulier et ciblé.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

D'où viennent ces images ? L'ouvrage le plus influent, et qui demeure une référence pour la majorité des études sur ce sujet, est *La Vierge de Miséricorde* de Paul Perdrizet, publié en 1908[12]. La personnalité, la formation, les intérêts et les compétences de son auteur sont remarquables. Archéologue, il fouilla à Delphes, en Macédoine, en Turquie, en Asie Mineure, à Chypre, en Syrie, en Arménie Mineure et en Égypte. P. Perdrizet était aussi ethnographe, épigraphiste, historien helléniste et médiéviste, historien de l'art, des religions et des langues anciennes ; il fut, entre autres, un proche collaborateur d'Arnold Van Gennep au sein de la *Revue des études anciennes*. Sa démarche se caractérise par une extraordinaire ouverture interdisciplinaire[13].

L'interprétation de P. Perdrizet à propos de la Miséricorde s'organise autour de deux points centraux : tout d'abord, l'origine médiévale de la croyance ; ensuite, son enracinement dans la seule culture occidentale, le thème de la Vierge au manteau protecteur étant inconnu, d'après lui, dans l'art des chrétientés orientales pendant de très longs siècles. Suivons son argumentation. Alors que dans les premiers temps du christianisme le type iconographique de la Miséricorde était le Bon Pasteur attentif à toutes ses brebis, la Madone fait son apparition et connaît une grande diffusion à partir du XIII^e^ siècle, à la suite d'un écrit d'un moine cistercien du diocèse de Cologne, Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240)[14]. Le dernier chapitre du livre VII du *Dialogus miraculorum*, rédigé entre 1219 et 1223, portant le titre « Du moine qui a vu l'ordre de Cîteaux abrité sous le manteau de Marie dans le royaume des cieux [*De monacho qui ordinem cisterciensem sub Mariae pallio vidit in regno caelorum*] », décrit la vision d'un moine dévoué au culte de la Vierge et transporté, en rêve, au paradis. Affligé de voir représentés, dans la hiérarchie céleste, tous les ordres religieux à l'exception des Cisterciens, le moine demande des explications à la Madone. Marie révèle alors qu'elle est tellement

12. Paul Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris, Albert Fontemoing, 1908 ; l'étude suit de trois ans le bref article de Léon Silvy, « L'origine de la Vierge de la Miséricorde », *Gazette des beaux-arts*, 34, 1905, p. 400-410.

13. Pendant longtemps, l'étude biographique la plus complète sur P. Perdrizet fut l'éloge funèbre prononcé par Charles Picard quelques jours après sa mort : Charles Picard, « Éloge funèbre de M. Paul Perdrizet, membre de l'Académie », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 82-3, 1938, p. 270-280, ainsi que Evaristo Breccia, « Paul Perdrizet », *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, 7-2/3, 1938, p. 303-305. Désormais, le très riche site Archives Paul Perdrizet, réalisé par l'université de Lorraine (https://perdrizet.hiscant.univ-lorraine.fr/s/archives-perdrizet/page/welcome), rassemble les informations biographiques, ses écrits inédits, l'archive photographique ainsi que la bibliographie le concernant. Voir Samuel Provost, « Les archives scientifiques de Paul Perdrizet à l'université de Lorraine (Nancy) », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, 20, 2014, p. 385-400.

14. Le *Dialogus miraculorum* a été édité par Joseph Strange : Césaire de Heisterbach, *Caesarii Heisterbdcensis monachi ordinis cisrerciensis, Dialogus miraculorum*…, éd. par J. Strange, Cologne/Bonn/Bruxelles, J. M. Heberle, 3 vol., 1851-1857. Une version est disponible sur archives.org. ainsi que sur le site du GAHOM (EHESS-CNRS, Paris). Sur cet ouvrage, voir Jacques Berlioz, « *Exemplum* et histoire : Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240) et la croisade albigeoise », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 147, 1989, p. 49-86.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

amoureusement attachée aux frères cisterciens qu'elle « les couve sous ses bras » et, en ouvrant son manteau, dévoile une multitude de moines et convers de l'ordre, cachés sous ses pans.

L'ordre dominicain, poursuit P. Perdrizet, ne tarda pas à contester aux Cisterciens cette place privilégiée dans le cœur de la Vierge. Ses membres s'approprièrent la légende et le rêve dans un récit où saint Dominique joue le même rôle que le moine rêveur. En outre, à partir du XIVe siècle, la vision de la Vierge au manteau cesse d'être la propriété exclusive des deux grands ordres qui se l'étaient disputée et devient un thème courant de la mystique monastique[15].

Par la suite, cette évolution s'accomplit, d'après P. Perdrizet, par l'intermédiaire des confréries, tout d'abord celles de la Pénitence (ce qui expliquerait la large diffusion de la Miséricorde dans le Midi de la France). Depuis le XIVe siècle, la plupart d'entre elles se placent sous l'invocation et la « recommandation » de la Vierge (à commencer par les « Raccomandati » de Rome et d'Orvieto). L'extraordinaire diffusion du thème suit directement la géographie et la temporalité du succès des corps et corporations de métier qui fleurissent entre les XIIIe et XVe siècles, notamment dans le centre de l'Italie – Toscane et Ombrie –, mais également dans l'Italie orientale et à Venise en particulier, où une pluralité de « Scuole » se placent sous la protection spéciale de la Vierge de la Miséricorde. Dans le livre de P. Perdrizet, l'épilogue de la trajectoire de la Miséricorde est placé sous le signe d'une transformation radicale lorsque de monastique, le thème de la Vierge au manteau devient, « au sens étymologique du mot, 'catholique', c'est-à-dire universel[16] ». Sous le manteau de la *Mater omnium* se retrouve désormais non pas des associations religieuses, dévotionnelles ou des corps de métier, mais la chrétienté tout entière. Cette transformation s'accompagne parfois, par ailleurs, d'un enrichissement de l'image de la Vierge, qui se dote des symboles de la royauté, tels un manteau d'hermine et une couronne [17].

L'origine médiévale de l'image, ancrée dans la culture catholique de l'Europe occidentale, fut radicalement remise en question au cours des années suivantes par une série de travaux dont il s'agit ici de synthétiser les principaux résultats. Le premier élément qui a fait l'objet d'une attention particulière fut le *geste* – plutôt que l'identité du sujet – représenté dans la Miséricorde, à savoir la *protection* offerte par le manteau. La prétendue origine médiévale de l'image fut réinterrogée à partir d'une série d'études qui ont montré la grande diffusion du thème dès les textes de l'Ancien Testament. Vera Sussmann fut la première chercheuse à apporter des éléments décisifs à travers une analyse des psaumes[18] : celui de David (psaume 17) tout d'abord, « Garde-moi comme la prunelle de l'œil ; *protège-moi, à l'ombre de tes ailes* » ; ou encore le psaume 56, « En toi je cherche refuge, un refuge à l'ombre de tes ailes ». La demande de protection investit le corps et ses appendices, s'appuyant

15. P. Perdrizet, *La Vierge…*, *op. cit.*, p. 39 *sq.*
16. *Ibid.*, p. 59
17. *Ibid.*, p. 198.
18. Vera Sussmann, « Maria mit dem Schutzmantel », *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 5, 1929, p. 285-351.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

sur l'identification du tissu à la chair et au sang[19]. Par la suite, d'autres recherches ont souligné à quel point les alliances bibliques étaient souvent exprimées par le geste symbolique consistant à recouvrir le destinataire d'un vêtement. En revêtant Élie avec son manteau, Élisée réalise et rend manifeste son adoption spirituelle (I Rois 19.19) ; l'alliance entre David et Jonathan passe par ce même geste (I Samuel 18.3-4) ; et encore Ézéchiel (16,8) témoigne de l'alliance entre Dieu et Israël en décrivant le rituel du geste nuptial par lequel Dieu, l'Époux, jette son manteau sur Jérusalem, son Épouse : « Alors j'ai étendu sur toi le pan de mon manteau et j'ai couvert ta nudité. Je t'ai prêté serment pour conclure une alliance avec toi ; le Seigneur, l'Éternel, le déclare. C'est ainsi que tu es devenue mienne[20]. »

Envelopper quelqu'un avec un manteau, partager ses propres vêtements renvoie non seulement à une relation de protection, mais aussi à l'établissement d'un lien *politique* : une investiture[21]. La piste du caractère « politique » du geste a été nourrie par une série de travaux importants. En 1985, Susan Solway marque un tournant décisif en enrichissant et en renforçant une pluralité d'indices que plusieurs auteurs avaient mis en avant[22]. À travers une comparaison ponctuelle, l'autrice montre l'extraordinaire proximité de l'image de la Madone de la Miséricorde avec des représentations d'empereurs ou bien de vertus féminines – *Pietas* et *Concordia* – présentes sur des pièces impériales romaines. Le manteau protégeant l'empereur – qui renvoie à la légende du sauvetage miraculeux de Trajan pendant le tremblement de terre d'Antioche en 115 – est rapproché des images cisterciennes de la Vierge, en dévoilant une forte proximité formelle. Il en va de même pour la pluralité de monnaies impériales que S. Solway soumet à l'analyse, où le thème de la protection du manteau revient couramment. Les proximités entre ces représentations ne s'arrêtent pas à cette symbolique ; elles investissent la forme même de leur contenant. Les premiers sceaux cisterciens sont ronds, en écho à leur source numismatique (fig. 2 et 3), alors que les sceaux cisterciens ultérieurs avec l'image de la Vierge de la Miséricorde adoptent la forme de l'amande caractéristique de la plupart des sceaux des XIVe et XVe siècles.

19. Hanneke van Asperen, « The Sheltering Cloak: Images of Charity and Mercy in Fourteenth-Century Italy », *Textile*, 11, 2013, p. 262-281, ici p. 275.
20. Ézéchiel 16, 8. Voir également l'alliance personnelle entre Ruth et Boaz, dans laquelle Ruth demande la protection de Boaz, clairement exprimée dans le geste de couverture avec un manteau (Ruth 3.9).
21. Stewart Gordon (dir.), *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, New York, Palgrave, 2001 ; voir en outre H. Belting, *Image et culte*, *op. cit.* ; Emanuele Conte, « *Gewere*, vestitura, *spolium :* un'ipotesi di interpretazione », *in* B. d'Alteroche *et al.* (dir.), *Mélanges en l'honneur d'Anne Lefebvre-Teillard*, Paris, Éd. Panthéon-Assas, 2009, p. 267-288.
22. Susan Solway, « A Numismatic Source of the Madonna of Mercy », *The Art Bulletin*, 67-3, 1985, p. 359-368 (préparé par « Ancient Numismatics and Medieval Art: The Numismatic Sources of some Medieval Imagery », thèse de doctorat, Northwestern University, 1981). Voir également Louis Réau, *Iconographie de l'Art chrétien. Iconographie de la Bible. Nouveau Testament*, t. 2, Paris, PUF, 1957 ; Catherine Oakes, *Ora Pro Nobis: The Virgin as Intercessor in Medieval Art and Devotion*, Harvey Miller Publisher, Londres, 2008.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 2 – Denarius de Trajan, vers 114



Source : Collection privée, reproduit dans Susan SOLWAY, « A Numismatic Source of the Madonna of Mercy », *The Art Bulletin*, 67-3, 1985, p. 359-368, ici p. 362. Réalisation graphique : *Annales HSS*.

Figure 3 – Sceau du définitoire de Cîteaux, première moitié du XIVe siècle



Source : Sceau détruit, connu par un relevé ; reproduit dans Dominique DONADIEU-RIGAUT, « Les ordres religieux et le manteau de Marie », *Cahiers de recherches médiévales*, 8, 2001, p. 107-134, ici p. 113. Réalisation graphique : *Annales HSS*.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Il s'agit d'une proximité flagrante, qui conforte les données concernant la très grande circulation des monnaies impériales pendant tout le Moyen Âge[23]. Les images de la *Concordia* étaient étroitement liées aux cultes impériaux et, en particulier, aux représentations des impératrices en tant que « mères de l'Empire ». Les moines cisterciens avaient pu être très familiers de ces images impériales[24]. Parallèlement, des recherches renforçant la connexion décisive entre l'iconographie romaine et l'iconographie chrétienne voient le jour[25]. La thèse de Nancy J. Hubbard développe ainsi les travaux d'Ernst H. Kantorowicz sur la relation entre celles-ci à partir du rapprochement du manteau de la Vierge avec les représentations des rites matrimoniaux dans les sociétés romaines, chrétiennes et juives organisés autour des phases de *traditio*, *velatio* et *vinculum*[26].

Liens politiques, liens d'affiliation, liens d'adoption prennent forme, durant les époques antique et médiévale, à travers l'échange et le partage de tissus, chair et sang des acteurs impliqués[27]. Plusieurs témoignages doctrinaires, iconographiques et ethnographiques, couvrant des aires géographiques et des chronologies très amples, concourent à décrire l'efficacité de cette symbolique. Johann Jakob Bachofen et Jacob Grimm y consacrèrent par exemple des pages importantes[28]. Le second assure que, pour les anciens Allemands, le manteau des rois et des reines était un signe de protection : « dans certaines parties de l'Allemagne, le marié, lors de la cérémonie nuptiale, enveloppait la femme dans son manteau. Même usage en Russie et chez les juifs : la mariée juive, dit Reuss, est couverte d'un manteau, qui symbolise l'autorité protectrice du mari… Le rôle du manteau dans les rites matrimoniaux explique peut-être le rôle du manteau dans les rites d'adoption et de légitimation » ; « des enfants pouvaient être adoptés et légitimés, et des persécutés protégés, lorsque des adultes ou des personnes haut placées les prenaient sous leur manteau »[29]. Dans le droit romain, les fils adoptifs étaient souvent désignés en

23. S. Solway, « A Numismatic Source… », art. cit.
24. John A. Cotsonis, « The Contribution of Byzantine Lead Seals to the Study of the Cult of the Saints (Sixth-Twelfth Century) », *Byzantion*, 75, 2005, p. 383-497.
25. Voir la contribution fondamentale de Christa Belting-Ihm, *« Sub matris tutela ». Unters. zur Vorgeschichte d. Schutzmantelmadonna*, Heidelberg, Winter, 1976, sur laquelle plusieurs des recherches citées se fondent.
26. Nancy J. Hubbard, « *Sub Pallio*: The Sources and Development of the Iconography of the Virgin of Mercy », thèse de doctorat, Northwestern University, 1984 ; Ernst H. Kantorowicz, « On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection », *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, p. 3-16.
27. H. van Asperen, « The Sheltering Cloak », art. cit., p. 275 ; sur les miracles associés au pouvoir protecteur des manteaux, à partir de ceux décrits par Grégoire le Grand dans les années 590, voir N. J. Hubbard, « *Sub Pallio* », *op. cit.*, p. 138 *sq.*
28. Johann Jakob Bachofen, *Das Mütterrecht*, Bâle, B. Schwabe, 1897, p. 182-184 ; Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, vol. 2, Leipzig, Dieterich, 1899, p. 232-236.
29. Les passages sont cités par Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État moderne. Illustrations des œuvres et portraits*, trad. par D. Modigliani, Paris, Éd. de la MSH, [1999] 2003, p. 77.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

tant que « fils couverts du manteau » (*Filii mantellati*), protagonistes de rituels dans lesquels manteaux et tissus avaient un rôle performatif essentiel[30].

Cette tradition du manteau comme instrument et symbole d'investiture politique est largement attestée pendant tout le haut Moyen Âge[31]. Dans la théorie de l'État, le manteau protecteur fut associé à un insigne de royauté : ainsi en France, vers 1330, un « avis au roi » déclarait que « la royauté française qui couvre de son vêtement tous les autres 'royaumes' est pleine de sagesse et de science de noble chevalerie ». Une feuille volante anglaise du temps de la guerre civile témoigne de la forte influence exercée par la tradition iconographique de ce motif politisé du manteau protecteur[32].

Une rencontre décisive s'opère entre cette fonction attribuée aux tissus et le voile de Marie, ce qui conduit à situer l'origine de la Miséricorde bien avant le XIII^e siècle identifié par P. Perdrizet, et loin des seuls couvents cisterciens, soit au cœur de la culture religieuse et politique byzantine. C'est en effet à Byzance, dans la basilique de la Vierge-des-Blachernes (au nord de Constantinople), que serait conservé le voile de Marie à partir du V^e siècle[33]. Le *Maphórion*, le tissu censé avoir couvert les épaules et la tête de Marie, devient bientôt l'une des reliques les plus précieuses et les plus célèbres de la chrétienté occidentale et orientale[34]. À partir de l'analyse des « effets » du voile, un consensus s'est finalement établi parmi les chercheurs et chercheuses sur l'origine et la diffusion de la Miséricorde, qui suit un chemin inverse à celui qu'avait proposé P. Perdrizet. L'arrivée à Constantinople de la relique inaugure un processus de large propagation des représentations du manteau en tant que symbole de protection politique, qui commence par l'Arménie

30. K. T. Brown, *Mary of Mercy*…, *op. cit.*, p. 49. Sur l'adoption dans le droit romain, voir en particulier Hugh Lindsay, *Adoption in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

31. E. Conte, « *Gewere*, vestitura, *spolium* », art. cit.

32. H. Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 77.

33. Sur les vicissitudes de son arrivée à Constantinople, voir K. T. Brown, *Mary of Mercy*…, *op. cit.*, p. 58, avec une riche bibliographie.

34. C. Belting-Ihm, « *Sub matris tutela* », *op. cit.* L'autrice note qu'une relique du voile est signalée aussi à Venise après 1204 ; Annemarie Weyl Carr, « Threats of Authority: The Virgin Mary's Veil in the Middle Ages », *in* S. Gordon (dir.), *Robes and Honor*, *op. cit.*, p. 59-93. L'autrice conteste les propos de Richard Trexler (« Habiller et déshabiller les images. Esquisse d'une analyse », *in* F. Dunnand, J.-M. Spieser et J. Wirth [dir.], *L'image et la production du sacré. Actes du colloque de Strasbourg, 20-21 janvier 1988*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991, p. 195-231), qui avance que « habiller une image, c'est la féminiser » ; *ead.*, « Thoughts on Mary East and West », *in* M. Vassilaki (dir.), *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, New York/Londres, Routledge, 2005, p. 277-292 ; Barbara Baert, « Veiling », *in* K. M. Rudy et B. Baert (dir.), *Weaving, Veiling, and Dressing: Textiles and Metaphors in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 159-160 (voir plus largement toutes les contributions au volume). Voir en outre les considérations de H. Belting, *Image et culte*, *op. cit.* ; ainsi que Carole Levin et Robert Bucholz (dir.), *Queens & Power in Medieval and Early Modern England*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009, et Montserrat Herrero, Jaume Aurell et Angela C. Miceli Stout (dir.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe: Discourses, Rites, and Representations*, Turnhout, Brepols, 2017.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

et la Cilicie, y laissant des témoignages remarquables. Les routes empruntées par les croisés (notamment lors de la neuvième croisade entre 1271 et 1272), les nombreuses missions en Arménie promues par le pape Innocent IV, qui mobilisèrent notamment les ordres franciscain et dominicain, les routes commerciales qui traversaient la Cilicie pour rejoindre les ports de Bari et de Venise, tous ces parcours contribuent à une communication intense et à des échanges entre images orientales et occidentales. Loin d'avoir constitué l'épicentre de la diffusion de la Miséricorde, les ordres religieux occidentaux apparaissent plutôt comme le point d'aboutissement d'un phénomène qui a germé au sein des Églises orientales. Le voile de Marie fournit l'un des principaux modèles d'une iconographie politique de la protection, qui se développa, plus tardivement, dans les images de la Vierge de Miséricorde.

La fonction d'investiture réservée au voile de la Vierge et sa proximité avec les figures des reines et des impératrices traversent l'Orient et l'Occident, en créant un continuum entre cultures politiques[35]. La première image conservée d'une reine anglaise, Emma, épouse du roi Knut, dans le *Liber Vitae* (1031-1032)[36], la montre investie de son rôle à travers la transmission du voile de la Vierge Marie, quand la couronne est l'instrument d'investiture du roi (fig. 4)[37].

En outre, la symbolique politique du voile – investiture, alliance, adoption, juridiction – investit aussi la construction de l'espace, en charpentant, selon certains auteurs et autrices, la forme des places et des immeubles ; la forme « à manteau » de la grande place de Sienne ou bien les portiques des hôpitaux florentins, sous lesquels s'entassent pauvres, malades, enfants de la ville, sont là pour manifester dans la pierre la juridiction de la Vierge sur l'espace citoyen[38].

Ce thème peut nous emmener très loin tant, au-delà de la Vierge, il a pu être développé et repris dans des contextes non européens et jusqu'à nos jours[39].

35. Sur Marie, représentation genrée des corps politiques, voir aussi Dominique Iogna-Prat, « La Vierge et les *ordines* de couronnement des reines au IXe siècle », *in* D. Iogna-Prat, É. Palazzo et D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1966, p. 101-107. Voir en outre M. Herrero, J. Aurell et A. C. Miceli Stout (dir.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, *op. cit.*

36. Londres, The British Library, New Minster *Liber Vitae*, fol. 6r, Stowe MS 944.

37. A. Weyl Carr, « Threats of Authority » art. cit. et *ead.*, « Thoughts on Mary East and West », art. cit.

38. H. van Asperen, « The Sheltering Cloak », art. cit. Voir en outre K. T. Brown, *Mary of Mercy*…, *op. cit.* Par ailleurs, K. T. Brown retrouve la désignation de Marie comme *Mater Misericordiae* bien avant le XIIIe siècle dans les sermons de l'auteur chrétien en langue syriaque Jacques de Saroug (449-521), puis dans les comptes visionnaires des abbés de Cluny Odon et Mayeul ou encore d'Anselme de Cantorbéry et dans les sermons de Bernard de Clairvaux. Voir aussi Federico Botana, *The Works of Mercy in Italian Medieval Art (c. 1050-c. 1400)*, Turnhout, Brepols, 2011, ainsi que Giovanni Morello et Stefano Papetti (dir.), *Maria Mater Misericordiae. L'iconografia mariana nell'arte dal Duecento al Settecento*, Cinisello Balsamo, Silvana editoriale, 2016.

39. Hans Belting observe que, pendant la campagne électorale de 1972 en Argentine, dans un tract, la Vierge de la Miséricorde avait pris les traits d'Evita Perón, promue par les péronistes comme protectrice des masses populaires (H. Belting, *Image et culte*, *op. cit.*, p. 103). Pour des contextes coloniaux, voir Katrena S. Kugler, « Bridging Heaven and Spain: The Virgin of Mercy from the Late Medieval Period to the Age of Exploration »,

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 4 – Investiture de la reine Emma de Normandie et du roi Knut, *Liber Vitae* (détail)



Source : Londres, The British Library, New Minster *Liber Vitae*, fol. 6r, Stowe MS 944. Wikimedia Commons (domaine public).

Arrêtons-nous là, pour l'instant, afin de mesurer à quel point ces analyses ont redessiné l'objet « Miséricorde » qui nous intéresse. L'origine byzantine du motif, à la jonction des cultures impériale et chrétienne, la multiplicité des circulations et des contaminations entre rites d'adoption, de mariage et d'affiliation politique dans les mondes germanique, juif et chrétien : toutes ces différentes pistes convergent vers une image de la Miséricorde tout à fait cohérente avec la vertu à laquelle les suppliques font appel. Celle-ci apparaît comme une relation politique de juridiction, expression d'un pacte dans lequel la pauvreté des sujets ne constitue pas une donnée sociologique, mais l'expression politique d'une appartenance. En même temps, cette représentation est profondément différente de celle, répandue, qui réduit la Miséricorde à une forme de bienveillance et de protection des pauvres et des démunis, en somme, de la Charité et de l'assistance.

thèse de doctorat, University of Oregon, 2013. Mais plusieurs saints prennent la forme de la Miséricorde au manteau : voir, entre autres, le tableau de José de Alcíbar, *Patrocinio de San José sobre el Oratorio* (Pinacoteca de la Profesa, Mexico, https://arcav1.uniandes.edu.co/artworks/1393 ; je remercie Thomas Glesener qui m'a signalé cette image).

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 5 – Le Caravage, *Les Sept Œuvres de Miséricorde*, 1606-1607



Source : Naples, Pio Monte della Misericordia. Wikimedia Commons (domaine public).

Cette assimilation trouva son expression dans un courant iconographique célèbre et célébré qui identifiait la Miséricorde à ses œuvres : donner à manger aux affamés ; donner à boire à ceux qui ont soif ; vêtir ceux qui sont nus ; accueillir les pèlerins ; assister les malades ; visiter les prisonniers ; ensevelir les morts. Les sept œuvres de Miséricorde corporelles connurent ainsi une trajectoire parallèle à celle des images de la Vierge au manteau, qu'elles finirent progressivement par concurrencer, avec un succès croissant, notamment à partir du XVII[e] siècle[40] (fig. 5).

40. Larry Silver et Henry Luttikhuizen, « The Quality of Mercy: Representations of Charity in Early Netherlandish Art », *Studies in Iconography*, 29, 2008, p. 216-248.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

La coexistence entre l'image de la Miséricorde comme pacte politique et celle qui l'assimile à la bienveillance envers les démunis (avant que la seconde ne tende progressivement à supplanter la première) constitue l'un des problèmes centraux de mon enquête. Ouvrons une brève parenthèse sur cette relation très complexe entre Miséricorde et Charité en essayant de comprendre quand et pourquoi ces deux notions ont été rapprochées. Ce détour est nécessaire pour saisir la formation d'une représentation « misérabiliste » de la Miséricorde, celle d'une relation conçue comme pré-politique, fondée sur la bienveillance et la déférence – qui a longtemps caractérisé notre conception de la Miséricorde et, consécutivement, de la forme supplique qui s'en inspire.

Miséricorde *vs* Charité

Dans un écrit de 1934 consacré à la « Miséricorde », Hélène Pétré montre à quel point des problèmes de traduction ont pu infléchir notre compréhension du mot et du concept en orientant ses référents. Ses arguments sont essentiellement philologiques et s'appuient sur la traduction en latin, par Cicéron, d'un terme grec sans véritable équivalent, *eleos*. « Lorsqu'il entreprit d'exposer en latin les systèmes philosophiques élaborés en Grèce, Cicéron dut, on le sait, créer en partie un vocabulaire dont on n'avait pas avant lui senti le besoin[41]. » Dans la théorie stoïcienne des passions, *eleos* désignait l'une des nombreuses formes de chagrin ou de tristesse, considérée comme une maladie de l'âme et, à ce titre, comme un vice. La traduction par *misericordia* paraissait la plus adéquate, dans la mesure où elle exprimait parfaitement la tristesse éprouvée devant les souffrances imméritées d'autrui. Or, en adoptant cette traduction, « Cicéron et, après lui, Sénèque, se séparaient de l'opinion générale qui, jugeant du sentiment par les actes qu'il inspire, voyait dans la pitié une vertu[42] ».

Cette souffrance ressentie devant le malheur d'autrui suscite la clémence qui doit caractériser toute forme de justice, sur le modèle de la pitié céleste : « Tel un juge qui se laisse toucher en faveur de l'accusé, Dieu prend en pitié sa créature coupable et malheureuse : il ne lui tient pas rigueur de ses fautes[43]. » La condition de cette clémence est bien l'attitude pénitentielle du coupable : larmes, lamentations, pleurs et gémissements, en plus des gestes de supplication « aux pieds de celui qu'il implore ». H. Pétré décrit : « L'accusé […] se présente dans une tenue malpropre et négligée que décrivent les mots *squalor*, *sordes*, *sordidatus*. Il en est de même du pénitent […]. L'appareil de la pénitence, c'est le tissu grossier appelé par les Livres saints *saccus* ou *cilicium* […] »[44]. C'est autour de

41. Hélène Pétré, « 'Misericordia'. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme », *Revue des études latines*, 12-2, 1934, p. 376-389, ici p. 377.
42. *Ibid*., p. 378.
43. *Ibid*., p. 380.
44. *Ibid*., p. 381.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

cette attitude pénitentielle que, toujours d'après H. Pétré, s'établit le lien entre le vocabulaire de la *miseratio* antique et celui de la pénitence chrétienne.

Ce qui importe ici, c'est que la bienveillance envers le pêcheur ou le coupable, partagée par les dieux et les juges, tend progressivement à se traduire, dans les relations entre individus ordinaires, dans la *charité à l'égard des pauvres*. Ce déplacement repose, toujours selon une approche strictement philologique, sur plusieurs glissements de sens opérés par la Vulgate. Suivons encore H. Pétré :

> *[D]ans le grec du Nouveau Testament, faire l'aumône, c'est* elemosine *[…]. Le latin des traductions bibliques, très littéral, se contente de transcrire ces expressions grecques sous la forme* eleemosynam facere, eleemosynam dare. *Mais […] ce mot étranger […] ne devait pénétrer que plus lentement dans la langue littéraire chrétienne et, probablement aussi, dans l'usage populaire. Or, quel équivalent latin à* elemosine *pouvait mieux convenir que* misericordia*? Les deux mots exprimaient, à l'origine, la même idée de pitié […]. Sans doute, le mot* eleemosyna *a fini par s'imposer, puisqu'il a passé dans les langues romanes, mais, dans les premiers textes littéraires chrétiens, il a un concurrent en* misericordia*, ce qui a certainement contribué à orienter ce dernier mot vers une signification concrète* [45].

À l'encontre des interprétations courantes qui voient dans saint Cyprien l'initiateur de l'utilisation de l'expression dans le sens d'œuvres charitables, ce serait bien Tertullien qui aurait fait le lien entre *elemosina* et *misericordia*, en utilisant les termes *misericordia operae* [46], sanctionnant de la sorte une identification reprise chez Lactance et en particulier chez Ambroise, où la *misericordia facere*, jointe au mot *compassio*, devient ainsi un attribut humain [47]. Le lien entre Miséricorde et assistance procéderait donc d'une série de glissements de sens.

Par la suite, la construction de la relation entre Miséricorde et aumône nourrit profondément la pensée scolastique des XII^e^ et XIII^e^ siècles. Si l'on suit Emmanuel Bain, cette articulation remplit alors une fonction politique essentielle : délimiter les juridictions respectives des laïcs et des ecclésiastiques. Il fallut tout d'abord tracer une distinction fondamentale entre l'aumône spirituelle, assimilée au pardon (selon les propos d'Augustin, repris dans les *Quatre livres de sentences*, « l'aumône la plus grande est celle par laquelle nous pardonnons celui qui a péché contre nous [48] »), et l'aumône corporelle, associée à la Charité et à l'assistance

45. H. Pétré, « 'Misericordia' », art. cit., p. 383.
46. Et pourtant, admet H. Pétré, c'est bien chez saint Cyprien que le mot apparaît de manière plus claire (Louis Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, Paris, Hachette, 1902) ; le chapitre 1^er^ du livre III des *Testimonia*, qui traite des devoirs de l'aumône a pour titre *De bono operis et misericordiae* ; H. Pétré renvoie également à l'ouvrage *De opere et elemosynis* où l'on retrouve plusieurs fois l'expression *misericordiae opere*. Voir, en outre, F. Botana, *The Works of Mercy…*, *op. cit.*
47. *Ibid.*, p. 389.
48. Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. I., l. IV, d. 15, cité p. 330 : *Sed ea maior est, qua ex corde dimittimus quod in nobis quisque peccavit* ; Augustin, *Enchiridion*, chap. 77, cité dans E. Bain, « Politiques des œuvres de miséricorde… », art. cit., p. 30.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

envers les faibles. La hiérarchie entre les deux, élaborée avec attention par la pensée scolastique des XII^e^ et XIII^e^ siècles, et notamment par Thomas d'Aquin, revient à souligner la supériorité des clercs :

> *Alors que les laïcs peuvent et doivent se consacrer aux Œuvres de Miséricorde spirituelle, les clercs qui sont les véritables spécialistes de ce type d'œuvres, médiateurs entre Dieu et les hommes, […] sont spécialement chargés d'instruire les hommes [*doce*], de les guider [*consule*], de les corriger [*castiga*], de les réconforter [*solare*], de transmettre le pardon de Dieu [*remitte*] et bien sûr de prier [*ora*], même s'ils doivent parfois subir des affronts [*fer*]* [49].

La distinction entre les différentes qualités de l'aumône est donc mise au service d'une spécialisation de terrains et de compétences qui correspondent aussi à une croissante compétition autour de la gestion de la Charité entre institutions ecclésiastiques et laïques. Des problèmes de juridiction président à cette opération ainsi qu'à l'élargissement des conceptions de la Miséricorde et à sa rencontre, loin d'être évidente, avec l'assistance aux faibles[50].

L'identification de la Miséricorde à ses œuvres relève donc d'une construction intellectuelle qui se développe selon une logique parallèle – et concurrente –

49. *Ibid.*

50. Le débat autour de l'aumône corporelle se fait autour des critères de son attribution : utilité, nécessité, besoin ne figurent que parmi *les derniers* critères dans des listes qui sont organisées plutôt autour des mesures de proximité sociale entre bénéficiaires et donateurs. La discussion porte sur les modalités de qualification – Miséricorde ou Charité – de l'aide portée aux voisins, aux parents, aux étrangers… Dans tous les cas, un caractère se dégage avec clarté : l'aumône est motivée avant tout par la quête du salut du *donateur*, et non pas par les besoins de celui qui la reçoit. Cette logique renverse nos représentations contemporaines de l'assistance et nous oblige à déplacer le regard du destinataire vers le donateur, de celui qui reçoit à celui qui redistribue. La pauvreté ou la faiblesse ne sont pas des conditions sociales que l'on souhaite éradiquer, loin de là. Elles sont les états qui permettent à l'autorité de manifester la vertu de Miséricorde. « Ainsi, à propos de Matthieu 5,7 (*Beati misericordes*), Hugues de Saint-Cher donne dix raisons de pratiquer la miséricorde : le souci d'aider les autres (d'ailleurs limité) n'apparaît qu'en dernière position. Les neuf raisons précédemment invoquées soulignent les avantages qu'en retire le donateur, que ce soit en cette vie ou surtout pour l'au-delà. Aussi est-il régulièrement affirmé que l'aumône est plus utile à celui qui la donne qu'à celui qui la reçoit, car le premier reçoit un avantage spirituel, là où le second ne retire qu'un bienfait corporel » (E. Bain, « Politiques des œuvres de miséricorde… », art. cit., p. 42). L'aumône doit être faite certes en faveur des pauvres, mais aussi « pour Dieu » : « Celui qui ne donne pas pour Dieu, écrit Albert le Grand, n'a pas de mérite et ne fait donc pas, à proprement parler, une aumône ; en effet celle-ci conduit à la vie éternelle si elle est faite avec charité » (Albert le Grand, *In Sent. IV*, d. 15, cité p. 494 : *Ad aliud dicendum, quod qui non dat propter Deum, non meretur, et ideo non dat eleemosynam proprie : quia eleemosyna est opus meritorium vitae aeternae si fit in charitate*, cité dans *ibid.*, p. 43). Par ailleurs, d'après Thomas d'Aquin, le partage des biens avec les pauvres ne saurait être « vertueux et méritoire qu'à condition d'être fait pour Dieu » (*Summa Theol.*, IIa, IIae, q. XXX, a. 4).

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

par rapport au contexte que nous avons dessiné précédemment[51]. Ici, le cadre politique du pacte tend à s'effacer et le geste politique de juridiction se transforme en une posture charitable et bienveillante vis-à-vis des démunis.

Et pourtant, les relations entre les deux demeurent compliquées. Au-delà des œuvres, les iconographies de la Miséricorde et de la Charité empruntent des voies profondément différentes : la nature « aveugle » de la Charité, destinée (du moins en théorie) à tout un chacun et prête à enfreindre toutes les règles, y compris celles de la nature (voir le détail de la *Carità romana* du tableau du Caravage, *Les Sept Œuvres de miséricorde*, fig. 5), s'oppose au caractère ciblé et sélectif du geste de Miséricorde qui s'adresse à un public choisi et rejoint en cela la logique relationnelle des suppliques[52].

D'autre part, plusieurs auteurs s'attachent à distinguer la Miséricorde de la Charité, distinction que la référence commune aux œuvres tend précisément à estomper, et que Thomas d'Aquin avait pourtant clairement formulée dans la *Summa Theologica*. Reprenant la hiérarchie énoncée par Paul de Tarse, qui faisait de la Charité la plus haute des vertus, Thomas soulignait :

> *[L]a Miséricorde n'est pas la plus grande vertu, à moins que celui qui la possède ne soit le plus grand des êtres, qu'il n'ait personne au-dessus de lui, et qu'au contraire tous les autres lui soient soumis. Car pour celui qui a quelqu'un au-dessus de lui, il vaut mieux qu'il lui soit uni que* de venir en aide aux misères d'un inférieur. *C'est pourquoi par rapport à l'homme qui a Dieu au-dessus de lui, la charité qui l'unit à Dieu est préférable à la miséricorde* qui le porte à soulager les carences de ses prochains [53].

Alors que la Miséricorde « vient en aide aux misères d'un inférieur […] ou aux carences des prochains », « [l]a Charité est appelée amour de Dieu et du prochain » ; c'est « une vertu qui, lorsque notre affection est la plus droite, nous unit à Dieu par

51. Et qui aura une traduction dans les nombreuses institutions d'assistance qui porteront le nom de la Miséricorde, à commencer par l'Ospedale di Santa Maria della Misericordia de Bologne. Voir sur celui-ci, en particulier, Nicholas Terpstra, « Tra Misericordia e Carità : icone della carità e limiti alla riforma dell'assistenza pubblica a Bologna nel Cinquecento », *in* M. Carboni et M. G. Muzzarelli (dir), *L'iconografia della solidarità. La mediazione delle immagini, secoli xiii-xviii*, Venise, Marsilio, 2011, p. 69-90. À Florence, le nom de l'hôpital général de la ville est, encore de nos jours, Misericordia.

52. Louise Marshall, dans un bel article consacré aux confréries dans l'Italie de la Renaissance, « Confraternity and Community: Mobilizing the Sacred in Times of Plague », *in* B. Wisch et D. Cole Ahl (dir.), *Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy: Ritual, Spectacle, Image*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 20-45, écrit (p. 23) : « […] la protection de la Vierge s'exerce de manière sélective. À l'instar de Noé et de sa famille au temps du déluge, seul un petit nombre d'individus privilégiés est choisi pour être sauvé ». Voir aussi Joaquim de Oliveira Caetano, « Sob o Manto Protector : para a iconografia da Virgem da Misericórdia », *in Mater Misericordiae ; Simbolismo e Representação da Virgem da Misericórdia*, Lisbonne, Museu de São Roque, 1995, p. 14-51.

53. *Summa Theol.*, IIa, IIae, q. XXX, a. 4 (je souligne) : *Misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat sed omnes sub se ; ei enim qui supra se aliquem habet, maius est et melius conjungi superiori quam supplere defectum inferioris ; et ideo quantum ad hominem qui habet Deum superiorem, caritas per quam Deo unitur est potior quam misericordia per quam defectus proximorum supplet.*

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

lequel nous l'aimons » ; elle est « le lien par lequel les hommes se relient à *eux-mêmes et à Dieu* ». En d'autres termes, « [l]a Charité est le mouvement de l'âme pour jouir de Dieu à cause de lui, de soi-même et du prochain à cause de Dieu »[54].

Miséricorde : action « verticale » de compensation, d'écoute du suppliant pour combler ses carences. Charité : partage « horizontal » entre voisins, entre pairs, à travers l'amour de Dieu. Gardons à l'esprit ces images et ces distinctions. Nous verrons qu'au-delà des tentatives de rapprochement que nous avons parcourues, cette distinction restait très actuelle à l'esprit des contemporains ; de plus, c'est exactement cette distinction qui est représentée dans les images de la Vierge de la Miséricorde, où deux plans, vertical et horizontal, s'articulent. Poursuivons notre analyse, en nous concentrant désormais sur les autres protagonistes de l'image, à savoir les personnes rassemblées sous le manteau.

Sous le manteau

Les images de la Miséricorde mettent donc en scène une relation. Les gestes, ainsi que les attributs matériels de la Vierge, nous ont permis d'en dessiner les caractères du point de vue de sa figure éminente, en mettant au jour sa dimension politique et juridictionnelle. Mais qu'en est-il des figures réunies sous son manteau ? Quelles relations entretiennent-elles entre elles ainsi qu'avec la Vierge et l'autorité qu'elle figure ?

Nous les voyons s'agglutiner les unes près des autres, toutes de même taille, dans une masse compacte. Il arrive que l'on puisse reconnaître des commanditaires, et la disposition des personnages à gauche ou à droite du tableau respecte d'ordinaire la hiérarchie entre hommes et femmes. Mais l'effet d'ensemble demeure celui d'une relative interchangeabilité entre sujets représentés : aucune figure ne se détache véritablement des autres ni ne semble pouvoir être identifiée comme le porte-parole du groupe. Cela tient au fait que ces gens appartiennent très souvent à des corps – confréries et corporations de métiers – que signalent les vêtements, les enseignes ou les signes distinctifs qui les rapprochent et les rendent semblables (fig. 6).

Ceci explique que – comme on l'a souvent souligné – ces figures soient le plus souvent celles d'hommes et de femmes adultes dans la fleur de l'âge ; les enfants y apparaissent rarement, tandis que « les pauvres ou les malades se distinguent

54. Augustin PL 36, col. 260 ; 41, col. 410 ; 35, col. 878 ; 35, col. 72. Sur la *Caritas*, voir l'article fondateur d'Hélène Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la Charité Chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948 ; Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », *in* F. Héritier et É. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris/Bâle, Éditions des Archives contemporaines, 1995, p. 133-203. En contrepoint, voir Charles Baladier *et al.*, « L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et 'delectatio morosa'* », *Médiévales*, 40, 2001, p. 133-157, en particulier p. 134-137 ; sur le rapport entre *Caritas* et *Pietas*, voir Bruno Bon et Anita Guerreau-Jalabert (dir.), « *Pietas* : réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 42, 2002, p. 73-88.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 6 – Nicolò di Giacomo, *Matricola della Società degli Speziali*, 1377



Source : Bologne, Archivio di Stato, cod. m. 44, c. 2V. Reproduit avec l'autorisation du Ministero della Cultura - Archivio di Stato di Bologna.

par leur absence[55] ». Une fois encore, la Miséricorde se tient à distance de l'assistance aux démunis. Le succès de la Vierge au manteau semble plutôt épouser l'extraordinaire prolifération des corps sociaux dans les sociétés urbaines de la fin du Moyen Âge et de la première modernité. Ces groupes, on l'a dit, concurrencent avec succès les grands ordres religieux dans le champ de la dévotion. Les historiennes et historiens de la Florence du *Quattrocento* soulignent l'investissement considérable de ces corps dans l'espace urbain, où ils deviennent les principaux commanditaires des églises et des confréries[56]. Manifestement, la Miséricorde offre un cadre particulièrement

55. K. T. Brown, *Mary of Mercy*…, *op. cit.*, p. 132.

56. En particulier Ronald F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1982 ; Nicholas Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Nicholas Terpstra (dir.), *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; Roisin Cossar,

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

adapté à leur représentation. Mais pourquoi ? Et pourquoi ces corps choisissent-ils cette forme spécifique d'autoreprésentation, fondée sur une « uniformisation » des membres et sur un assouplissement des hiérarchies, au point que le manteau rassemble et expose une petite foule d'*égaux* ? Répondre à ces questions suppose de déployer l'enquête sur plusieurs terrains et dans plusieurs directions.

Tout d'abord, cette représentation est cohérente avec les idéaux et les comportements que ces corps donnent à voir sur la scène publique. Entre les XIII^e^ et XV^e^ siècles, dans l'ensemble des territoires marqués par la diffusion des images de la Vierge au manteau, les rituels qui accompagnent la présence urbaine de ces corps mettent en scène une collégialité compacte et sans faille. Les différentes charges exercées au sein des corps sont moins présentées comme les degrés d'une hiérarchie que comme des fonctions interchangeables à l'intérieur d'un ensemble de positions égalitaires. Les comptes rendus d'assemblées insistent sur l'accord et la choralité des décisions ; les dispositifs de redistribution des ressources charitables affichent, eux aussi, un idéal de relative égalité entre les membres.

Cette construction idéologique et politique trouve une manifestation éclatante dans le domaine des commandes artistiques, et notamment celles des Miséricordes. Les contrats relatifs au *Polyptyque de la Miséricorde* de Piero della Francesca à Borgo Sepolcro (fig. 1) ou celui de la *Madonna dei Raccomandati* de Lippo Memmi à Orvieto, parvenus jusqu'à nous, sont signés par *tous* les membres des corps concernés, et non par leurs seuls représentants (comme cela s'observe plus tardivement)[57]. Il ne s'agit pas là d'exceptions. Les travaux d'Ellen Schiferl portant sur un vaste corpus de contrats passés par des métiers dans l'Italie centrale entre 1400 et 1525 aboutissent à des conclusions similaires et confirment le caractère corporatif du patronage artistique. Ces commandes étaient présentées comme l'expression d'une volonté collective bien davantage que comme l'initiative d'un patronat individuel[58].

The Transformation of the Laity in Bergamo, 1265-c.1400, Leyde, Brill, 2006 ; Antony Black, *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, New York/Londres, Routledge, 2003. Voir en outre les travaux cités plus haut, note 52.

57. Michael Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 20 *sq*.

58. Voir les contributions de Ellen Schiferl, « Italian Confraternity Art Contracts: Group Consciousness and Corporate Patronage, 1400-1525 », Ronald F. E. Weissman, « Cults and Contexts: In Search of the Renaissance Confraternity » et de Jean S. Weisz, « Caritas/Controriforma: The Changing Role of a Confraternity Ritual » dans K. Eisenbichler (dir.), *Crossing the Boundaries: Christian Piety and the Arts in Medieval and Renaissance Confraternities*, Kalamazoo, Michigan, Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 1991, respectivement p. 121-140, p. 141-160 et p. 221-236. Voir également B. Wisch et D. Cole Ahl (dir.), *Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy*, *op. cit.* (qui contient, entre autres, Nicholas Terpstra, « The Qualità of Mercy: (Re)Building Confraternal Charities in Renaissance Bologna », p. 117-145) ; Marina Gazzini (dir.), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, Florence, Florence University Press, 2009, ainsi que le numéro « Il buon fedele : le confraternite tra medioevo e prima età moderna », *Quaderni di storia religiosa*, 5, 1998. Enfin, voir Christopher Black, « Early Modern Italian Confraternities: Inclusion and Exclusion », *Historein*, 2, 2000, p. 65-86.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Les acteurs eux-mêmes disposaient d'un mot pour désigner le système de relations dans lequel ils agissaient comme membres d'un corps, et ce mot était *charité ;* autrement dit la plus haute des vertus, d'après les Pères de l'Église et notamment d'après Paul qui, comme nous l'avons vu plus haut, la distinguait fermement de la simple bienveillance et de l'assistance aux pauvres et aux démunis. De même, et cela est central pour sa compréhension, comme le montre Gervase Rosser :

> *[L]a Charité dans les corps n'est pas la bienveillance envers les pauvres. Le véritable but de la Charité des corporations de métiers n'était pas de créer des institutions d'aide sociale, capables de répondre à des exigences matérielles spécifiques. […] Il s'agissait plutôt de cultiver, chez les membres eux-mêmes et potentiellement chez ceux extérieurs à la société qui pourraient être inspirés par leur exemple, des habitudes de compassion et la générosité dans les relations avec les autres*[59].

En ce sens, la signification de la Charité corporative dépassait les limites que les théologiens contemporains assignaient traditionnellement aux laïcs. Alors même que, comme nous l'avons vu, les œuvres corporelles de miséricorde étaient réservées aux laïcs, les œuvres spirituelles relevaient prioritairement du clergé. L'idéologie de la Charité avait pour objectif « la qualité des relations mutuelles ». Elle reposait ainsi sur « une anthropologie qui met ensemble aussi bien une dimension individuelle qu'une dimension collective ». Dans l'idéologie des corps, la Charité est le « code de la construction de relations internes au groupe », de relations idéalement vertueuses que l'on pourrait apparenter, toujours d'après G. Rosser, à l'éthique du *care* qui a émergé, comme branche distincte de la philosophie morale, au tournant du XXIe siècle[60]. La Charité, en somme, constituait un idiome non seulement de définition, mais aussi de construction du corps social. À Turin, au XVIIIe siècle, le terme même de « charité » désignait le pain distribué aux membres de la corporation des

59. Gervase Rosser, « Charity, Fraternity, Self and Others in the Late Medieval European Guilds », *in* P. Delcorno, *Politiche di misericordia*…, *op. cit.*, p. 119-132, ici p. 125.
60. *Ibid.* : « L'accent n'est mis ici ni sur les droits et la vertu singulière de l'individu qui agit, ni sur la quantité d'avantages matériels apportés au bénéficiaire, mais sur les qualités de soin et attention au sein d'une relation. Pour reprendre les mots d'un spécialiste de l'éthique de l'attention. » L'auteur fait ici référence à Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 12 : « Ceux qui prennent consciencieusement soin des autres ne cherchent pas en premier lieu à servir leurs propres intérêts individuels ; leurs intérêts sont intimement liés à ceux des personnes dont ils s'occupent. Ils n'agissent pas non plus pour le bien de tous les autres ou de l'humanité en général ; ils cherchent plutôt à préserver ou à promouvoir une relation humaine authentique entre eux-mêmes et des personnes particulières. Les personnes engagées dans des relations de soins agissent à la fois pour elles-mêmes et pour l'autre. Leur attitude caractéristique n'est ni égoïste ni altruiste ; ce sont là les options qui s'offrent dans une situation conflictuelle, mais le bien-être d'une relation de soins implique le bien-être coopératif des personnes impliquées dans cette relation et le bien-être de la relation elle-même. » Voir également Gervase Rosser, *The Art of Solidarity in Middle Ages: Guilds in England 1250-1550*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

menuisiers lors des rituels des assemblées annuelles. La circulation du pain dessinait les confins du groupe ; elle signalait de la sorte les membres et les exclus dans les moments cruciaux, publics et formels, des rituels corporatifs[61].

En tant qu'instrument de constitution et de définition des communautés, la « Charité » ne se limitait pas aux métiers ; elle engendrait également une pluralité de formations politiques et territoriales. Par exemple, elle constituait l'idiome commun des confréries (lat. *Confratria*) du Saint-Esprit, institutions largement présentes dans une grande partie de l'Europe occidentale (l'Italie du Nord, la France méridionale, le Portugal, l'Espagne, la Suisse) tout au long des époques médiévale et moderne[62]. Ces associations de laïcs – hétérogènes dans leurs compositions du point de vue du sexe comme du statut social – ne plaçaient pas les *pauperes Christi* au centre des pratiques qu'elles qualifiaient « de charité » et ne pratiquaient pas nécessairement des formes d'assistance envers les démunis[63]. Ces corps territoriaux visaient plutôt à constituer une « société de responsables » exerçant une forme de tutelle politique et sociale sur ses propres membres, recrutés selon des mécanismes de cooptation. La participation aux repas communs – soit la principale activité de la *Confratria* – et la cotisation égalitaire avaient pour finalité la *confratriam manutenendam*, soit le maintien d'une communauté « d'égaux », c'est-à-dire ici de figures rendues « interchangeables » par le rituel et la redistribution. C'est précisément sur ce point que ces associations suscitaient les réserves des juridictions ecclésiastiques. Au XVI^e siècle, les évêques piémontais « semblent avoir été étonnés et quelquefois irrités de constater que ces distributions étaient 'indistinctes', 'confuses', 'mélangées', concernant aussi bien les riches, les pauvres que les inconnus[64] ». Ils n'hésitaient pas à assimiler ces corps territoriaux à la *phratria* antique et les décrivaient, à l'instar de l'évêque de Novare, Carlo Bascapé (1550-1615), comme « une association pour partager de la nourriture, ou distribuer du pain, comme s'il s'agissait d'une même communauté

61. Nicoletta Rolla, « L'autel des artisans migrants (Turin, XVIII^e siècle) », *in* S. Cerutti, T. Glesener et I. Grangaud (dir.), *La cité des choses. Une nouvelle histoire de la citoyenneté*, Toulouse, Anacharsis, 2024, p. 349-374.

62. Angelo Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venise, Marsilio, 1995, p. 81-103 ; *id.*, « 'Faire communauté'. Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales HSS*, 62-1, 2007, p. 101-135, ici p. 132-135 ; Lorena Lucia Barale, « Le confrarie del Santo Spirito : un linguaggio della carità ? », *in* P. Delcorno, *Politiche di misericordia…*, *op. cit*, p. 133-152. Pour la France, voir Pierre Duparc, « Confréries du Saint-Esprit et communautés d'habitants au Moyen Âge », *Revue historique de droit français et étranger*, 35-4, 1958, p. 349-367 ; Jacques Chiffoleau, « Entre le religieux et le politique : les confréries du Saint-Esprit en Provence et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge », *in Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, actes de la table ronde, Lausanne, 9-11 mai 1985, Rome, École française de Rome, 1987, p. 9-40 ; voir aussi, et en particulier, le livre important d'Alexis Fontbonne, *Histoire sociale de l'Esprit Saint en Occident. De l'amour divin à l'aumône laïque, XI^e-XIV^e siècle*, Paris, Beauchesne, 2020, concernant notamment les Flandres, la Rhénanie, l'Auvergne et le sud de la France.

63. L. L. Barale, « Le confrarie del Santo Spirito », art. cit., p. 141 *sq.*

64. A. Torre, « 'Faire communauté' », art. cit., p. 109.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

ou d'une cohabitation, voire d'une vraie société de frères, réunis dans la charité chrétienne ; car ces œuvres pieuses, ici et ailleurs, s'appell[ai]ent habituellement 'charités', et c'est la raison pour laquelle les religieux dis[ai]ent vulgairement faire la charité, prendre ensemble un repas[65] ».

Charité : prendre ensemble un repas, « faire communauté »

Avant d'être directement assimilée à l'assistance, la notion de Charité fut un extraordinaire instrument de construction des formations sociales et politiques : corps de métiers, corps politiques territoriaux, mais aussi – et ceci importe particulièrement pour notre analyse – monastères et, tout particulièrement, monastères cisterciens. Comme l'ont montré de nombreux travaux, notamment les analyses lumineuses de Caroline Walker Bynum, les règles organisant la vie quotidienne des communautés de l'ordre étaient profondément structurées par une réflexion sur la qualité des relations entre leurs membres. « L'amour et la charité » devaient favoriser des modes de fonctionnement collégiaux, relativement peu hiérarchisés au regard d'autres formes de vie monastiques[66]. C'est dans ce contexte que l'abbé cistercien Ælred de Rievaulx s'efforce de théoriser la nécessité, pour les frères, d'une attention constante et quotidienne portée aux autres, afin de « s'entraîner à l'amour »[67]. Nous retrouvons ici cet ordre cistercien que nous avons vu si étroitement lié aux images de la Vierge au manteau, non pas, tel que supposé par P. Perdrizet, comme l'inventeur du motif, mais comme l'un de ses plus fidèles diffuseurs et comme l'un des milieux les plus attentifs aux communautés rassemblées sous le manteau. Associations laïques et religieuses purent ainsi se rencontrer autour de formes communes de représentation de ces figures et d'une certaine conception de la Charité qui les unissait.

Dominique Donadieu-Rigaut a suivi cette piste et abouti à des résultats décisifs. Reprenant plusieurs des sources mobilisées par P. Perdrizet, elle propose de rapprocher les images des figures réunies sous le manteau de la Vierge avec des représentations contemporaines des corps municipaux et des organes urbains. Par leur forme comme par la disposition des membres des assemblées, ces médailles et ces sceaux manifestent une volonté explicite de façonner les modalités de gestion et de responsabilité collectives de la communauté, selon des principes de représentation égalitaire analogues à ceux observés dans les métiers et les confréries[68] (fig. 7).

65. Carlo Bascapé, *Nouaria seu De ecclesia Nouariensi libri duo primus de locis, alter de episcopis*, Novare, 1612, I, Terminatio Varalli ; cité à partir de l'édition de G. Ravizza, Novare, Merati, 1878, p. 133-316 dans A. Torre, « 'Faire communauté' », art. cit., p. 109.
66. Caroline Walker Bynum, « The Cistercian Conception of Community », *in Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 59-81.
67. G. Rosser, « Charity, Fraternity, Self and Others… », art. cit., p. 120.
68. Dominique Donadieu-Rigaut, « Les ordres religieux et le manteau de Marie », *Cahiers de recherches médiévales*, 8, 2001, p. 107-134, ici p. 117 ; K. T. Brown, *Mary of Mercy*…, *op. cit.*, p. 10.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 7 – Sceau de l'assemblée communale de Meulan (appendu à un acte de 1195)



Source : Paris, Archives nationales, n° 1645, moulage. Wikimedia Commons (domaine public).

Certains travaux rapprochent la forme ronde des sceaux cisterciens des pièces de monnaie de la Rome impériale, ce qui vient confirmer la signification juridictionnelle et politique du geste de protection accompli par le manteau. Le rapprochement proposé par D. Donadieu-Rigaud nous permet d'avancer dans l'interprétation de la représentation égalitaire des figures réunies sous le manteau. La proximité de cette règle d'isocéphalie avec celle suivie dans les sceaux des communes (alors même que la plupart des sceaux ecclésiastiques adoptaient une forme en navette, dessinant une mandorle autour de la figure d'autorité, évêque ou abbé) « confirme encore les préoccupations communes de l'ordre cistercien et de la cité : exprimer, par une *imago* emblématique et reconnaissable, la conscience qu'un corps collectif non-pyramidal a de lui-même ». D. Donadieu-Rigaut développe :

> *[I]l apparaît qu'un certain mode de fonctionnement collégial, remettant en cause le chef unique, a favorisé l'éclosion d'une image telle que la* Vierge au Manteau *abritant un* Ordo. *Ce n'est pas un hasard si l'ordre cistercien, vaste réseau d'abbayes mères et filles (les filles pouvant devenir mères à leur tour) dont la véritable tête est incarnée par le chapitre général, s'est fait l'initiateur de cette image. Les structures institutionnelles de l'Ordre, moins hiérarchisées, plus décentralisées (tout au moins idéalement), requéraient un autre mode de figuration de l'Unité et de la Concorde, finalement assez proche de celui qui travaille les symboles sigillaires de la ville* [69].

69. D. Donadieu-Rigaut, « Les ordres religieux… », art. cit., p. 117.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Cette conception « égalitaire » connut une formalisation explicite dans plusieurs textes contemporains de l'éclosion des images de la Miséricorde. La discussion menée au sein des assemblées des évêques autour du statut et du rôle des principales instances de représentation ecclésiastique, les conciles, fut le terrain d'élaboration privilégié de cette organisation[70]. Le théologien Juan de Segovia (1395-1458), l'un des plus ardents défenseurs de la supériorité du concile sur le pape lors du concile de Bâle, donna un nom particulier à ce mode paritaire : *repraesentatio identitatis*[71]. Sous cette formule se dessine une conception de la représentation radicalement différente des acceptions modernes du terme. Sont présentés dans les sceaux cisterciens des corps sociaux où chaque partie occupe une place égale et équivalente : la forme circulaire s'oppose ainsi à toute mise en scène pyramidale ou hiérarchique. Il s'agit d'une façon bien particulière – et dépaysante – de concevoir la relation de l'individu au collectif dont il fait partie : la représentation identitaire repose sur le principe de la *pars pro toto*, la partie pour signifier le tout, dont l'objectif formel est de « réunir tous les individus concernés – et approuvés – dans une unité capable d'agir et dotée d'une compétence de décision qui s'impose à tous »[72]. Or, ce débat, crucial, connut une nouvelle intensification au XVI^e^ siècle dans le contexte opposant catholiques et réformés. Inspiré par l'organisation presbytérale et synodale des Églises réformées, le juriste et philosophe politique calviniste Johannes Althusius (1557-1638) soutient que les conciles ne sont pas les lieux de représentation d'une élite épiscopale, mais plutôt des assemblées générales (le mot « représentation », tout comme le mot « *ecclesia* », signifiant assemblée). Althusius oppose donc la représentation « tutélaire », appuyée sur le mandat et l'expression d'un pouvoir (celle des systèmes monarchiques défendue par Jean Bodin, par exemple), à la *repraesentatio identitatis*, conçue comme

70. Sur les formes de représentation politique tout au long du Moyen Âge, quelques travaux importants ont paru au cours des dernières années : François Foronda (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval, XIII^e^-XV^e^ siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, en particulier l'essai de Massimo Della Misericordia, « Como se tutta questa universitade parlasse. La rappresentanza politica delle comunità nello stato di Milano (XV secolo) », p. 117-170 ; Paulin Ismard et Émilie Rosenblieh, « Instituer la communauté », *Hypothèses*, 9-1, 2006, p. 105-116 ; Michel Hébert, *La voix du peuple. Une histoire des assemblées au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018 ; Mario Damen, Jelle Haemers et Alastair J. Mann (dir.), *Political Representation: Communities, Ideas and Institutions in Europe (c. 1200-c. 1690)*, Leyde, Brill, 2018. Voir en outre Joaquim Albareda et Manuel Herrero Sánchez (dir.), *Political Representation in the Ancien Régime*, New York, Routledge, 2019 ; François Otchakovsky-Laurens et Laure Verdon (dir.), *La voix des assemblées. Quelle démocratie urbaine au travers des registres de délibérations ? Méditerranée-Europe, XIII-XVIII^e^ siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2021, ainsi que Samuel Hayat, Corinne Pénant et Yves Sintomer (dir.), *La représentation avant le gouvernement représentatif*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

71. Je renvoie à la recherche, fondamentale, de Hasso Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, trad. par C. Tommasi, Milan, Giuffré, [1974] 2007. Demeure incontournable Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970.

72. H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione*, *op. cit.*, p. 450 ; voir aussi Alessandro Mulieri, « Hasso Hofmann and the Polysemy of Representation », *Redescriptions*, 19-2, 2016, p. 127-145.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

un service rendu à la collectivité[73]. Le gouvernement agit donc non en vertu d'un droit inné, mais d'un pouvoir conféré – par ailleurs de manière limitée – et il l'exerce non pas *ratione proprietatis et dominii* (« au titre de la propriété et de la domination »), mais seulement *ratione usus et administrationis* (« au titre de l'usage et de l'administration »)[74]. Lorsqu'il évoque les représentants des corporations, Althusius parle ainsi de *totum populum repraesentant* (« ceux qui représentent le peuple tout entier »), de *gerentes et representantes totius populi* (« ceux qui administrent et représentent l'ensemble du peuple »). Usages et gestion : des termes qui renvoient à la caducité de modes de représentation qui sont destinés à circuler parmi les membres du corps social plutôt qu'à se constituer en patrimoines personnels et durables.

Il me semble légitime d'émettre l'hypothèse que l'une des raisons de l'emprise de cette conception sur tant de confréries de laïques et d'associations de marchands et d'artisans réside dans la résonance qu'elle pouvait trouver avec une expérience sociale largement partagée, à savoir celle de la succession à l'intérieur des familles. Dans les sociétés de l'époque moderne (en Europe et au-delà), où la famille tend à s'identifier à ses biens, ces derniers occupent une place centrale dans les mécanismes de transmission. Ils en constituent le noyau stable, tandis que les individus appelés à succéder gravitent autour d'eux, comme des éléments relativement interchangeables[75]. Ainsi, le fils peut être le représentant du père ; les frères peuvent se substituer l'un à l'autre dans la succession et ainsi de suite. Souvent, comme le note Hasso Hofmann, « la ressemblance physique entre membres d'une même famille est portée en soutien de cette interchangeabilité »[76]. En somme, les individus sont appelés à occuper, de manière transitoire, des *places*, liées aux biens du groupe familial, dont ils sont moins les propriétaires définitifs que les usufruitiers ou les gardiens. Représenter signifie *personam alicuis gerere* (« agir au nom de quelqu'un ») et *personam alicuius sostenere* (« porter la personne de quelqu'un »). Cette même logique d'interchangeabilité et de représentation charpente la signification attribuée au terme « identité ». Dans les sociétés de l'époque moderne, « identifier » un individu signifiait « le rendre identique à… », autrement dit l'inscrire dans une chaîne généalogique ou familiale, le « contextualiser ». L'inverse, en somme, de l'acception contemporaine, qui fait de l'identification un processus de distinction et d'isolement – c'est-à-dire, en définitive, de décontextualisation[77].

73. Barbara Stollberg-Rilinger, *Vormünder des Volkes? Konzepte landständischer Repräsentation in der Spätphase des Alten Reiches*, Berlin, Duncker & Humblot, [1994] 1999.
74. H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione*, *op. cit.*, p. 451.
75. Je renvoie ici aux travaux, très importants, de Bernard Derouet, et en particulier « Territoire et parenté. Pour une mise en perspective de la communauté rurale et des formes de reproduction familiale », *Annales HSS*, 50-3, 1995, p. 645-686 ; *id.*, « Parenté et marché foncier à l'époque moderne : une réinterprétation », *Annales HSS*, 56-2, 2001, p. 337-368.
76. H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione*, *op. cit.*, p. 118.
77. Alessandro Buono, « Le procedure di identificazione come procedure di contestualizzazione. Persone e cose nelle cause per eredità vacanti (Stato di Milano, secc. xvi-xviii) », *in* L. Antonielli (dir.), *Procedure, metodi, strumenti per l'identificazione delle persone e per il controllo del territorio*, Rome, Rubbettino, 2014, p. 35-66.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 8 – Auteur inconnu, *Trinità triandica*, XVI^e^ siècle (détail)



Source : Ghiffa, Sacro Monte (province de Verbano-Cusio-Ossola). Photographie : Stefano Bistolfi, 2004. Wikimedia Commons (Domaine public).

Cette conception de la représentation est donc « réelle », au sens où elle implique toujours une présence ; elle se situe ainsi à l'opposé de la représentation par mandat ou de l'acception théologique du terme, qui fait de la représentation un synonyme d'absence[78]. Par ailleurs, souligne H. Hofmann, les rapports entre les différentes conceptions de la représentation – la représentation par mandat et la *representatio identitatis* – demeurent complexes et ne sauraient être inscrits dans une simple ligne évolutive : « par exemple, la conception contemporaine se rattache beaucoup plus à l'ancien usage théologico-philosophique du rapport entre archétype et image qu'à la conception corporative de la représentation[79] ».

Cette manière de concevoir la représentation trouve manifestement une expression dans les images des figures rassemblées sous le manteau de la Vierge. Leur taille, uniforme, empêche qu'aucune ne se détache véritablement des autres et

78. Carlo Ginzburg, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales ESC*, 46-6, 1991, p. 1219-1234.
79. H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione*, *op. cit.*, p. 122.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

produit un effet d'interchangeabilité à l'intérieur du groupe. Nous l'avons vu, cette logique se retrouve également dans certaines assemblées politiques territoriales, inspirées par ces idéaux collégiaux. Ce n'est sans doute pas un hasard si les représentations de La Trinité, symbole des confréries du Saint-Esprit, prirent souvent, dans une grande partie de l'Europe occidentale, une forme triadique anthropomorphe où les trois figures du Père, du Fils et du Saint-Esprit ont littéralement le même visage reproduit trois fois (fig. 8), comme une multiplication des identités dans l'unité[80].

Ces images, comme celle des Miséricordes, « représentent le peuple tout entier » (*totum populum repraesentant*), selon la formule de J. Althusius à propos des corporations et conformément aux principes de la *representatio identitatis*. Le langage de la Charité constituait ainsi le vernaculaire de cette anthropologie politique largement pratiquée[81]. C'est bien elle qui prend forme sous le manteau : une communauté d'individus « interchangeables », liés par le feu de l'amour, et qui constitue un mode spécifique de gouvernement social et territorial[82].

80. A. Torre, *Il consumo di devozioni*, *op. cit.*, p. 81-123 ; *id.*, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Rome, Donzelli Editore, 2011, p. 51-71 ; François Bœspflug, « La Trinité de Dieu : essai de cartographie icono-conceptuelle », *Les études philosophiques*, 133-2, 2020, p. 157-170. Par ailleurs, les relations entre les représentations de Marie et celles de La Trinité ont pu être très étroites : K. T. Brown, *Mary of Mercy…*, *op. cit.*, p. 41, écrit : « Il arrivait parfois, dans la théologie médiévale, que l'on considère Marie comme incarnant La Trinité dans son intégralité. Ces idées complexes, qui n'étaient pas largement acceptées et pouvaient même être considérées comme hérétiques, ont parfois trouvé leur expression dans les arts visuels, dans le but de donner une forme à un concept théologique complexe. » Elle fait référence à une sculpture prussienne en bois représentant une Madone inscrite dans un triptyque (1390), reproduite dans J.-C. Schmitt, *Les images médiévales*, *op. cit.* Voir, en outre, Vitor Serrão, « Iconografia da Mater Omnium na arte portuguesa : do culto do Espírito Santo ao de 'Nossa Senhora da Misericórdia' (séculos xvi-xviii) », *in* N. Marinho Ferreira-Alves (dir.), *A Misericórdia de Vila Real e as misericórdias no Mundo de expressão Portuguesa*, Porto, Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2011, p. 635-652 ; J. de Oliveira Caetano, « Sob o Manto Protector », art. cit., p. 14-51.

81. L'acception du terme « Charité », devenue pour nous exotique, a longtemps coexisté avec l'idée de bienveillance, sans jamais se confondre avec elle. Ses représentations iconographiques puisèrent, pendant une grande partie des époques médiévale et moderne, à des modèles différents : celui d'une femme offrant son sein à des *putti* affamés (ou alors, d'après la *Carità romana*, celui de la jeune fille Péro allaitant son père incarcéré et mourant), d'une part et les images de la flamme et de la *cornucopia*, symboles de *l'amor Dei*, conçu comme la racine et la condition de l'*amor proximi*, d'autre part (comme l'illustre *La Carità* de Giotto, de 1306, de la Chapelle des Scrovegni à Padoue). Voir en particulier, Louise Marshall, « Confraternity and Community: Mobilizing the Sacred in Times of Plague », *in* B. Wisch et D. Cole Ahl (dir.), *Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy*, *op. cit.*, p. 20-45, ici p. 23. Parfois, le même artiste adopte les deux modèles en répondant à des commandes différentes, comme ce fut le cas aussi bien de Tino di Camaino que de Titian, témoignages du caractère polysémique du terme (Robert Freyhan, « The Evolution of the Caritas Figures in the Thirteenth and Fourteenth Centuries », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11-1, 1948, p. 68-86 ; David Konstan, *Pity Transformed*, Londres, Duckworth, 2001).

82. Cette vision « politique » des figures rassemblées sous le manteau est bien différente des interprétations qui ont plutôt souligné la matrice ecclésiale de ces images ; ces gens

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Miséricorde, justice, *aequitas*

Revenons à la définition que la *Summa* proposait de la Miséricorde et de la Charité. La Miséricorde, vertu suprême du puissant (« celui qui n'a rien au-dessus de lui, mais tout au-dessous de lui »), permet de suppléer aux carences des inférieurs ; la Charité, en revanche, est la vertu qui, à travers l'amour de Dieu, unit « celui qui a quelqu'un au-dessus de lui » à ses prochains, à ses voisins[83]. La Vierge au manteau ne représente donc pas seulement une relation de protection entre l'autorité et son peuple ; elle met en scène tout un système de relations politiques : vertical, dans les mécanismes de gouvernement et de redistribution ; horizontal, dans l'organisation de la vie sociale. Miséricorde et Charité – attributs de figures sociales distinctes – coexistent ainsi dans une même scène.

Cette cohabitation rappelle d'autres images qui ont fortement retenu l'attention des historiennes et des historiens. Je pense notamment à la célèbre fresque de l'*Allégorie et effets du Bon et du Mauvais Gouvernement* d'Ambrogio Lorenzetti à Sienne, à l'origine de lectures fines et d'analyses du système politique qu'elle est censée représenter[84]. À travers les figures de la justice commutative – qui régit l'échange et le contrat – et de la justice distributive – qui règle la distribution des richesses et des honneurs selon le mérite –, le *Bon Gouvernement* met en scène une forme de double relation : celle de l'autorité distribuant mérites et punitions,

seraient, en fait, une représentation de l'ensemble des fidèles, de la communauté chrétienne tout entière, unie à travers le lien de fraternité généralisée que la *caritas*, l'amour partagé de Dieu (et pour Dieu), est en mesure de créer. En ce sens, dans un livre important Jérôme Baschet a inscrit la Vierge de la Miséricorde dans un vaste réseau iconographique qui comprend la représentation paradisiaque d'Abraham, portant en son sein la communauté des élus (*Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000). L'interprétation que j'ai proposée dans ces pages s'appuie, au contraire, sur le constat (qui a surgi tout au long de la recherche, dans chacune de ses différentes phases) de la commixtion constante des idiomes religieux et politiques dans ces sociétés de l'époque médiévale et moderne ; de la contamination réciproque de ces deux sphères et des emprunts qui caractérisent la communication ecclésiale et politique ; de l'impossibilité, en somme, de délimiter chacun de ces terrains. Commixtions, communication, emprunts se combinent et s'organisent produisant des configurations datables, situables, historiques : l'image de la Vierge de la Miséricorde est un bon exemple, me semble-t-il, d'une telle configuration.

83. *Summa Theol.*, IIa, IIae, q. XXX, a. 4.

84. À commencer par l'étude inaugurale de Nicolai Rubinstein, « Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1958, p. 179-207, suivi par Quentin Skinner, *L'artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, trad. par R. Christin, Paris, Raisons d'agir, 2003 (paru d'abord, sous la forme de deux articles, dans *Visions of Politics*, vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002) ; Patrick Boucheron, « 'Tourner les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici'. La fresque du *Bon Gouvernement* d'Ambrogio Lorenzetti », *Annales HSS*, 60-6, 2005, p. 1137-1199 ; *id.*, *Conjurer la peur. Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Éd. du Seuil, 2013 ; Gabriella Piccinni, *Operazione Buon Governo. Un laboratorio di comunicazione politica nell'Italia del Trecento*, Turin, Einaudi, 2022.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

et celle des individus affairés dans leurs transactions mutuelles. Au-delà des débats sur les traditions intellectuelles auxquelles Lorenzetti se rattacherait – aristotélicienne et thomiste ou plus directement cicéronienne –, la plupart des interprétations ont vu dans la cohabitation des deux justices une représentation de leur nécessaire complémentarité au regard du bon gouvernement. Cette complémentarité prenait ainsi la forme d'une soumission, d'une subordination des individus à l'autorité politique, condition au développement pacifique de la vie sociale[85].

Il me semble que les images de la Miséricorde, qui mettent elles aussi en scène une forme de complémentarité entre autorité et vie sociale, permettent d'aller plus loin que cette lecture. Encore faut-il les réinscrire dans le contexte où la Miséricorde, avec l'ensemble des gestes, des objets et des éléments qu'elle implique, est le plus souvent évoquée, invoquée et pratiquée : celui des suppliques, dont je suis partie. En d'autres termes, ce n'est ni le seul contexte iconographique, ni le seul contexte doctrinal, ni même le seul contexte discursif qui permettent d'expliquer le rapprochement entre Miséricorde et Charité, mais bien les modalités concrètes de l'exercice du gouvernement que les suppliques donnent à voir.

Le détour que nous venons d'effectuer par la justice distributive et la justice commutative est utile, car il conduit à interroger les liens entre Miséricorde et Justice, deux notions que l'on retrouve souvent rapprochées, voire assimilées dans plusieurs recherches historiques. Pourtant, leurs relations sont loin d'être linéaires. Les retracer constitue une opération complexe, à laquelle s'est récemment attaché Lorenzo Maniscalco du point de vue de la doctrine[86], dont l'analyse prend pour cadre la rencontre entre les catégories du droit civil et celles du droit canonique, qui a fait l'objet de réflexions importantes au cours des dernières décennies[87]. Il propose donc d'analyser l'opposition *aequitas/rigor* et celle que les canonistes avaient héritée de la tradition biblique et chrétienne, *misericordia/rigor*. D'après L. Maniscalco, ce n'est qu'à partir du XII^e^ siècle, au moment de la renaissance du droit romain, que la notion d'*aequitas* acquiert une place centrale dans les textes de l'école des commentateurs du *Corpus iuris civilis* et des canonistes. Un nombre croissant de *Summae* opposent

85. Hanneke VAN ASPEREN, « The Virgin and the Virtues: Charity in Ambrogio Lorenzetti's Representation of Good Governement », *Artibus et Historiae*, 73, 2016, p. 55-70 ; voir également Rosa Maria DESSÌ, « L'invention du 'Bon Gouvernement'. Pour une histoire des anachronismes dans les fresques d'Ambrogio Lorenzetti (XIV^e^-XX^e^ siècle) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 165-2, 2007, p. 453-504.

86. Lorenzo MANISCALCO, *Equity in Early Modern Legal Scholarship*, Leyde, Brill, 2020 ; voir, en outre, Théodore KOEHLER, « Le vocabulaire *Misericordia*, *misericors*, *misereri* chez Saint Thomas d'Aquin », *Divinitas. Pontificiae academiae theolodicae romanae commentarii*, 25-1, 1981, p. 34-42 ; Helena EDGREN, *Mercy and Justice, Miracles of the Virgin Mary in Finnish Medieval Wall-Paintings,* Helsinki, Torsten Edgren, 1993 ; David DOLINKO, « Some Naïve Thoughts about Justice and Mercy », *Ohio State Journal of Criminal Law*, 4-2, 2007, p. 349-360.

87. Notamment à partir des travaux d'Ennio CORTESE, *La norma giuridica*, Milan, Giuffré, 2 vol., 1964, et, plus récemment, les recherches d'Emanuele Conte, dont, en particulier, *Servi medievali. Dinamiche del diritto comune*, Rome, Viella, 1996.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

alors l'*aequitas* au *ius scriptum*, en soulignant la tension entre *aequitas* et *rigor*. De la sorte, au cours du siècle suivant, plusieurs glossateurs – dont Étienne de Tournai (1128-1203), Johannes von Wildeshausen (Johannes Teutonicus, v. 1180-1252), Barthélémy de Brescia (v. 1174-1258), Bernard de Parme (m. 1266) et Guy de Baysio (v. 1250-1313) – en viennent progressivement à identifier l'idée de *misericordia*, pensée comme *commiseratio* (action d'exciter la pitié), à l'*aequitas*[88]. La glose de Johannes von Wildeshausen au *Decretum Gratiani*, en particulier, établit explicitement la relation entre les deux termes : elle affirme, en prenant appui sur les prescriptions de la *lex Placuit* (C. 3.1.8), que la Miséricorde doit atténuer le *rigor* de la loi et que le juge « doit préférer la Miséricorde à la rigueur » (*potius debet iudex sequi misericordiam quam rigore*)[89].

Cette définition de l'*aequitas* comme assouplissement de la loi – « l'équité atténue la rigueur ; c'est pourquoi l'équité est entendue comme un assouplissement du droit » (*aequitas rigorem mitigat. Unde aequitas intelligitur iuris relaxatio*) – ne va pas sans poser des problèmes de qualification. Une forme de « stabilisation » doctrinale semble néanmoins se dessiner autour des écrits de Henri de Suse (dit « Hostiensis », v. 1200-1271), qui réinscrit l'*aequitas* à l'intérieur du droit (et non pas à ses marges) et affirme que la « rigueur n'est pas le droit, mais l'excès de sévérité du droit » (*rigor non est ius, sed est iuris excessus in austeritate*). De là découle une définition de l'*aequitas* promise à une fortune durable chez les canonistes : elle est une *iustitia dulcore misericordiae temperata*, « une justice tempérée par la douceur de la Miséricorde ».

La Miséricorde rencontre à la fois la clémence et l'*aequitas*[90], dans une acception commune d'assouplissement de la loi[91], qui deviennent le second des « deux pieds de Dieu »[92] (le premier étant la justice). Cette rencontre sert à nourrir l'opposition entre *regula/rigor* et *exceptio/aequitas*, un point central dans la compétition entre droit civil et droit canon, comme l'a démontré Ennio Cortese. Initialement formulée pour penser les rapports entre le *ius vetus* romain et le *ius novum* médiéval, cette opposition fut reprise par les canonistes et réinscrite

88. Étienne de Tournai, l'un des élèves de Bulgarus, est généralement considéré comme le premier canoniste à avoir associé *misericordia* et *aequitas*. L. Maniscalco, *Equity*…, *op. cit.*, p. 23.

89. *Ibid.*

90. Peter Landau, « 'Aequitas' in the 'Corpus Iuris Canonici' », *Syracuse Journal of International Law and Commerce*, 20, 1994, p. 95-104, cité par L. Maniscalco, *Equity*…, *op. cit.*, p. 28 : « Le droit canon […] proposait une définition de l'*aequitas scripta* différente de celle proposée par les auteurs du droit romain. L'association de *l'aequitas* avec le concept canonique de *misericordia* était soutenue par la tradition dominante parmi les canonistes. »

91. Cette rencontre est manifeste dans les représentations de la Madone des flèches, protégeant, sous son manteau, des personnages menacés par les foudres envoyées par Dieu. Cette image, d'après P. Perdrizet, est surtout répandue dans l'aire allemande (P. Perdrizet, *La Vierge*…, *op. cit.*, p. 107 *sq.*) ; on la trouve également présente dans la péninsule italienne : Tommaso Castaldi, *La Madonna della Misericordia. L'iconografia della Madonna della Misericordia e della Madonna delle frecce nell'arte di Bologna e della Romagna nel Tre e Quattrocento*, Imola/Bologne, La Mandragora, 2011.

92. Bernard de Clairvaux, cité en préface de C. Oakes, *Ora Pro Nobis*, *op. cit.*, p. ix.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

dans ce nouveau cadre. Le droit civil, présenté comme l'expression du vieux monde romain, fut identifié au *rigor* et à la *regula*, tandis que le droit canonique devint l'*aequitas* par excellence[93]. Cette construction finit par refléter un contraste idéal entre la civilisation latine classique et la civilisation du Moyen Âge. Une fois encore, des problèmes de juridiction entre systèmes juridiques différents contribuent à façonner et à transformer des significations, des concepts et des relations, en produisant de nouvelles configurations institutionnelles.

En effet, la rencontre entre Miséricorde et *aequitas* s'effectue à mi-chemin entre les deux acceptions, ce qui change profondément la signification de chacune d'entre elles. La première est identifiée à la clémence et, comme dans le cas de son assimilation aux œuvres, perd largement ses connotations politiques et contractuelles[94]. Quant à l'*aequitas*, elle connaît une transformation radicale de son sens

93. E. Cortese, *La norma giuridica*, *op. cit.*, p. 340, qui renvoie aussi à Francesco Calasso, « Il diritto comune come fatto spirituale », *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 85,1948, p. 315-352, ici p. 344 *sq.*, désormais dans *id.*, *Introduzione al diritto comune*, Milan, Giuffré, 1951, p. 171 *sq.* ; *id.*, *Medio Evo del diritto*, vol. 1, *Le fonti*, Milan, Giuffré, 1954, p. 483. Voir encore Ennio Cortese, « Equité et justice, la dynamique bipolaire du droit au Moyen Âge », *in* B. d'Alteroche *et al.* (dir.), *Mélanges en l'honneur d'Anne Lefebvre-Teillard*, Paris, Éd. Panthéon-Assas, 2009, p. 299-313.

94. Un exemple me paraît particulièrement révélateur des effets de cette assimilation hâtive et des pertes de sens qu'elle a entraînées : la traduction, dans la plupart des langues européennes, de la *mercy* shakespearienne par le terme « clémence ». Dans *Le Marchand de Venise*, la *mercy* que Portia oppose à Shylock relève d'un raisonnement sur la mesure, les modalités d'évaluation, les correspondances, autant d'éléments qu'elle ne fait que mettre dans la balance du jugement. La traduction de *mercy* par le mot « clémence » efface exactement tout ce qui nourrit le jugement de Portia et que nous avons vu inscrit dans la Miséricorde et dans la protection spéciale qu'elle assure à des protégés. Impossible, en ce sens, de ne pas relever l'extraordinaire assonance (me semble-t-il) entre la définition que Portia donne de la *mercy* et celle que Balde donne de la juridiction. D'après ce dernier, la juridiction « est sur le territoire comme un brouillard sur un marais qui l'engendre par la puissance active du soleil » (Baldus, *In feudorum usus commentaria*, ad II, F. 53 [§ 11 ss.], *De allodiis*, § *Ad hoc*, n. 7 : *Imaginetis etiam quod iurisdictio sit super territorium, sicut nebula super paludem quae generatur per activam potentiam solis*) ; la *mercy*, explique Portia à Shylock, « tombe du ciel, comme une pluie douce, sur le lieu qu'elle domine ; double bienfaisance, elle fait du bien à celui qui donne et à celui qui reçoit ». Les éléments dont nous disposons concernant la culture juridique de Shakespeare nous poussent à penser que la traduction de *mercy* par « clémence » est loin d'être fidèle aux intentions de l'auteur du *Marchand de Venise*. Voir, en particulier, Paul Raffield et Gary Watt (dir.), *Shakespeare and the Law*, Portland, Hart Pub., 2008 ; Andrew Zurcher, *Shakespeare and Law*, Londres, Methuen Drama, 2010 ; Kenji Yoshino, *"A Thousand More Times": What Shakespeare's Plays Teach Us About Justice*, New York, Ecco, 2011 ; Rebecca Lemon, « Law », *in* A. F. Kinney (dir.), *The Oxford Handbook of Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 554-570 ; Bradin Cormack, Martha C. Nussbaum et Richard Strier (dir.), *Shakespeare and the Law: A Conversation Among Disciplines and Professions*, Chicago, The Chicago University Press, 2013 ; Bradin Cormack, *A Power to Do Justice: Jurisdiction, English Literature, and the Rise of Common Law, 1509-1625*, Chicago, The Chicago University Press, 2008 ; Quentin Skinner, « Shakespeare and the Legal World », *Counsel Magazine*, juin 2016, p. 29-31 ; Virginia Lee Strain, « Shakespeare's Living Law: Theatrical, Lyrical, and Legal Practice », *Literature Compass*, 12-6, 2015, p. 249-261.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

original, au point que la nouvelle figure qui se présente ainsi n'a quasiment « aucun équivalent dans le droit romain », d'après les spécialistes[95]. Dario Mantovani invite ainsi à se défaire des acceptions médiévales et modernes si l'on souhaite comprendre les fondements et le fonctionnement de l'*aequitas romana*. Le caractère spécifique de cette *aequitas* n'est pas la clémence ni l'assouplissement de la loi, ni l'attention bienveillante au cas particulier. L'*aequitas* est plutôt définie par l'égalité et la symétrie ; elle se comprend comme une mesure. En effet :

> *[*A*]*equus *exprime la correspondance entre un objet et un autre. De la sorte, les poids utilisés dans les balances, ou bien les récipients pour des liquides ou bien des marchandises solides sont dénommés* 'aequi *ou iniqui' en fonction de leur rapport avec la quantité pesée ou bien mesurée*[96].

L'*aequitas romana* s'inscrit « dans une véritable anthropologie politique, une vision complexe et un modèle de relations sociales » ; elle est l'expression d'« une idée de coordination des rapports humains »[97]. Pas de clémence donc, mais mesure, calcul, équivalence et rééquilibrage[98].

95. Pio Fedele, « Equità canonica », *in Enciclopedia del diritto*, Milan, Giuffrè, 1966, vol. 15, p. 158-159, *ad vocem* : « without any equivalent in Roman law or any other secular legal system » ; Daniel Letocha (dir.), *Æquitas, Æqualitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen*, Paris, Vrin, 1992.

96. Le point de départ de l'analyse de Dario Mantovani réside dans la mise au jour de formalisations de l'*aequitas* dès l'époque républicaine – soit bien avant les reformulations inspirées par la philosophie grecque. Or, sur cette idée précise de mesure, de symétrie et d'équivalence est progressivement venu se greffer, de manière envahissante, le concept grec d'*epieikeia* qui renvoie à des opérations d'une autre nature. Ce qui caractérise l'*epieikeia* est moins l'égalité que l'adéquation : elle désigne la vertu morale consistant à rechercher l'ajustement de la loi au cas particulier. « Elle doit être exercée par le juge qui examine le cas comme l'aurait fait le législateur – donc sans préférence pour l'une des deux parties –, afin de rétablir l'égalité. » En ce sens, l'*epieikeia* est l'opération préalable à l'exercice de *l'aequitas*, et non son équivalent. Le glissement médiéval – « Epieikeia, *quae apud nos dicitur aequitas* » d'après saint Thomas – contribua profondément à obscurcir cette distinction. Un concept précis de mesure, d'équivalence et de proportion fut ainsi transformé en une notion plus « vague » et lâche, dominée par les idées d'assouplissement, de compassion et de bienveillance. Voir Dario Mantovani, « L'*Aequitas* romana : una nozione in cerca di equilibrio », *in* D. Mantovani et S. Veca (dir.), *Quante equità ?*, Milan, Istituto Lombardo/Accademia di Scienze e Lettere, 2017, p. 15-60, ici p. 21.

97. *Ibid.*, p. 60.

98. Cette acception de l'*aequitas*, issue du droit romain, est, d'après Quentin Skinner, celle que l'on trouve représentée dans le *Bon Gouvernement* de Lorenzetti, personnifiée en particulier dans la Concordia. Le rabot qu'elle tient entre ses mains s'oppose à la scie portée par la Discorde et représente ce travail de compensation, d'égalisation des conditions que nous venons de décrire, auquel elle a manifestement soumis les conseillers, tous de même taille : Q. Skinner, *L'artiste en philosophe politique*, *op. cit.*, p. 79.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Miséricorde *et* Charité

Nous retrouvons ainsi le vocabulaire adéquat pour définir la Miséricorde, une fois dégagée du lest de la bienfaisance et de l'assistance aux pauvres d'abord, puis de l'acception, vague et lâche, de « clémence ». Nous pouvons désormais reconnaître dans la mesure, la « correspondance entre un objet et un autre », et dans le rééquilibrage l'opération attendue par les acteurs et actrices qui s'adressent à l'autorité. Ce que délivre cette dernière porte précisément le nom de « Miséricorde ». Les « pauvres », c'est-à-dire tous ceux et celles qui ont « peu », qui se trouvent « en manque de quelque chose » – les « misérables » au premier chef –, s'adressent aux « puissants » en demandant non pas clémence ou pitié, mais un travail, complexe, de compensation, de rééquilibrage et d'égalisation.

Quiconque a travaillé sur les suppliques en lisant et transcrivant des centaines, voire des milliers de requêtes portant sur des situations et des cas variés (c'est l'expérience que j'ai faite), reconnaît immédiatement ce travail de « compensation » attendu des autorités et – idéalement – accordé par elles. En ce sens, les demandes formulées dans les suppliques ordinaires se distinguent des demandes de grâce. Comme on le sait bien désormais, dans l'immense majorité des cas, les suppliques ne visent en effet ni des absolutions ni l'abolition des normes[99]. Ce qui est demandé est bien *la reconnaissance d'un manque*, de la défaillance momentanée de la personne qui a « peu », de ce défaut qui empêche au sujet fidèle et digne de confiance (et à lui seul) de remplir les conditions pour prendre part aux échanges sociaux ordinaires. Et de cette reconnaissance doit suivre une intervention de l'autorité destinée à rééquilibrer une situation le nécessitant (souvent simplement en accordant du *temps*, ressource précieuse entre toutes dans un très grand nombre de cas), afin de la rendre de nouveau égale aux autres et de la réinscrire dans le cercle, fondamentalement égalitaire, de la Charité. C'est en ce sens que l'*epieikeia* prend en considération les cas particuliers : non pour introduire un simple assouplissement dans l'application de la loi, qui procéderait de la clémence, mais pour « traiter » chaque situation qui rendrait possible le retour d'une personne « minorée » à des relations d'échange égalitaires. En somme, la Miséricorde est au service de cette égalité relationnelle qui porte le nom de Charité[100].

L'image de la Vierge au manteau donne forme à cette interdépendance entre l'autorité et son peuple, entre l'autorité et ses protégés. Par son action de compensation et de rééquilibrage, la Miséricorde contribue à la construction et au maintien de la société d'égaux qu'est la Charité ; inversement, la Charité voit reconnues et célébrées

99. Pour des considérations analogues, voir Gwilym Dodd, *Justice and Grace: Private Petitioning and the English Parliament in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 323.

100. H. van Asperen note que « Lorenzetti a peint une allégorie dans laquelle la charité est représentée comme la force qui pousse les gens à œuvrer pour le bien commun », sans pour autant remarquer le travail d'équivalence qui est demandé aux autorités (H. van Asperen, « The Virgin and the Virtues », art. cit., p. 57).

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

ses formes spécifiques, identitaires et autonomes, d'organisation et de représentation politique. La Vierge au manteau est précisément la représentation de cette interdépendance qui lie Miséricorde et Charité, pouvoir et société – un *pacte* affiché sur les murs des églises, dans les rues des villes, dans les salles des palais publics ou encore dans les tableaux commandités par les confréries et les corporations de métier.

Après la Miséricorde

Le grand essor des images de la Vierge au manteau en Europe occidentale – et tout particulièrement en Italie – connut un reflux à partir de la première moitié du XVI^e^ siècle. Ces représentations résistèrent mal à une série d'événements qui caractérisèrent cette période charnière. Du point de vue théologique, une première délégitimation vint, de manière assez prévisible, du camp réformé : dans un sermon daté de 1537, Martin Luther condamnait explicitement les représentations de la Miséricorde, « en témoignant, ce faisant, de la prolifération de ces images en Europe encore au milieu du XVI^e^ siècle[101] ». En outre, si la célèbre session XXV du Concile de Trente, en 1563, réaffirmait qu'« on doit avoir et garder, surtout dans les églises, les images du Christ, de la Vierge Marie Mère de Dieu et des autres saints », elle précisait néanmoins que l'honneur et la vénération leur étaient dus « non pas parce que l'on croit qu'il y a en elles quelque divinité ou quelque vertu justifiant leur culte, ou parce qu'on doit leur demander quelque chose ou mettre sa confiance dans des images, comme le faisaient autrefois les païens qui plaçaient leur espérance dans des idoles [Ps. 135, 15-17], mais parce que […] à travers les images que nous baisons, devant lesquelles nous nous découvrons et nous prosternons, c'est le Christ que nous adorons et les saints, dont elles portent la ressemblance »[102]. La Vierge au manteau suscita précisément des réserves à cause de son succès et de son caractère central[103]. D'après Lawrence S. Cunningham,

101. K. T. Brown, *Mary of Mercy*…, *op. cit.*, p. 176 ; pour le sermon, voir Gabriel Llompart, « El tema medieval de la Virgen de manto en el siglo de las reformas », *Studia Lulliana*, 6-3, 1962, p. 299-310, ici p. 306-309 ; Marc Lienhard, « Luther et les images », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 97-3, 2017 p. 349-360, ici p. 351 : « Dans son célèbre *Commentaire sur le Magnificat* de 1521, Luther critique 'les maîtres qui peignent et représentent la bienheureuse Vierge de telle manière qu'on ne voit en elle rien de méprisé mais uniquement des choses grandes et élevées'. »

102. Je remercie Giuliano Milani, qui m'a mise sur la piste des décrets du concile : Concile de Trente, Session XXV, « Della invocazione, della venerazione e delle reliquie dei santi e delle sacre immagini » : « le immagini di Cristo, della Vergine madre di Dio e degli altri santi devono essere tenute e conservate nelle chiese ; ad esse si deve attribuire il dovuto onore e la venerazione : non certo perché si crede che vi sia in esse una qualche divinità o virtù, […] o perché si debba chiedere ad esse qualche cosa, o riporre fiducia nelle immagini, come un tempo facevano i pagani […] ma perché […] [a]traverso le immagini […] noi adoriamo Cristo e veneriamo i santi, di cui esse mostrano la somiglianza ». Sur cette session en particulier, voir Pierre-Antoine Fabre, *Décréter l'image ? La XXV^e^ Session du Concile de Trente*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

103. Efrat El-Hanany, « Beating the Devil: Images of the Madonna del Soccorso in Italian Renaissance Art », thèse de doctorat, Indiana University, 2006, p. 69.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

la Miséricorde fut directement visée par les clauses du Concile, qui s'employaient à prescrire tout abus dans les représentations sacrées[104]. Katherine T. Brown, dans le prolongement de nombreux travaux déjà mentionnés, relie quant à elle le déclin progressif du motif de la Vierge de la Miséricorde à la suppression de plusieurs confréries dans l'Italie centrale (notamment à Florence à partir du XVI^e siècle), ainsi qu'à leur progressive absorption par des institutions centrales, processus qui culmina au XVIII^e siècle[105].

On ne peut que partager, en partie tout du moins, ce diagnostic qui met l'accent sur le recul des corps sociaux et leur moindre visibilité dans l'espace urbain. Cependant, l'analyse menée jusqu'ici invite à aller plus loin et à interroger, encore une fois, les images elles-mêmes pour ce qu'elles révèlent de cette transformation. Le déclin de la Vierge au manteau tient moins à celui des confréries qu'aux vicissitudes de la « représentation identitaire » mise en scène et célébrée sous le manteau de Marie, qui s'efface progressivement dans les images plus tardives. Une « autre manière » s'affirme, qui transforme profondément le sens de la configuration entre Miséricorde et Charité que nous avons tenté de reconstituer.

L'exemple flagrant de ce changement a lieu à Arezzo, en 1575. Lorsque la confrérie la plus riche et importante de la ville – en l'occurrence la « Pia Confraternita dei Laici di S. Maria della Misericordia » – décide d'investir dans la commande d'une œuvre pour décorer sa chapelle, l'accord est d'abord pris avec le peintre Rosso Fiorentino pour la réalisation d'« un tableau […] avec une femme qui tient un peuple sous son manteau[106] ». Après l'abandon du projet par Fiorentino, les confrères se tournent vers l'un des artistes italiens les plus prestigieux de l'époque, Federico Barocci, réputé pour appliquer les nouvelles prescriptions du concile de Trente[107]. Sa réponse, datée du 5 novembre 1575, est claire : « Je ne crois pas que le sujet du mystère de la Miséricorde soit approprié pour faire un beau tableau […].

104. Lawrence S. Cunningham, « The Virgin Mary », *in* R. F. Bulman et F. J. Parrella (dir.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, Oxford, Orford University Press, 2006, p. 179-192.

105. K. T. Brown, *Mary of Mercy*…, *op. cit.*, p. 177 ; Konrad Eisenbichler, « The Suppression of Confraternities in Enlightenment Florence », *in* N. Terpstra (dir.), *The Politics of Ritual Kinship*, *op. cit.*, p. 262-278. De façon plus générale, sur ce phénomène, voir les ouvrages de Nicholas Terpstra et notamment *Lay Confraternities and Civic Religion*…, *op. cit.* En ce qui concerne les États de Savoie et le Piémont en particulier, la création des Congrégations de Charité changea de manière radicale le paysage des associations dévotionnelles de laïques. Sur ce thème, voir Sandra Cavallo, *Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and Their Motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

106. Cité dans Luciana Borri Cristelli, « Mater Misericordiae : simbolo congregazionale e immagine devozionale (Arezzo XIV-XVI secolo) », *in* A. M. Maetzke (dir.), *Mater Christi. Altissime testimonianze del culto della Vergine nel territorio aretino*, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 1996, p. 22-25.

107. Andrea Emiliani, *Federico Barocci*, vol. 2, *Urbino, 1535-1612*, Bologne, Nuova Alfa Editoriale, 1985, p. 836 ; Stuart Lingo, « Federico Barocci, History, and the Body of Art », *in* J. M. Locker (dir.), *Art and Reform in the Late Renaissance: After Trent*, New York/Londres, Routledge, 2019 ; Ian Verstegen, *Federico Barocci and the Science of Drawing in Early Modern Italy*, Heidelberg, Heidelberg University Library, 2019.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 9 – Federico Barocci, *Madone du peuple*, 1579



Source : Florence, Galerie des Offices. Web Gallery of Art/Wikimedia Commons (domaine public).

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

D'autres sujets seraient plus adaptés. » Le sujet « plus adapté » fut la *Madone du peuple* (fig. 9), grand tableau aujourd'hui conservé aux Offices, à Florence, qui « décompose » l'iconographie de la Miséricorde et, à travers cette opération, « en sanctionne le déclin »[108].

En effet, chacun des éléments de l'iconographie traditionnelle fut « décomposé », arraché à la configuration relationnelle dans laquelle il était inscrit et resitué dans une scène où « presque rien n'est resté du schéma idéologique médiéval »[109]. Au pied – et non plus sous le manteau – de la Vierge s'étend désormais une humanité bigarrée, composée de femmes du peuple, d'enfants, de mendiants, d'un joueur de vielle à roue et d'estropiés qui occupent les premiers rangs. Les membres de la confrérie sont là, mais à l'arrière-plan, à peine visibles, rassemblés en prière au milieu de la foule[110]. Au second plan à gauche, on observe un indice important pour notre sujet : derrière des barreaux, un prisonnier tend les bras vers un bienfaiteur venu lui apporter du réconfort. Avec le geste de l'aumône, également présent, nous voici ramenés vers cette acception de la Miséricorde *comme œuvre d'assistance*, que nous avons vu progressivement concurrencer la signification politique, juridictionnelle et contractuelle du terme. Les corps sociaux, avec leurs formes spécifiques de représentation, ont laissé leur place au « peuple » ; les gestes juridiques, à travers lesquels un pacte était publiquement réalisé et exhibé, se transforment en actions de bienfaisance. Miséricorde et Charité ne s'articulent plus : elles tendent désormais à se superposer. La *Madone du peuple* n'enregistre pas un nouveau monde ; elle le propose.

Pourtant, des traces plus tardives, et parfois inattendues, montrent à quel point les problèmes pris en charge par la Miséricorde continuent d'occuper une place essentielle durant une grande partie de l'époque moderne. On connaît évidemment le célèbre frontispice du *Léviathan* de Thomas Hobbes, dont il existe deux versions. Dans celle dessinée par Abraham Bosse pour l'exemplaire dédié au roi d'Angleterre Charles II, les petits personnages regardent le lecteur ; dans la version finale retenue par Hobbes, les hommes sont représentés de dos, tournés vers le Léviathan (fig. 10). De nombreuses recherches ont été consacrées à ce frontispice considéré de façon unanime comme la première représentation de la relation entre sujets et souverain mettant en scène une étroite réciprocité et interdépendance[111]. À ma connaissance, seuls deux historiens ont souligné la parenté

108. « Il voler fare il mistero della Misericordia non pare a me sia soggetto troppo a proposito per fare una bella tavola […] vi sariano altre storie piu' a proposito », cité dans L. Borri Cristelli, « Mater Misericordiae », art. cit., p. 25.
109. *Ibid.* Voir, en outre, Alessandro Zuccari, « La Madonna della Misericordia : origini e variazioni di una celebre iconografia mariana », *in* G. Morello et S. Papetti (dir.), *Maria Mater Misericordiae*, *op. cit.*, p. 25-33 ; Laura Fenley, « Confraternal Mercy and Federico Barocci's *Madonna del Popolo*: An Iconographic Study », thèse de doctorat, Texas Christian University, 2007.
110. *Ibid.*, p. 23.
111. Parmi les plus importantes, voir Keith Brown, « The Artist of the *Leviathan* Title-Page », *British Library Journal*, 4-1, 1978, p. 24-36 ; Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002 (en particulier le chapitre 7, « The Title Page of *Leviathan*, Seen in a Curious Perspective », paru d'abord dans *The Seventeenth Century*, 13-2, 1998,

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

Figure 10 – Thomas Hobbes, *Frontispice du Léviathan*, 1651 (détail)



Source : Abraham Bosse, Frontispice de l'édition originale, gravure sur cuivre, Londres, The British Library. Wikimedia Commons (domaine public).

possible entre ces images et les représentations de la Miséricorde, en l'occurrence Horst Bredekamp et, plus récemment, Quentin Skinner, sans toutefois s'attarder sur les significations de cette analogie ou sur une possible filiation entre les deux motifs[112]. C'est plutôt l'analyse très fine de Noel Malcolm qui ouvre des pistes intéressantes, notamment lorsqu'il attire l'attention sur les instruments optiques auxquels Hobbes aurait eu recours pour représenter de manière figurée l'idée, très complexe, selon laquelle le souverain *porte* la personne collective de ses sujets. Ces dispositifs optiques, inventés autour de 1620 et devenus très à la mode au cours

p. 124-155) ; H. Bredekamp, *Strategies visuelles de Thomas Hobbes*, *op. cit.* ; Carlo Ginzburg, « Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui », *MethIS*, 2, 2009, http://popups.ulg.ac.be/2030-1456/index.php?id=277 ; pour une interprétation eschatologique, voir Giorgio Agamben, *Homo Sacer II*, vol. 4, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la 'stasis'*, Paris, Points, 2015.

112. H. Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, *op. cit.* ; Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 99.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

des années 1640, fascinèrent profondément Hobbes[113]. Ils s'inscrivaient dans une longue tradition d'images anamorphiques remontant au XVIe siècle et développée, un siècle plus tard, par des auteurs comme Emanuele Tesauro – juriste turinois et conseiller de Charles-Emmanuel Ier – ou Claude-François Ménestrier à Lyon[114]. Comme le souligne N. Malcolm, une grande partie de ces images avaient pour sujet des princes ou des gouvernants ; cette culture visuelle se trouvait donc directement au service de la représentation du pouvoir. Elle était, en outre, bien connue des ordres religieux – notamment des jésuites et des minimes, passionnés d'ouvrages mathématiques –, sans qu'il soit exclu qu'elle ait également influencé d'autres milieux religieux, y compris les cisterciens[115].

Hobbes s'inscrit donc dans une tradition figurative sophistiquée qui réfléchit au pouvoir de la vision, aux distorsions des phénomènes que celle-ci peut produire (sur le modèle des *Ambassadeurs* de Hans Holbein) et aux réalités politiques que ces jeux d'optique sont capables de faire apparaître. Il met cette culture traditionnelle au service d'un projet ambitieux qui consiste à donner une interprétation nouvelle de la représentation politique, dont les pages précédentes nous permettent – je l'espère – de mesurer toute l'originalité ainsi que le caractère provocateur. Le souverain de Hobbes ne représente pas une somme d'individus, mais une entité composite qui n'existe qu'au moment où elle est représentée. N. Malcolm explique :

> *En d'autres termes, Hobbes dément l'idée d'un processus en deux étapes, dans lequel les personnes se réuniraient d'abord pour former une entité avant de décider de transférer ensuite leur autorité à une instance extérieure. Au contraire, la seule façon pour celle-ci de devenir une personne morale est d'être représentée par le souverain* [116].

Selon les célèbres mots de Hobbes lui-même, « [l]es humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est *l'unité* du représentant, non *l'unité* du représenté qui fait la personne *une*[117] ».

113. N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, *op. cit.* L'auteur cite une lettre dans laquelle l'auteur décrit, avec enthousiasme, cet instrument qui réfracte les images (une sorte de kaléidoscope ?).
114. Emanuele Tesauro, *L'idée de la parfaite devise*, trad. par F. Vuilleumer, Paris, Les Belles Lettres, [1601] 1992 ; *id.*, *Il cannocchiale aristotelico* [fac-similé de l'ouvrage de 1670], éd. par A. Buck, Berlin/Zurich, Gehlen, 1968 ; Gérard Sabatier (dir.), *Claude-François Ménestrier. Les jésuites et le monde des images*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2009.
115. N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, *op. cit.*, p. 208 et 209.
116. *Ibid.*
117. Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, éd. et trad. par G. Mairet, Paris, Gallimard, [1651] 2000, p. 276 : « A Multitude of Men, are made One person, when they are by one man, or one person, represented… for it is the Unity of the Representer, not the Unity of the Represented, that maketh the person One. »

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

La seule unité qui vaille est donc celle du souverain, du représentant, et non celle des représentés. Les petites figures du frontispice du *Léviathan* se ressemblent non parce qu'elles manifesteraient l'unité du corps social ou l'interchangeabilité de ses membres dans l'exercice de la représentation, mais plutôt parce qu'elles composent un « peuple de gouvernés » indistinct dont seule l'orientation du regard adressé au Léviathan assure la cohérence. Il est difficile d'imaginer un renversement plus complet de la *repraesentatio identitatis*, qui fondait précisément l'unité des corps sociaux. La Miséricorde *ne représentait pas* les individus ou les corps ; en travaillant à l'égalité de ses membres, elle contribuait à la construction de cette « unité des représentés » qui « rendait la personne une ». Leur iconographie manifestait l'idéologie présidant à la relation entre gouvernants et gouvernés, pleinement exprimée dans la forme supplique : la légitimité de l'autorité reposait sur un « travail » demandé et accompli par celle-ci, au service du maintien et de la reproduction du lien social. Il s'agissait bien d'un *service* inscrit dans un pacte politique dont les conditions étaient dictées « par le bas », soit exactement le contraire de l'image du Léviathan hobbesien, qui devient la condition préalable d'existence de cette société qu'il organisera ensuite. Sur le frontispice, le terme « représentation » change à la fois de champ et de signification : « [l]orsque Hobbes attribue au souverain une telle capacité représentative, il refuse aux corps sociaux et à tout parlement le moindre caractère représentatif[118] ». Le fait d'avoir replacé le projet de Hobbes dans la trajectoire longue ouverte par la Miséricorde nous permet, je crois, de mieux mesurer la portée du changement proposé, le défi adressé aux formes plus anciennes de représentation politique, et de mieux comprendre les ennemis visés.

Cette proposition à succès – comme on le sait – a investi le terrain de la représentation politique. Elle n'effaça pourtant jamais entièrement les traces du pacte entre Miséricorde et Charité que les images de la Vierge au manteau avaient donné à voir. Le succès extraordinaire de la forme supplique durant une grande partie de l'époque moderne – et jusque dans le monde contemporain – témoigne au contraire de sa remarquable vitalité. Il s'agit d'un phénomène important, qu'on aurait tort de réduire à la simple survivance d'un passé révolu. Cette persistance exprime une demande qui demeure manifestement centrale jusque dans nos systèmes politiques actuels. Les milliers de suppliques adressées hier comme aujourd'hui à l'autorité au nom d'une forme de « pauvreté »[119] demandent non pas la suspension d'une loi ou d'une règle, mais une « mesure d'équité », une contribution (en temps, en

118. H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione*, *op. cit.*, p. 475 ; voir, en outre, James Roland Pennock et John W. Chapman (dir.), *Representation*, New York, Atherton Press, 1968 (qui contient Harvey C. Mansfield, « Modern and Medieval Representation », p. 55-82).

119. En France, chaque jour, un millier de lettres sont adressées au président de la République. Voir Julien Fretel et Michel Offerlé, *Écrire au président. Enquête sur le guichet de l'Élysée*, Paris, La Découverte, 2021.

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press

argent, en conseil) pour pouvoir entrer dans cette « société d'ayants droit » dont les requérants considèrent avoir été momentanément, et sans faute de leur part, exclus. La complémentarité entre Miséricorde et Charité est loin d'avoir été entièrement dissoute par la figure, monolithique, du Léviathan.

Simona Cerutti
EHESS – CRH – LaDeHiS
simona.cerutti@ehess.fr

https://doi.org/10.1017/ahss.2026.10189 Published online by Cambridge University Press