Dévotion et institution

Pour une histoire cohérente des confréries en Europe occidentale (XIIe-XVIIIe siècles)

Devotion and Institution: for a Coherent History of Confraternities in Western Europe (12-18th Centuries)

Devoción e institución: para una historia coherente de las cofradías en Europa Occidental (siglos XII-XVIII)

Alexis Fontbonne

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26923>
DOI : 10.4000/assr.26923
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2015
Pagination : 191-208
ISBN : 978-2-7132-2469-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Alexis Fontbonne, « Dévotion et institution », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 170 | avril-juin 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26923> ; DOI : 10.4000/assr.26923

Alexis Fontbonne

Dévotion et institution

Pour une histoire cohérente des confréries en Europe occidentale (XII^e-XVIII^e siècles)

L'étude du mouvement confraternel¹ fait apparaître une suspension entre les XV^e et XVI^e siècles au sortir de laquelle les confréries semblent profondément transformées. Le critère retenu pour décrire cette transformation est la dévotion qui caractériserait la confrérie moderne par un engagement collectif et individuel de ses membres envers le mystère ou le saint dont ils se réclament. À l'inverse, la confrérie médiévale serait quant à elle centrée sur l'intercession, les patronages multiples ou encore la délégation de presque toutes les activités religieuses à une élite de dignitaires et de frères servants empêchant de parler d'une dévotion réelle et se rapprochant du totémisme (M. Venard, 1988 : 252-261). Cette approche conduit à réduire l'évolution des confréries à celle de leurs pratiques en s'attachant avant tout à leurs dévotion, pénitence, confession, communion (C. Black, 1988 : 277). De plus, la conception archaïsante de la confrérie médiévale qui en résulte est précisément développée selon le concile de Trente, en termes d'abus et de déviations qui n'ont pas de sens pour l'époque antérieure. À la césure historique, s'ajoute donc une césure historiographique fondée sur la notion de dévotion.

Or, les premières confréries de dévotion se développent dans le cadre d'une législation conciliaire qui les place sous le contrôle de la hiérarchie ecclésiastique. La notion de dévotion naît ainsi en parallèle de l'évolution de la relation entre institution et confrérie. C'est par cet angle que l'on va étudier l'ensemble de l'évolution du mouvement confraternel ; au travers des relations entre les confréries et les institutions, ecclésiastique et laïque, du XII^e au XVIII^e siècle, on essaiera d'explicitier les caractères de la vie spirituelle des confrères. Cela suppose d'étudier, pour la période médiévale, la relative autonomie des confréries à l'égard des institutions, mais aussi la conception que les pouvoirs religieux aussi bien que laïcs s'en font. La césure des XV^e et XVI^e siècles apparaîtra alors comme la

1. On entend ici par « confréries » les associations de laïcs ou de clercs qui apparaissent à partir de la fin du XI^e siècle et se distinguent des confraternités monastiques antérieures.

résultante de la crise conjoncturelle des guerres de religion, l'institution ecclésiastique pouvant diffuser sa conception au sein de confréries ruinées. La mise en place des confréries de dévotion aux XVII^e et XVIII^e siècles pourra alors être comprise comme une dilution progressive au sein de l'institution ecclésiastique. Pour cela nous aurons recours à trois types d'exemples. Une première série d'exemples particuliers, portera soit sur un temps long ou sur la période charnière des XV^e et XVI^e siècles. Puis une série de cas plus épars et ponctuels alimentera un modèle théorique global. Enfin, l'étude du cas espagnol, où les confréries ne sont pas frappées d'une crise conjoncturelle, servira de contrepoint au reste de l'Europe occidentale.

La dualité de la conception médiévale de la confrérie

Par conception de la confrérie, on ne prétend pas identifier des types de confréries, mais un point de vue à leur égard. Or au Moyen Âge, le point de vue dominant est celui d'une conception communautaire. Par ce terme on entend que la confrérie est pensée par ses membres comme une finalité en soi, un lieu et un temps où est vécu de manière concrète le fait d'être chrétien. La fréquence des citations évangéliques² dans les statuts de confréries est un premier élément conduisant à rappeler que la confrérie ne se veut pas un corps particulier au sein de l'Église, mais un espace d'intensification de la vie chrétienne. Cette volonté de reproduire l'Église est explicitement affirmée par les confrères du Saint-Sacrement de Montbard, dans leurs statuts de 1374 « Que Jésus-Christ [...] par sa sainte Grâce veuille envoyer entre nous, nos amis et bienfaiteurs, le Saint-Esprit comme il l'envoya à ses disciples le jour de la Pentecôte » (C. Vincent, 1994 : 87). La constitution de cet espace de « convivre » chrétien ponctuel, c'est-à-dire d'expérience commune de la vie chrétienne, se fait à travers une série de rituels qui doivent être compris dans cette logique. En effet, le repas de confrérie, tant décrit par l'institution ecclésiastique, est en réalité un temps d'expérimentation de la vie commune³. Ainsi, à Clermont, dans la confrérie capitulaire de Notre-Dame du Port, les sanctions sont les mêmes pour ceux qui ne participent pas au banquet et pour ceux qui ne participent pas aux funérailles des membres⁴ ;

2. Parmi ces citations, on retrouve en particulier des références à la vie communautaire et à la solidarité (Ps 132 ; Gal 6, 2 ; Qo 4, 10). Ainsi dans les statuts de la confrérie capitulaire de Notre-Dame du Port à Clermont (Ms. Archives Départementales du Puy-de-Dôme (ADP), 4G 4 f°7), dans ceux d'une confrérie londonienne du XIII^e siècle (G.-G. Meersseman, 1977 : 172), ou encore dans la confrérie de la Conception de la Vierge à Bayeux (C. Vincent, 1994 : 69).

3. Les origines du mouvement confraternel coïncident chronologiquement avec le développement du mouvement apostolique, nombre des premières confréries étant d'ailleurs des confréries de bas-clercs (C. Vincent, 1993 : 263-274). Quant aux autres confréries particulièrement anciennes, celles du Saint-Esprit, leur patronage révèle de manière suffisamment claire l'importance de la vie commune.

4. Ms ADP., 4G 4 f°7.

de plus, en cas de mort d'un confrère, le repas est remplacé par des prières. Le repas et la fête de la confrérie, c'est-à-dire le moment où l'on « fait confrérie », est d'ailleurs un moment de prières collectives⁵. L'association entre repas fraternel, funérailles et prières révèle la manière dont les confrères conçoivent leur pratique : un moyen pour resserrer les liens sociaux et spirituels qui unissent les chrétiens entre eux. Il s'agit d'expérimenter, une fois l'an au moins, le fait d'être chrétien et d'en ressentir les effets hors du cadre paroissial habituel. Cette conception, certes pragmatique, ne doit cependant pas être considérée comme relevant de l'utilité, de la seule quête d'intercession et d'un simple repas plantureux. En effet, les confrères, se sentant chrétiens, se considèrent comme aptes à agir dans le domaine spirituel, sans outrepasser leur statut⁶.

Une dévotion communautaire

Il s'agit ici d'étudier comment la confrérie, en tant que communauté, est à l'origine d'une forme particulière de dévotion. On a évoqué en introduction le fait que la notion de confrérie de dévotion utilisée pour l'époque moderne conduisait à limiter les pratiques antérieures à une recherche d'intercession. Pourtant la confrérie médiévale se limite rarement à cette seule quête : elle s'implique dans une relation particulière au sacré, pour laquelle elle se sent légitime. L'exemple le plus clair vient d'abord du lieu de réunion : la confrérie se « fait » principalement à l'église, qui sert de lieu de consommation et d'emménagement⁷ du repas⁸. C'est aussi dans l'église que se déroule le second temps de la solidarité confraternelle, la veille des confrères morts⁹. La confrérie se manifeste simplement comme une communauté chrétienne logée dans les espaces sacrés.

Les confréries possèdent aussi la capacité de conserver les reliques : c'est le cas à Montferrand où la confrérie du Saint-Esprit garde dans sa maison, pour les consuls, les reliques de saint Blaise¹⁰ dès 1371 ; dans le diocèse de Reims, la confrérie de Saint-Lié-de-Mohon passe de la garde des reliques au contrôle de

5. C'est ainsi le cas de la confrérie de la Trinité à Crépy-en-Valois ou encore de celle de Saint-Nicolas à Pont-à-Mousson (C. Vincent, 1991 : 226-239).

6. Dans la confrérie de Notre-Dame du Port, l'intercession en faveur des confrères décédés distinguent les prêtres qui doivent dire une messe, les clercs qui prient, et les simples laïcs qui récitent le *Pater* et l'*Ave Maria*.

7. Pratique fortement critiquée lors des inspections ecclésiastiques dans le Dauphiné (P. Paravy, 1993).

8. Même en 1484, date à laquelle il n'y a plus de confusion possible entre espace sacré et espace profane, les statuts de la confrérie du Saint-Esprit de Mâcon expliquent que le repas se prend dans l'église Saint-Nizier (C. Vincent, 1990 : 219). C'est donc bien l'occupation d'un espace sacré qui est recherchée.

9. C'est par exemple le cas au Puy-Paulin, en Gironde en 1357 où on apporte des chandelles et des pots de vin aux confrères qui veillent dans l'église sur l'un des leurs, décédé (C. Vincent, 1990 : 219).

10. Ms. ADP, 3E 113 DEP II GG 35 A.

la fabrique (M. Bee, M. Segalen, 1979 : 376). Cette capacité d'appropriation n'est jamais une confiscation : ainsi les dons recueillis pour les reliques de saint Blaise servent-ils à financer l'entretien de l'église paroissiale. Charge peut-être moins prestigieuse que la garde des reliques, mais plus fréquente, nombre de confréries s'investissant dans le luminaire de l'église paroissiale. Ainsi, en Angleterre, où toutes les confréries du Corps du Christ sont en charge du luminaire lié à l'eucharistie : il peut s'agir d'une torche qui accompagne le prêtre auprès des malades et des mourants ou encore d'une procession (M. Rubin, 1991 : 237). Le phénomène se retrouve sur le continent, où la confrérie du Corps du Christ de Riom est désignée, au moins dès 1343, comme « confrérie des torches du Corps du Christ »¹¹. Cette dernière a pour origine une dévotion individuelle, des dons faits au dais qui surplombe l'ostensoir, dès le XIII^e siècle, et qui, pour garantir une certaine pérennité de cet entretien, aurait conduit à la naissance au début du XIV^e siècle d'une confrérie. Il est ainsi possible de remarquer que la confrérie apparaît également comme un mode de « mise en commun » de la dévotion, une démarche inverse de la notion d'individualisation de la foi, mais qui suppose un engagement, à la fois individuel et collectif. Il s'agit en effet de faire sienne la dévotion d'un autre afin d'en assurer la perpétuation au sein d'une communauté.

Le contrôle qu'exercent certaines confréries sur la fabrique¹² confirme leur implication dans la vie religieuse de leur paroisse, au-delà d'une simple gestion financière. À Avignon en 1341, les statuts de la confrérie du Saint-Esprit, installée chez les cordeliers, indiquent que si la messe de la confrérie n'est pas dite dignement, alors ses dirigeants peuvent changer d'église¹³. De manière plus forte encore, les bayles de la confrérie du Corps du Christ de Riom, associés aux consuls, veillent à ce que le chapitre de la collégiale Saint-Amable s'acquitte du service religieux des fondations de prières pour lesquelles il a reçu des legs, le plus souvent par testament. La confrérie attaque par exemple en 1509 le chapitre pour avoir rompu ses engagements à l'égard d'une fondation¹⁴ créée en 1405. La confrérie apparaît ainsi apte et légitime à s'impliquer dans les affaires sacrées, cela en raison du fait qu'elle est une manifestation chrétienne de la communauté qu'elle rassemble, l'expression d'une dévotion non particularisante. Elle peut alors servir d'intermédiaire entre le profane et le sacré, en particulier pour des institutions laïques. Cependant, à cette conception souveraine, il est possible d'en opposer une autre, celle des institutions qui peuvent prétendre à une autorité sur elle.

11. Ms. Archives Communales de Riom (ACR), GG 126.

12. C'est le cas des confréries déjà citées de Saint-Lié-de-Mohon et du corps du Christ à Riom par exemple.

13. Archives départementales du Vaucluse (ADV), Archives hospitalières, Aumône du Saint-Esprit, E 3.

14. Ms., ACR, GG 113.

La conception institutionnelle

Toujours au Moyen Âge, la position de l'Église envers les confréries semble à première vue assez négative, se limitant à une chronologie de condamnations. Ces dernières se réclament de la décrétale *Dilecta* d'Innocent IV, selon laquelle une *universitas* peut exister à partir du moment où elle possède « l'autorisation expresse ou tacite du supérieur juridique compétent » (C. Vincent, 2003 : 98-99). Les différentes critiques ne doivent donc pas être vues comme une lutte de principe contre les confréries, mais comme une définition « en creux » de ce que doit être la confrérie selon l'Église. Le premier courant de critiques concerne le comportement des confrères, taxés d'immoralité, d'excès et d'indécence. Ce type de critique se trouve déjà chez Hincmar, archevêque de Reims qui condamne ghildes et confréries en 852 en se fondant sur le fait que Dieu a interdit les banquets¹⁵. Ainsi, autour d'une même pratique on peut observer une opposition radicale entre deux conceptions de la confrérie. Si, dans la conception communautaire, le repas est le moment où se fait la confrérie et dont la dimension sacrée est liée à sa localisation dans l'église, à l'inverse, pour l'institution ecclésiastique, le banquet n'est qu'un « excès », une conséquence secondaire et critiquable de tout rassemblement, *a fortiori* s'il a lieu dans une église. De même en 1234, lorsque l'archevêque de Bordeaux Géraud de Malemort dénonce les confréries qui s'occupent de causes relevant de ses attributions et usurpent la juridiction ecclésiastique (J. Avril, 2003 : 86). Enfin, il est possible d'identifier une série d'interdictions, issue des canons 63 et 114 du synode de Bordeaux la même année (O. Pontal, 1983 : 72 et 94).

Ces interdictions portent sur les conjurations de laïcs qui se dissimulent sous le nom de confréries et peuvent menacer la juridiction ecclésiastique. Elle est aussi utilisée pour désigner les conjurations faites contre l'autorité seigneuriale de l'Église. Les seules confréries interdites sont celles qui menacent l'autorité de l'Église par leurs conspirations ou le désordre qu'elles occasionnent. À cela il faut ajouter la formation d'un regard critique sur la confrérie, rejetant deux aspects fondateurs de celle-ci : le repas comme temps de solidarité chrétienne et la capacité légitime d'intervention dans le domaine sacré. Cependant, il existe aussi une conception institutionnelle positive de la confrérie, même si elle ne se confond pas avec la conception communautaire.

En 1255, le concile de Bordeaux considère que les seules confréries acceptables sont celles qui servent à la fois à l'entretien de l'église et de ses biens, mais aussi à une assistance plus large telle que la réparation des chemins publics ou privés et des ponts, la surveillance des animaux et des troupeaux, la protection des champs et la chasse des loups (O. Pontal, 1983 : 474-475). Pour la hiérarchie

15. O.G. Oexle, 1982 : 4. La critique des banquets de confrérie va se poursuivre durant tout le Moyen Âge, on le retrouve jusque chez Luther qui condamne « les confréries de goinfres et de buveurs » (M. Luther, 1966 : 136).

ecclésiastique, il semble donc que la confrérie se justifie avant tout par son utilité envers l'Église et envers le reste du corps social. Cette évolution est contemporaine de l'acceptation par l'Église du serment qui, initialement interdit par principe, peut alors être utile s'il sert une bonne cause (C. Leveleux-Teixeira, 2007 : 830). C'est ainsi que l'on peut comprendre l'usage pragmatique qui est fait de la confrérie : en 1107, l'évêque de Poitiers institue une confrérie au bénéfice de la maison-Dieu de Montmorillon (C. Vincent, 1994 : 34 et 75) et en 1489, l'évêque de Clermont donne l'autorisation à des procureurs franciscains d'effectuer une « tournée » diocésaine, là où une ostension de reliques et des prédications susciteront des dons qui conduiront à une association des donateurs au couvent *per modum confratrie*¹⁶. Les dons servent ici à l'aménagement du couvent et au financement de l'accueil d'un chapitre général en 1490. La confrérie semble donc un outil parmi d'autres pour rassembler des fonds en utilisant les capacités d'intercession de l'Église, mais cet usage n'est pas réservé à l'institution ecclésiastique.

À Marseille, c'est à travers une confrérie du Saint-Esprit que s'est développé un mouvement communal d'émancipation (P. Amargier, 1976 : 305-319). À Montferrand, la confrérie du Saint-Esprit conserve, pour les consuls, un certain nombre de reliques comme à Mons où les confréries, au nom des autorités de la ville, portent la châsse de la sainte patronne de la ville lors de la procession de la Trinité. Ces usages s'accompagnent d'un contrôle étroit, les consuls de Montferrand ayant les clés de l'arche qui contient les reliques¹⁷ tandis qu'à Mons entre 1374 et 1575 le Magistrat de cette ville du Hainaut établit les statuts confraternels et se réserve le droit de les modifier (E. Bousmar, 2003 : 85). Outil de financement pour l'institution ecclésiastique, la confrérie apparaît aussi comme un outil de gestion du sacré pour les institutions communales. Il existe donc un emploi ecclésiastique et communal même si celui-ci est loin d'être majoritaire. Cependant, à partir des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, on va assister à un phénomène de crise des confréries traditionnelles et à la naissance des confréries de dévotion. Il nous semble possible d'affirmer que les deux sont en réalité liées en un large mouvement de normalisation institutionnelle.

La naissance de la confrérie moderne

« Il importe assez peu que beaucoup de confréries se targuent, au ^{xvii}^e, d'une ancienneté qui remonte au ^{xiv}^e. Car toutes, ou presque, ont subi vers le ^{xvi}^e siècle une mutation profonde que leurs chroniques ont oubliée ou gommée. Dans ce cas comme dans maints autres, une crise peut être l'amorce d'un renouveau » (M. Venard, 1989 : 407). Cette formule de Marc Venard décrit un processus chronologique général sur lequel il semble inutile de revenir ; en effet, quel que

16. Ms. ADP, 31 H 7 et 9 (chemise 8-18).

17. Ms. ADP, 3E 113 DEP II CC 170, f°76.

soit l'endroit étudié, les confréries connaissent des changements majeurs entre le ^{XIV}^e et le ^{XVII}^e siècle, comme c'est le cas en Champagne (S. Simiz, 2002). Cependant, il va s'agir ici d'étudier les notions de crise et de renouveau, d'abord en comprenant la diversité des origines de cette « crise » et ensuite en cherchant à comprendre le passage au « renouveau ».

La crise est tout d'abord conjoncturelle, c'est ce que l'on peut observer à Clermont où les confréries du Saint-Esprit sont prétendues actives jusqu'au ^{XVIII}^e siècle¹⁸. Cependant cette continuité est illusoire, comme l'atteste le terrier de la confrérie de la paroisse Saint-Adjutor, à Clermont, dont la première page indique qu'il « va à ruine à cause des guerres et des pestes¹⁹ ». La maison affectée à la confrérie du Saint-Esprit, l'une des spécificités de cette confraternité durant la période médiévale, n'est plus mentionnée et les réunions se font dans la maison du curé ; le nom de celui-ci fait son apparition dans la liste des confrères, avant celui des bayles à l'époque moderne²⁰. On trouve une situation identique à Mâcon, où la confrérie du Saint-Esprit est refondée en 1568. Cette confrérie, fondée au ^{XIV}^e siècle, avait disparu en raison des quatre saccages que connut la ville durant les guerres de religion et la nouvelle confrérie est avant tout un instrument de lutte contre la réforme protestante (M.-H. Froeschlé-Chopard, 2006 : 106). De même à Saint-Lô, en 1520, la confrérie Notre-Dame renaît en rassemblant toutes les confréries de l'église Notre-Dame et en se plaçant ainsi sous la protection de tous les saints patrons des anciennes confréries ; le Bordelais présente des situations identiques pendant la guerre de Cent Ans²¹ (C. Vincent, 1994 : 45). Il semble donc que la faillite matérielle des confréries médiévales conduise à leur renouvellement en « confréries modernes ». Cependant, la relation entre crise et renouveau moderne est tout sauf systématique.

La ville irlandaise de Drogheda, siège épiscopal, puis à partir du ^{XVII}^e siècle, siège de l'archevêque d'Armagh, présente une situation similaire, qui a l'intérêt de révéler une double temporalité (C. Lennon, 2011 : 509-518). Tout d'abord, la perte des biens monastiques conduit à des difficultés économiques pour l'Église irlandaise et en particulier pour les ordres religieux, causant des conflits entre eux (franciscains et dominicains contre jésuites). Cette fragilité économique donne

18. On possède un terrier de la confrérie du Saint-Esprit de la paroisse Saint-Adjutor établi en 1679 par les bayles Maître François Cassiere et Jean Courtigier, suivi des comptes et des assemblées de la confrérie jusqu'en 1790 (ms. ADP, 34G 26/14).

19. Ms. ADP 34 G 26, cote 17.

20. Ms. ADP, 34 G 26/14, feuillet 5, 18 mars 1756.

21. On peut noter au passage que la multiplication des patronages, loin d'apparaître comme la résultante d'une conception totémique de la relation au sacré semble être liée à des situations de difficulté économique où, se fondant sur le principe de la communion des saints, les communautés confraternelles s'unissent sur le plan matériel en maintenant pourtant leur attachement particulier au sacré qui fonde leur identité commune. Le saint n'est pas un totem protecteur, il est l'élément fondateur de la communion spirituelle de la communauté confraternelle qui, sans son invocation, perd son sens.

un rôle clé aux acteurs laïcs locaux, qui financent par exemple le maintien de la confrérie de Sainte-Anne datant du ^{xv}^e siècle. Ce rôle central des laïcs suscite des critiques de la part des autorités ecclésiastiques, du fait que la confrérie pouvait se présenter comme un espace de sociabilité entre protestants et catholiques. Le « parti catholique irlandais », composé de laïcs jouant un rôle dans la cité et aussi pour le financement des confréries, mais aussi de prêtres et de moines, se distingue ainsi de l'autorité ecclésiastique romaine représentée par le nonce pontifical et les dirigeants des ordres. On est donc bien dans une conception communautaire de la confrérie qui se maintient à l'époque moderne. Cependant ce « parti » ayant conservé son soutien au roi contre le Parlement, il est éliminé lors de la prise de la ville par Cromwell en 1649. On peut observer que la forme prise par les confréries dépend en grande partie du protagoniste de leur renaissance économique²². La question est alors de savoir comment l'institution ecclésiastique se place progressivement comme l'acteur quasi exclusif de cette renaissance confraternelle.

Le renforcement du contrôle institutionnel

Avant d'entamer cette présentation, il faut évoquer le cas de confréries datant du Moyen Âge et présentant certains caractères « modernes ». Il s'agit des confréries mariales et de pénitents, nées en Italie à l'initiative des ordres mendiants et qui se développent à partir de la seconde moitié du ^{xiii}^e siècle (C.-M. de la Roncière, 1973, 31-77). Ces confréries, marquées par une forte interpénétration – l'appartenance à l'une implique fréquemment l'appartenance à l'autre – dépassent le seul cadre des couvents mendiants ; dans les villes du centre et du nord de l'Italie, on les trouve aussi dans les églises paroissiales. Elles mettent en avant une entraide mutuelle qui doit s'étendre aux indigents du quartier ou de la ville. Elles insistent sur un meilleur comportement en luttant contre le blasphème et la licence sexuelle et en favorisant la prière personnelle et le culte des saints, du Christ et de la Vierge. Elles sont enfin le lieu d'une prédication destinée à relier ces pratiques au dogme et à les situer dans une perspective d'Église. Il semble donc que, sur le plan de la dévotion, il existe dès le Moyen Âge un modèle étonnamment semblable à celui de l'époque moderne sur le plan de la dévotion, mais très autonome à l'égard de l'institution. Ce n'est pas par ce biais que se fait la transition entre les confréries médiévales et les confréries modernes.

Entre le ^{xv}^e siècle et le début du ^{xvii}^e siècle, on assiste à un renforcement du contrôle institutionnel sur les confréries, ce qui crée un facteur de crise pour la conception communautaire. Le synode de Soissons en 1403 (P. Trio, 2003 : 46) ou encore celui de Jaén en 1492 (A. de Saavedra Alias, 2002), puis le concile de

22. À Parme, suite à une crise au ^{xv}^e siècle, les confréries passent sous le contrôle des élites de la ville et deviennent dans ce cadre un acteur important de l'identité civique. (C. Cecchinelli, 2011 : 473-492.)

Trente placent les confréries sous l'autorité de l'évêque. Ainsi, assiste-t-on à la mise en place d'abord locale, puis générale, d'une volonté de contrôle²³. La bulle *Quæcumque* du 7 décembre 1604 précise que l'ordinaire se doit d'examiner, corriger et approuver les statuts, et en particulier les confréries situées dans la dépendance des ordres religieux. L'accord de l'évêque est également nécessaire pour la réception des indulgences et des faveurs spirituelles. Enfin l'évêque détermine la manière dont sont employés les dons faits à la confrérie, y compris en modifiant les volontés testamentaires. On peut ici observer une véritable politique réformatrice, à tel point que les fonds reçus sont affectés par l'évêque, qui décide aussi des demandes d'indulgence. Cependant, l'Église s'attache avant tout à cette intégration, en retirant également les confréries de l'autorité particulière des ordres religieux. Les confréries de pénitents sont aussi concernées par cette politique ecclésiastique révélant ainsi que ce contrôle vise avant tout une intégration institutionnelle plutôt qu'une réforme morale.

L'idée d'un contrôle économique et institutionnel n'est pas limitée à l'Église. Dans son étude des confréries de la ville de Genève, Louis Binz (L. Binz, 1987 : 233-261) montre que le passage de la ville au protestantisme, en 1535, correspond à la disparition de l'ensemble des confréries et à la confiscation de leurs biens au profit de la commune. Cependant, son étude révèle que cette disparition n'est pas tant une rupture que la finalisation d'un lent processus durant lequel la commune genevoise avait progressivement affirmé son autorité sur les confréries. En cela, cette politique contraste avec une relative inaction de l'épiscopat, dont les statuts synodaux du XIV^e au XVI^e siècle ne mentionnent pas les confréries, à l'exception d'une seule autorisation, en 1502. Dès 1461, Genève implique les confréries dans la vie de la cité et, l'année suivante, à la demande du duc de Savoie, supprime leurs banquets, jugés inutiles, pour employer l'argent ainsi économisé à la construction d'un pont. En 1474, la commune met elle-même les confréries à contribution pour financer le séjour des frères mineurs lors de leur chapitre général. Ces actions ponctuelles sont ensuite remplacées par un contrôle systématique : les syndics de la ville fixent l'ordre du défilé des confréries à partir de 1486. En 1493, la commune s'arroge le droit d'interdire leurs banquets en période de maladie ou de disette. Enfin, à partir de 1505, la commune commence à nommer certains de leurs dirigeants. Le cas de la ville médiévale de Clermont permet quant à lui d'observer que la perte des biens n'est pas une situation restreinte aux terres protestantes. En effet, les confréries du Saint-Esprit y possédaient toutes une maison dédiée ; ces maisons deviennent propriété de la

23. Lors du concile de Trente, les confréries sont simplement évoquées dans les canons 8 et 9 du chapitre *De Reformatione* de la session XXII, qui imposent à l'ensemble des organes de la vie religieuse l'inspection de l'évêque et la reddition de compte auprès de celui-ci. Le concile se préoccupe donc davantage de renforcer le contrôle institutionnel sur la vie religieuse que de développer une réforme des confréries. C'est dans l'institutionnalisation que se fait cette réforme, par la soumission à des autorités ayant à cœur de la diffuser.

commune à partir de la formation de celle-ci et cessent d'être entretenues²⁴. En 1400, c'est même le chapitre cathédral qui s'empare de l'ensemble des biens de la confrérie de Saint-Nicolas, organisée autour de la *familia* du chapitre, en échange d'une rente et de prières accordées aux confrères²⁵.

La mainmise institutionnelle sur la confraternité conduit donc à la fragilisation, principalement économique, de celle-ci, ainsi qu'à sa dépendance juridique²⁶ qui peut aller jusqu'à la dilution. Considérant les confréries comme des moyens, les institutions déstructurent leur fonctionnement en les contraignant à remplir un certain nombre d'actions en faveur du bien public. Cependant, il apparaît difficile de relier automatiquement cette évolution institutionnelle à la question de la formation des confréries de dévotion. Il faut désormais chercher à présenter comment la concomitance entre crise conjoncturelle et évolution institutionnelle a conduit à la mise en place du « renouveau » des confréries.

L'évolution des dévotions

Il s'agit désormais de comprendre ce qu'est le modèle de la confrérie institutionnelle. En effet, on a pu observer que les textes réglementaires des conciles des XV^e et XVI^e siècles traitent non pas du fonctionnement, mais du contrôle. On peut alors considérer que ce sont des créations romaines, qui apparaissent comme des modèles, telle la confrérie du Saint-Sacrement ou confrérie de la Minerve. Créée et aussitôt confirmée par une bulle papale en 1539, elle est dotée de la capacité d'agrégation des autres confréries du Saint-Sacrement. Celles-ci bénéficieront alors de ses indulgences – situation confirmée par Paul V en 1606 – et étendront ainsi son action en faveur du développement de la dévotion au saint sacrement. En effet, ses statuts posent comme premier devoir le fait d'assurer que le saint sacrement repose dans un endroit digne et qu'il bénéficie de la pompe requise lorsqu'il est déplacé. Le seul exercice de « dévotion » obligatoire pour les confrères est une messe annuelle en l'honneur du *Corpus Christi*, avec le port d'une torche. Le développement de la dévotion apparaît ici avant tout comme une mise en valeur de l'eucharistie.

Avant même le concile de Trente, les demandes d'agrégation à l'archiconfrérie du Saint-Sacrement sont particulièrement nombreuses : plus de 1 700 rattachements entre 1539 et 1543, localisés essentiellement dans les territoires qui ne

24. Un registre de délibération de 1481 (Ms. Clermont-Ferrand, Bibliothèque du Patrimoine, 601 f° 19v) indique que la maison du Saint-Esprit tombe en ruines, celle-ci est ensuite vendue à la Charité de l'Ascension en 1486 (Ms. ADP, 3E 113 DEP 1 AA-BB).

25. Ms. ADP, 3G 7 C 1.

26. Ainsi, la nécessité d'agir en corps social capable d'acter en justice débouche sur une reconnaissance de l'autorité épiscopale qui soumet les confréries à sa juridiction, y compris dans des territoires où les confréries conservent une forte autonomie financière (A. de Saavedra Alias, 2002 : 47).

sont pas touchés par la réforme protestante. Pour Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, cette agrégation n'est pas synonyme de transformation, mais avant tout du désir de jouir des indulgences offertes à l'archiconfrérie. De la même manière, au milieu du XVII^e siècle, les confréries anciennes effectuent massivement des demandes d'indulgences (M.-H. Froeschlé-Chopard, 2006 : 89-90, 172). C'est le cas dans le diocèse de Cambrai où les confréries les plus anciennes se maintenaient hors de l'autorisation ecclésiastique, les demandes d'autorisation s'expliquant alors par la nécessité d'obtenir l'approbation des indulgences reçues. Ce mode de contrôle est préféré à la réglementation synodale, quasiment muette sur les confréries dans le diocèse de Cambrai (P. Desmette, 2003 : 105-108). On peut observer une telle dynamique de l'intérieur, à travers le cas de la confrérie du Corps du Christ à Riom. La création d'une marguillierie durant la période 1548-1553 est suivie, en 1570 (J. Teyssot, 1999 : 137-138), de son appropriation des biens de la confrérie et conduit alors à une perte de la fonction et de la capacité économique héritée du Moyen Âge puis au rattachement à l'archiconfrérie du Saint-Sacrement²⁷ en 1621, la confrérie du Corps du Christ étant devenue dépendante des biens spirituels accordés par l'institution pour maintenir sa survie. On observe ici comment la déstructuration des confréries médiévales conduit à leur « modernisation ». Cette affirmation de la conception institutionnelle peut s'observer à travers l'exemple du banquet : dès 1481, dans le diocèse de Tournai, les banquets dans les églises sont interdits ; en 1595, les statuts de la confrérie du Saint Sacrement d'Antoing indiquent que le banquet ne doit pas être financé aux frais de la confrérie. Il est possible de suivre les effets de telles mesures à travers l'exemple de la confrérie du Saint-Esprit d'Avignon, installée chez les carmes. En 1527, Jean Gache, confrère, effectue un legs de 6 hectolitres de vin à la confrérie du Saint-Esprit, située dans le couvent des carmes d'Avignon²⁸. Mais en 1596, l'official de l'évêque d'Avignon interdit les banquets et, bien que les bayles avertissent que la fin des distributions de vin risque de conduire à des défections, il décide que cette coutume est abusive et relève du paganisme et que cinq des douze barreaux seront donnés à l'Aumône générale. Cette combinaison de réglementation morale et de contrôle économique fragilise la confrérie qui disparaît en 1610 ; les prières dues à Jean Gache sont désormais dites par les carmes qui récupèrent le reste de la rente en vin ainsi que l'ensemble des biens de la confrérie²⁹.

En affirmant son autorité, l'institution brise les éléments fondateurs, ce qui conduit soit à leur disparition, comme c'est le cas de l'espace protestant où Luther évoquait les confréries de goinfres et de buveurs (M. Luther, 1966 : 136), soit à la formation de confréries « modernes », c'est-à-dire conçue comme un moyen de diffusion et de défense du culte. Dans la conception institutionnelle,

27. Ms. ACR, GG 121.

28. Ms. ADV, Notaires, Fonds Martin n° 421, brèves de B. de Gareto.

29. Ms. ADV, Archives hospitalières, Aumône du Saint-Esprit, E 1-3.

l'intercession est le principal moteur, qu'il s'agisse de susciter des dons ou l'adhésion à un outil de normalisation. Ainsi est-il impossible de distinguer entre confrérie d'intercession et confrérie de dévotion. Il apparaît alors cohérent que dans les espaces où les confréries conservent un capital important, la situation soit bien différente. Ainsi, à Malaga en 1671, l'épiscopat condamne-t-il le fait que, une fois la procession terminée, les confrères en tenue divaguent dans les rues sous prétexte de visiter les églises, ce qui relativise considérablement le contrôle ecclésiastique. Il en est de même pour les banquets espagnols, pourtant condamnés de manière continue durant les XVII^e et XVIII^e siècles, continuité qui rend compte d'une résistance pouvant conduire à infléchir l'action ecclésiastique, comme l'évêché de Jaén qui autorise en 1624 les repas tant qu'ils sont modérés (A. de Saavedra Alias, 2002 : 34-43).

Cette limite de l'action réformatrice n'est pas spécifique à l'Espagne, on trouve même en Italie des cas de résistance ouverte aux tentatives de mise en place des directives tridentines. C'est ainsi qu'en 1598 l'évêque de Ferrare se plaint des conflits et des luttes occasionnés par la résistance des confrères lorsque les prêtres de la paroisse tentent de contrôler leurs pratiques (A. de Saavedra Alias, 2002 : 8) ; tandis qu'à Bologne, le projet de l'évêque réformateur Gabriele Paleotti de créer une confrérie du Saint-Sacrement pour chaque paroisse afin d'augmenter la dévotion et de gérer l'enseignement, occasionne des luttes et conduit à une désaffection touchant ces confréries en raison de la volonté épiscopale de placer systématiquement le curé de la paroisse à leur tête (N. Terpstra, 1995 : 222-223). De même en France, les confréries de pénitents de Provence qui ont su garder une autonomie financière et une forte assise démographique se signalent-elles par leur résistance aux visites épiscopales et le rejet des statuts uniformisés mis en place dans les années 1650 par l'évêque de Vence Godeau, réformateur et fondateur de nombreuses confréries. Elles revendiquent une autonomie à l'égard du curé et pratiquent des processions nocturnes où les femmes sont présentes ; de plus, leur chapelle fait concurrence à l'église paroissiale (M.-H. Froeschlé-Chopard, 1974 : 85-100).

On assiste ainsi à une rupture entre les deux conceptions de la confrérie, rupture qui se finalise dans le courant des XVII^e et XVIII^e siècles. C'est d'une part le déclin progressif des confréries souligné par Marie-Hélène Froeschlé-Chopard au profit de simples associations spirituelles, groupements de personnes liées par la dévotion et les bénéfices des indulgences accordées par l'évêque. On peut d'ailleurs remarquer que, dès le XVII^e siècle, le terme de congrégation est préféré à celui de fraternité, ce qui avait d'ailleurs été noté par Marc Venard dans sa définition de la confrérie de dévotion, où le terme d'association remplaçait celui de confrérie. Ces associations sont simplement l'achèvement d'une vision institutionnelle de la confrérie, où l'on peut remarquer l'augmentation de l'austérité, mais aussi l'abandon de tâches considérées comme viles : à Florence le lavement de pieds est remplacé par quarante heures de dévotion (R. Weissman, 1994 :

91-92). À cette conformation des pratiques, on peut ajouter une standardisation plus généralisée, qui touche aussi la rédaction même des statuts (P. Desmette, 2003 : 103).

D'autre part, dans le cas où les confréries communautaires se maintiennent, on assiste à une pleine laïcisation de celles-ci. C'est le cas des confréries du Saint-Esprit de la Valsesia dans le Piémont, étudiées par Angelo Torre. En effet, à la suite d'une excommunication datant de 1651 pour avoir refusé de rendre des comptes au prévôt de l'évêque, les confréries affirment être des œuvres pleinement laïques, ne dépendant pas de la juridiction épiscopale, en particulier pour la propriété et la gestion de leurs biens (A. Torre, 2007 : 119). Ultime confirmation de cette chronologie : ce sont dans les régions marquées par une résistance ancienne à l'autorité cléricale, comme dans le cas des populations de marins agriculteurs du diocèse de Tréguier en Bretagne, que l'on trouve encore au XVIII^e siècle un dense réseau de confréries de dévotion (Rosaire, Saint-Sacrement) financées largement par le clergé (G. Minois, 1983 : 348). Ainsi la confrérie de dévotion apparaît bien comme une simple étape dans une politique de diffusion des normes de la vie religieuse par l'institution.

Au terme de cette étude, il semble possible de souligner la dualité de l'histoire du mouvement confraternel. Si l'on considère que ce mouvement trouve son origine au Moyen Âge, il semble prendre fin au cours du XVI^e siècle. La multiplication apparente des confréries au XVII^e siècle doit alors être considérée comme la mise en place d'un modèle conforme à une conception institutionnelle n'ayant jamais eu les moyens de s'affirmer pleinement durant la période médiévale. La relation au sacré de la plupart des confréries médiévales est marquée par une capacité d'appropriation des lieux, des temps et des objets sacrés, capacité autonome vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. À l'inverse, les confréries modernes sont de plus en plus intégrées à l'institution ecclésiastique et caractérisées par une dévotion tridentine : ces confréries connaissent un déclin à partir de la fin du XVII^e siècle. Ainsi, la dualité du mouvement confraternel peut être résolue si l'on ne définit pas les confréries selon la notion problématique de dévotion, mais dans leur rapport à l'institution. Dans ce cas, il est possible de dessiner un mouvement cohérent qui naît hors de l'institution ecclésiastique et que celle-ci parvient à intégrer progressivement aux XVI^e et XVII^e siècles. Cette intégration s'achève par une dilution complète, les confréries en elles-mêmes n'ayant aucune nécessité structurelle dans la conception ecclésiastique de la relation des fidèles au sacré. Elle est favorisée au XVI^e siècle par une crise globale des confréries, à la fois conjoncturelle – faillite économique liée au contexte de guerre de religion – et structurelle – conception critique de l'institution et contrôle de plus en plus

étroit des modes d'accès au sacré. Cela permet enfin de comprendre pourquoi les territoires où les confréries se « réforment » le moins sont ceux où elles demeurent les plus vivaces, comme institutions, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle³⁰.

Cette évolution institutionnelle a conditionné une évolution de la relation au sacré. Il faut en effet éviter toute opposition entre intériorisation et extériorisation qui attribuerait à la seconde un comportement purement praticien ne relevant d'aucune réelle dévotion. En effet, la ligne de fracture qui marque le passage de la confrérie médiévale à la confrérie moderne se situe entre deux modes de dévotion : l'appropriation et l'intériorisation. La première relève d'une capacité, individuelle ou collective, à faire sien le sacré, qui conduit alors à une diversité des pratiques, l'extériorisation de la foi relevant de l'initiative de l'individu ou de la collectivité restreinte. La seconde correspond à l'intégration par l'individu de normes extérieures produites par l'institution et qui conduisent donc à la perte d'une autonomie, au sens propre du terme, du comportement religieux individuel. La distinction entre appropriation et intériorisation ne se réalise pas au niveau de l'intériorité individuelle, mais de l'action institutionnelle. Entre l'époque médiévale et l'époque moderne, les confréries ne passent pas d'une pratique populaire et totémique à une pratique dévote et chrétienne, mais d'un lieu du « convivre » chrétien, modèle d'expérience pratique de la réalité chrétienne, à un espace de normalisation institutionnelle. Le guide commun de ces deux dynamiques est la quête du salut et la recherche d'une relation au sacré, dont l'institution ecclésiastique parvient à se rendre pleinement maîtresse dans un contexte de crise économique des confréries et d'affirmation de l'autorité de l'évêque et du curé.

Alexis FONTBONNE

Université Paris Ouest, ED 395

a.fontbonne84@gmail.com

Bibliographie

- ABELES Marc, 1981, « Les Confréries religieuses à Carmona », *Archives de sciences sociales des religions*. 51/1, p. 121-137.
- AMARGIER Paul, 1976, « Mouvements populaires et confréries du Saint-Esprit à Marseille au seuil du XIII^e siècle », *Cahiers de Fanjeaux*, La religion populaire en Languedoc, 11, p. 305-319.

30. C'est ainsi le cas de nombreuses confréries espagnoles qui ne connaissent une crise double qu'au tournant des époques modernes et contemporaines : crise structurelle liée à la pression fiscale de la royauté et crise conjoncturelle de l'invasion napoléonienne. Il est même possible de citer l'exemple quelque peu extrême des confréries de Carmona (Andalousie) qui, ayant toujours cherché la plus grande autonomie à l'égard du clergé sont encore dynamiques à la fin du XX^e siècle (M. Abeles, 1988 :121-137).

- AVRIL Joseph, 2003, « Les confréries dans quelques actes de la pratique et plusieurs textes normatifs des XII^e-XIII^e siècles », in *Les Confréries religieuses et la norme XII^e-début du XIX^e siècle*, Bruxelles, p. 3-17.
- BEE Michel, SEGALIN Martine, 1979, *La religion populaire, colloque international du Centre national de la recherche scientifique*, « Atelier - Les confréries », Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- BINZ Louis, 1987, « Les confréries dans le diocèse de Genève à la fin du Moyen Âge », in Paravicini Bagliani A. et Vauchez A. (éd.), *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse. Actes de la table ronde de Lausanne (9-11 mai 1985)*, Rome, École française de Rome, p. 233-261.
- BLACK Christopher, 1989, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- BOUSMAR Éric, 2003, « Le magistrat de Mons et l'élaboration des textes normatifs confraternels (XIV^e-XVI^e siècle) », in *Les Confréries religieuses et la norme XII^e-début du XIX^e siècle*, Bruxelles, p. 55-88.
- CECCHINELLI Cristina, 2011, « Tra devozione e politica: confraternite mariane a Parma nel Rinascimento », in Pastore S., Prosperi A. et Terpstra N. (éd.), *Brotherhood and boundaries, fraternità e barriera*, Pisa, Edizioni della Normale, p. 509-518.
- DESMETTE Philippe, 2003, « Le processus d'érection et de réglementation des confréries religieuses dans le diocèse de Cambrai », in *Les confréries religieuses et la norme XII^e-début du XIX^e siècle*, Bruxelles.
- FROESCHLÉ-CHOPARD Marie-Hélène, 1974, « Les dévotions populaires d'après les visites pastorales : un exemple, le diocèse de Vence au début du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 60-164, p. 85-100.
- , 2006, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan.
- DE LA RONCIÈRE Charles Marie, 1973, « La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin : l'exemple de la Val d'Elsa », in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 85-1, p. 31-77.
- LENNON Colm, 2011, « Bridging Division or Bounding Faction? Civic Confraternity and Religious Sodality in Seventeenth-Century Ireland » in Pastore S., Prosperi A. et Terpstra N. (éd.) *Brotherhood and boundaries, fraternità e barriera*, Pisa, Edizione della Normale, p. 509-518.
- LEVELEUX-TEXEIRA Corinne, 2007, « La construction canonique du serment aux XII^e-XIII^e siècles. De l'interdit à la norme », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151^e année, n° 2, p. 821-844.
- LUTHER Martin, 1966, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande. Œuvres*, t. 2, Genève, Labor et Fides.
- MEERSSEMAN Gilles-Gérard, 1977, *Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Rome, Herder.
- MINOIS George, 1983, « Le réseau des confréries pieuses est-il un indice valable du sentiment religieux ? », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 90-2, p. 91-107.
- OEXLE Otto Gerhard, 1982, « *Conjuratio* et gilde dans l'Antiquité et dans le haut Moyen Âge », *Francia*, 10, p. 1-19.

- PARAVY Pierrette, 1993, *De la Chrétienté Romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340 - vers 1530)*, Rome, École française de Rome.
- PONTAL Odette, 1983, *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle, t. II, les statuts de 1230 à 1260*, Paris, Bibliothèque nationale.
- RUBIN Miri, 1991, *Corpus Christi, the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- DE SAAVEDRA Alias Arias, 2002, *La represion de la religiosidad popular, critica y accion contra las cofradrias en la espana del siglo XVIII*, Grenade, Univ. de Granada.
- SIMIZ Stephano, 2002, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne 1450-1830*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses.
- TERPSTRA Nicholas, 1995, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- TEYSSOT Josiane, 1999, *Riom capitale et bonne ville d'Auvergne, 1212-1557*, Nonette, Éditions Créer.
- TRIO Paul, 2003, « La position des autorités ecclésiastiques et civiles envers les confréries aux Pays-Bas (XIII^e-XVI^e siècle) », in *Les Confréries religieuses et la norme XII^e-début du XIX^e siècle*, Bruxelles, p. 41-53.
- TORRE Angelo, 2007, « Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, t. 1, p. 41-53.
- VENARD Marc, 1988, « Qu'est-ce qu'une confrérie de dévotion ? » in Froeschlé-Chopard M.-H., Devos R. (éd.), *Les confréries, l'Église et la cité*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, p. 237-248.
- , 1989, « La crise des confréries en France au XVI^e siècle » in *Populations et cultures, études réunies en l'honneur de François Lebrun*, Rennes, Amis de François Lebrun, p. 397-409.
- VINCENT Catherine, 1990, « Quand l'Église fait place à la vie associative », *Revue d'histoire de l'Église de France*, p. 76-197.
- , 1991, « La prière dans les fraternités » in Bériou N., Berlioz J. et Longère J. (éd.), *Prier au Moyen Âge, Pratiques et expériences*, Turnhout, Brepols, p. 226-239.
- , 1993 « Les confréries de bas clercs, un expédient pour la réforme des séculiers » in *Le clerc séculier au Moyen Âge* (congrès de la SHMES 22), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 263-274.
- , 1994, *Les Confréries médiévales dans le royaume de France*, Paris, A. Michel.
- , 2003, « L'apport des confréries à la pratique du droit dans la société urbaine, à partir des exemples français et italiens des XIII^e-XV^e siècles » in Monnet P., Oexle O. G. (éd.), *Stadt und Recht im Mittelalter, la ville et le droit au Moyen Âge*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, p. 97-115.
- WEISSMAN Ronald, 1994, « From Brotherhood to Congregation: Confraternal Ritual between Renaissance and Catholic Reformation » in Chiffolleau J., Martines L. et Paravicini Bagliani A. (éd.), *Riti e rituali nelle societa medievali*, Spolète, p. 77-94.

Dévotion et institution : pour une histoire cohérente des confréries en Europe occidentale (XII^e-XVIII^e siècles)

L'étude de la relation entre confrérie et institution peut permettre de comprendre les conséquences possibles de cette relation sur la vie spirituelle des confréries sans s'enfermer dans des schémas hérités de la réforme tridentine fondés sur la dévotion. La confrérie médiévale se caractérise par son autonomie à l'égard de l'institution, en particulier ecclésiastique. Cela n'exclut cependant pas une conception institutionnelle de la confrérie comme un moyen d'assurer un financement, de servir le bien public et de mettre en avant une pratique spirituelle. Au début de l'époque moderne, une crise conjoncturelle des confréries, conjuguée à une crise plus structurelle occasionnée par un contrôle croissant des institutions, ecclésiastiques et communales, permet à la conception institutionnelle de s'imposer. On assiste à l'émergence des confréries de dévotion, outils de diffusion et de normalisation des nouvelles formes de la dévotion, mais aussi étape dans la dilution du mouvement confraternel au sein de l'institution.

Mots-clés : Moyen Âge, confrérie, époque moderne, dévotion, institution.

Devotion and Institution: for a Coherent History of Confraternities in Western Europe (12-18th Centuries)

The concept of "Devotion" as defined by the Council of Trent helps differentiate Medieval from Modern confraternities. The study of the relationship between confraternities and institutions may shed light on the possible consequences of this relationship on the spiritual life of the confraternities, without being limited by the patterns inherited from the Trident Reform, and that are founded on "devotion". The medieval confraternity is characterized by its autonomy from institutions, especially from the religious one. Of course the confraternity still had an institutional dimension, according to which it achieved various goals such as securing funding, serving public good and promoting spiritual practice. At the beginning of the Modern Era, a temporary crisis within medieval confraternities, combined to a more structural crisis provoked by the increasing control of religious and communal institutions, enabled the institutional conception to impose itself. It is in such a context that devotional confraternities have appeared. We then witness the emergence of devotional confraternities as tools for the diffusion and normalization of new forms of devotion, but also as steps in the dilution of the confraternal movement within the institution.

Key words: Middle Ages, confraternity, Modern Era, devotion, institution.

Devoción e institución: para una historia coherente de las cofradías en Europa Occidental (siglos XII-XVIII)

El estudio de la relación entre cofradía e institución puede permitir comprender las consecuencias posibles de esta relación para la vida espiritual de las cofradías, sin encerrarse en esquemas heredados de la reforma tridentina basados en la devoción. La cofradía medieval se caracteriza por su autonomía respecto de la institución, en particular eclesiástica. Esto no excluye, sin embargo, una concepción institucional de la cofradía como un medio de asegurar su financiamiento, de servir al bien público y de proponer una práctica espiritual. Al principio de la época moderna, una crisis

coyuntural de las cofradías, combinada con una crisis más estructural ocasionada por el control creciente de las instituciones, eclesiásticas y comunales, permite que la concepción institucional se imponga. Se asiste a la emergencia de las cofradías de devoción, sobre todo herramientas de difusión y normalización de las nuevas formas de devoción, pero también etapa en la dilución del movimiento confraternal en el seno de la institución.

Palabras clave: Medioevo, cofradías, época moderna, devoción, institución.