

L'ennemi comme un frère

Règles, pratiques et contournements de la coexistence confessionnelle
sous le règne de Charles IX

Jeremie Foa

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/siecles/1315>

DOI : [10.4000/siecles.1315](https://doi.org/10.4000/siecles.1315)

ISSN : 2275-2129

Éditeur

Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 81-95

ISBN : 978-2-84516-380-5

ISSN : 1266-6726

Référence électronique

Jeremie Foa, « L'ennemi comme un frère », *Siècles* [En ligne], 26 | 2007, mis en ligne le 17 décembre 2013, consulté le 12 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/siecles/1315> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/siecles.1315>

L'ENNEMI COMME UN FRÈRE. RÈGLES, PRATIQUES ET CONTOURNEMENTS DE LA COEXISTENCE CONFSSIONNELLE SOUS LE RÈGNE DE CHARLES IX

À la mémoire de Jean Folliet

Alors que la France sort à peine des guerres d'Italie, un nouvel ennemi – intérieur désormais – se profile à l'horizon du village à la faveur des guerres de Religion : l'hérétique, huguenot ou papiste, celui qu'hier on pouvait chasser avec la bénédiction des autorités et qu'on doit dorénavant *tolérer*. Partout en France, des grandes villes aux plus petites, la déchirure confessionnelle fait surgir l'inimitié au cœur même de la communauté et la politique du roi l'y fait demeurer. Certes, les Français ne vivent pas tous avec la même gravité la coexistence confessionnelle : les protestants sont plus nombreux dans le sud du royaume que dans le nord, plus frontaliers que continentaux, plus urbains que ruraux. Mais partout, leur visibilité porte les mêmes questions, adressées en chœur aux pouvoirs et aux habitants : comment organiser un vivre ensemble quotidien ? Peut-on tolérer la présence de l'autre religieux dans les murs de la cité ? Sa seule

1. Edit de janvier 1562, d'Amboise en mars 1563, paix de Longjumeau en mars 1568, édit de Saint-Germain en août 1570. La meilleure édition des édits de pacification, sous la dir. de Bernard Barbiche, est en ligne, <http://elec.enc.sorbonne.fr/edits-depacification/>.

2. Olivier CHRISTIN, *La Paix de religion. L'Autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, 1997.

existence ne menace-t-elle pas le salut céleste et la sauvegarde terrestre tout à la fois ?

Si les théologiens prônent la réunification religieuse, jusque par la violence, le pouvoir royal, après avoir un temps opté pour la répression, privilégie au contraire la coexistence pacifique entre les deux confessions. Charles IX (1560-1574) et sa mère, Catherine de Médicis, inspirés par le chancelier Michel de l'Hospital, promulguent alors une série d'édits de pacification par lesquels ils enjoignent aux habitants des deux confessions de vivre ensemble en « frères, amis et concitoyens »¹. Ceux qui, catholiques ou protestants, avaient dû suite aux guerres quitter leurs demeures, abandonner leurs charges et fuir les persécutions sont à la faveur des paix réintégrés par le pouvoir monarchique. Les prisonniers sont libérés et les *fuoriusciti* rentrent, les uns en fanfare, les autres en clandestins. Dans les villes catholiques, on croise désormais les hérétiques au marché, on les entend travailler le dimanche, on supporte leurs odeurs de graillon les jours de carême. Dans les bastions protestants, on doit vivre avec les danses des catholiques, leurs messes bruyantes et leurs processions ostentatoires. Bon gré, mal gré, les groupes religieux dominants sont confrontés à la présence en ville de l'ennemi d'hier, à l'obligation de vivre avec lui sans le violenter.

Néanmoins, la volonté d'apaisement du souverain pose plus de problèmes qu'elle n'apporte de solutions. À vouloir réintroduire l'ennemi dans la ville, le roi risque à la fois de voir renaître les violences et bafouer son autorité. C'est pourquoi il doit accompagner sa politique volontariste d'aménagements concrets capables de gérer la coprésence durable de confessions ennemies sur un même sol². Ceci étant, il ne suffit pas de mettre en place les cadres de la coexistence pour que les sujets s'approprient sans détours ces nouvelles normes de comportement : contournements et détournements sont nombreux pour éviter aux fidèles d'avoir à supporter la vue des *hérétiques*. Ce qui n'empêche pas, par endroits, l'adoption, voire l'invention, par les sujets du roi de dispositifs efficaces pour vivre conjointement les uns avec les autres.

Vivre avec. L'incitation monarchique à la coexistence confessionnelle

Les règles suivant lesquelles protestants et catholiques doivent désormais cohabiter sont d'abord dictées par les édits de pacification et leurs textes interprétatifs. Mais ces textes ne sont pas appliqués sans mal au niveau local, tant la nouvelle politique conciliatrice rencontre l'opposition des relais traditionnels de l'autorité monarchique : parlements, gouverneurs, mais aussi conseils de villes et états provinciaux³. À Aix, par exemple, le parlement s'oppose si violemment à la coexistence confessionnelle que Charles IX doit suspendre la cour en 1564⁴. C'est pourquoi, la Couronne décide de dépêcher par toutes les provinces du royaume des commissaires d'application des édits de pacification. Deux par deux, ils doivent parcourir les villes de leur ressort tout à la fois pour s'assurer de l'effectivité de la coexistence et pour la mettre en œuvre : ils peuvent localement trancher les conflits liés à la coexistence, punir les infracteurs, réintégrer les exilés mais aussi partager les consulats, attribuer temples et cimetières aux huguenots, rendre leurs églises aux ecclésiastiques⁵.

Les suivre pas à pas dans leur cheminement pacificateur permet de mieux comprendre les modalités et les difficultés de la coexistence confessionnelle au début des guerres de Religion. À travers leur action se laissent non seulement entrevoir la politique volontariste du monarque mais aussi les espoirs, les refus et les craintes des communautés locales. Ensemble, ils tentent de trouver des solutions pour vivre avec l'ancien ennemi et éviter de renouer avec la violence. Leur première urgence est donc d'inventer les lieux de création du consensus et de gestion de la discorde. Dans ces lieux qui inventent la politique dans son sens moderne se traiteront tout à la fois les intérêts convergents de la collectivité (se protéger de l'extérieur en réparant les murailles, acheter du blé, partager l'impôt) et ses divergences internes (conflits d'usage de l'espace, violences interconfessionnelles, etc.). Aussi, afin que les conflits ne soient plus résolus par la violence, Charles IX insiste-t-il pour qu'ils soient médiatisés par l'instance politique et, partant, que tous les habitants soient reçus aux conseils de ville et assemblées générales. Il désire en outre « que l'élection des maieurs, juratz et gens de

3. Cf. par exemple, Sylvie DAUBRESSE, « Le Parlement de Paris et l'édit du 17 janvier 1562 », *Revue historique*, n°299, 1998, p. 515-47.

4. BnF, Ms. fr. 15878, f°292.

5. *Commission expédiée par le Roy pour envoyer par les provinces de ce royaume certains commissaires pour faire entretenir l'edict et traicté sur la pacification des troubles advenus en iceluy [...]*, Paris, 1563.

Sur leur action, cf. J. FOA « Making peace : the commissions for enforcing the pacification edicts in the reign of Charles IX », *French History*, 2004, 18, p. 256-274.

6. BnF, Ms. fr. 15881, f°74.
 7. Archives municipales (désormais A. M.) Grenoble, BB 18, f°466.
 8. A. M. Mâcon, BB 38, f°124.
 9. A. M. Lyon, GG 77, pièce non numérotée ; A. M. Aix, BB 60, f°34.
 10. A. M. Lyon, BB 83, f°194-198.
 11. A. M. Romans, BB 10, f°109.

conseil des villes et communautés soit fait d'un commung accord [...] sans avoir esgard a la diversité des religions »⁶. Sur pression des agents du roi, les consuls de Grenoble, tous protestants depuis deux ans finissent donc par nommer « des gens d'eglize pour assister aux conseilhz tant ordinaires que generaulx »⁷. Pour donner l'exemple, et tandis qu'ils entrent en ville, les commissaires convoquent systématiquement des assemblées de population où – ils y insistent – protestants et catholiques devront être également accueillis pour entendre la parole du roi, présenter des requêtes et surtout discuter ensemble des problèmes de la ville. Ainsi, à Mâcon, les commissaires Charlet et Montceaux ordonnent en octobre 1563 la tenue d'une « assemblée generale des habitants en la maison commune de la ville pour ouyr et entendre de la part des commissaires du roy la volonté dudict Sieur »⁸. À l'automne 1570, le maréchal de Vieilleville intime l'ordre aux échevins de Clermont de rassembler les « plus principaulx et notables bourgeois de leur ville, tant d'une que d'autre religion, choisiz par assemblee faite en maison de ville »⁹.

C'est pourquoi, à de très nombreuses reprises, les commissaires partagent autoritairement les charges municipales et mettent en place des « consulats mi-parties » au sein desquels catholiques et protestants, selon des proportions variables, sont nommés : six consuls protestants et six catholiques se partagent le pouvoir à Lyon à partir de 1563. À Aix, la proportion est de trois réformés, neuf catholiques¹⁰. La même solution est proposée par les commissaires à Gap, Grenoble, Millau, Montélimar, Montpellier, Nîmes, Orléans, *etc.* Une instance plus neuve encore est imaginée à Romans par les commissaires Bauquemare et La Madeleine. En 1563, ils décident la création d'une assemblée de trente hommes, aussi bien catholiques que protestants, spécifiquement chargés de gérer les problèmes posés par la coexistence confessionnelle¹¹. Qu'ils promeuvent la parité stricte ou une simple représentation des minorités, qu'ils recomposent les consulats ou créent des institutions parallèles, partout les commissaires tentent ainsi de mettre en place des espaces symboliques à l'écart des violences, régulés par des mécanismes stricts de prise de parole et de décision, des normes juridiques collectivement approuvées. Simultanément, les commissaires réglementent de manière

contraignante le port des armes en ville. À Châtellerault, comme ailleurs, ils ordonnent aux habitants de remiser toutes leurs armes au « chasteau et maison commune de la ville »¹². De la sorte, la déchirure confessionnelle, parce qu'elle engendre la nécessité de vivre avec l'ennemi, accélère le processus de maîtrise des pulsions et la monopolisation de la violence, physique et symbolique, par le pouvoir central.

Ce modèle politique, c'est-à-dire la fixation de contraintes pesant sur les paroles et sur les comportements publics, est étendu à l'espace entier de la communauté. Les commissaires tentent en effet de proscrire l'usage des violences symboliques en rappelant, inlassablement de ville en ville, la prohibition de l'insulte¹³. Dans les archives, la multiplication des procès pour injure témoigne des progrès de cette police du langage, élément palpable de la coexistence pacifique. Jehan de Mercieu, taxé d'huguenot à Dardilly n'hésite plus à aller en justice pour se faire « demandeur en réparation d'injures ». À la même date, un potier d'Amiens porte plainte pour avoir été « appelé huguenot »¹⁴. Peut-être déteste-t-on encore l'ennemi mais il est désormais interdit de s'en prendre à lui et de l'apostropher en pleine rue.

C'est en vertu de ces règles que les commissaires entament leurs procédures judiciaires et leurs actions de réparation. Les conflits en effet ont occasionné un défilé ininterrompu des biens, les richesses passant du grenier des exilés à la grange des voisins. Ce que les voleurs n'ont pas emporté, les municipalités l'ont confisqué tant pour punir les fuyards que pour alimenter des caisses tarées par les guerres répétées. Partout, les minorités ont assisté impuissantes à l'accaparement de leurs biens par des profiteurs de guerre. Aussi, les commissaires à leur entrée dans les villes, sont-ils assaillis de centaines de plaignants qui dénoncent, selon les règles policées établies par la Couronne, la répartition illégitime des biens, matériels et symboliques. On voit combien sortir d'un régime de violence, c'est substituer des épreuves judiciaires à des épreuves de force. C'est en même temps entrer dans le règne de la critique, contester, comme l'écrit Luc Boltanski, « l'état des grandeurs en place », « réclamer que les objets changent de main »¹⁵.

Pour les commissaires, il est crucial que ces requêtes reçoivent une réponse favorable lorsqu'elles sont conformes au droit.

12. BnF, Ms. fr. 15878, f°86v°.

13. *Deffences de par le Roy et Monseigneur de Vieilleville [...] à toutes personnes de quelque qualité et conditions qu'ilz soyent, de ne se iniurier, outrager & provoquer à aucuns iniures, appeler Papiste ne Huguenot, à peine d'estre declairez rebelles à Sa Magesté*, Lyon, 1563.

14. Archives départementales (désormais A. D.) Rhône, BP 314, non folioté ; A. M. Amiens, CC 178, f°42v°.

15. Luc BOLTANSKI, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, 1990, p. 113.

16. A. M. Grenoble BB 23, f°129 ; A. M. Lyon, AA 66, f°228.
17. A. D. Gard, G 443, pièce non numérotée.
18. Damville interdit aux huguenots de « prendre possession par force et sans mandement de justice » de leurs anciennes propriétés (A. M. Toulouse, AA 15, pièce 116, nov. 1570).
19. A. M. Amiens, CC 178, f°42v°.
20. A. M. Clermont, BB 38, 20 nov. 1570.
21. A. M. Castres, GG 3, n°12.

C'est pourquoi, ils rétablissent partout où ils le peuvent les exilés en leurs villages, rendent aux huguenots leurs offices confisqués et parfois leurs meubles aux parties lésées. À Grenoble par exemple, en décembre 1571, le commissaire Mollé restitue leurs maisons aux réformés chassés de la ville¹⁶. Simultanément, il ordonne, au profit des chanoines de Nîmes, que les fruits des bénéfices de l'année 1570, saisis par le consulat réformé, leur soient remboursés¹⁷. Puisqu'ils insistent pour présider à la redistribution des biens et des offices, les commissaires interdisent en retour aux habitants de se réapproprier d'eux-mêmes et par voie de violence leurs biens, la médiation juridique seule sanctionnant un transfert légitime de propriété¹⁸. Ce faisant, les sujets du roi découvrent l'efficacité du recours, voire du harcèlement, judiciaire pour régler leurs conflits et entrevoient en retour l'inutilité des démarches brutales. Récompensé de 20 sous de dommages et intérêts, le potier amiénois, taxé d'huguenot, a davantage gagné à se plaindre qu'à se battre¹⁹.

L'ennemi, la promesse et l'oubli

Ceci étant dit, la Couronne sait que tout n'est pas réparable, ni les morts, ni les traumatismes, ni les blasphèmes et désacralisations qui ont marqué les conflits. Que faire par exemple pour le meurtre du protestant clermontois Gilbert Douxsaintz, tué en marge de la procession de la fête-Dieu en 1568 et dont la veuve demande réparation aux commissaires²⁰ ? L'évêque de Castres dit sans détours l'impossibilité de tout indemniser quand il écrit qu'on ne réparerait pas les pertes subies par son église « pour cinquante mille escus »²¹. La coexistence impose alors de privilégier la réconciliation sur l'action judiciaire. À défaut, la conflictualité risque de sortir non pas amoindrie mais simplement transformée, voire aiguisée, du processus de pacification. Les commissaires préfèrent donc étouffer certaines plaintes plutôt que de voir la justice pervertie en machine à vengeance par les habitants. À Saint-Maixent, ils écrivent au roi que « les choses se sont adoucies, tant d'une part que d'autre, et que maintenant

[les habitants] ne presentent pas si indifferemment des requestes, comme ils souloient, remettans une partie de leurs vengeances et l'espoir d'y parvenir par le moyen de nostre commission, sachans bien que nous ne les y recepvrions pas »²². Vivre avec l'ennemi, c'est préférer l'ordre stable à l'ordre juste, c'est-à-dire, le politique au juridique. Les commissaires font alors promettre aux consuls de Romans une « reconcilliation generale par criees publicz, signees par tous les chefs de maison »²³.

Au droit à la réparation, les agents du roi opposent alors un devoir d'oubli. Par l'édit d'Amboise, Charles IX décrète que « toutes injures et offenses que l'iniquité du temps et les occasions qui en sont survenues ont peu faire naistre entre nosdictz subjectz, et toutes autres choses passées et causées de ces presens tumultes, demoureront estainctes, comme mortes, ensevelies et non advenues ». L'expression « non advenue » dit bien ici la magie de l'opération (rebrousser l'histoire), le miracle accompli par la politique de réconciliation²⁴. S'ils restent prisonniers de l'irréversibilité du temps, les hommes sont condamnés à se reprocher sans cesse les gestes du passé. C'est pourquoi, dans un discours adressé au parlement de Bourgogne, le commissaire Charlet loue les mesures d'amnistie édictées par Thrasybule, ce « citoyen d'Athènes, qui *bello Peloponesiaco confecto*, et pour apaiser les grandes dissensions, *legem tulit saluberrimam* qui était *lex oblivionis injuriarum* »²⁵. À Amiens comme partout ailleurs, les commissaires commandent donc aux habitants de cesser de « s'injurier, provoquer l'ung l'autre *par reproche de ce qui est passé* »²⁶. Il s'agit d'œuvrer à éclipser l'ennemi comme ennemi dans l'oubli.

Pour restaurer la possibilité d'une coexistence, il faut non seulement pardonner mais encore rétablir la confiance dans les gestes à venir de l'ancien ennemi, épargner aux habitants la crainte du futur, les lendemains qui hantent. Car il n'existe nul projet dans l'incertitude ni communauté dans la méfiance. Le soupçon, fiché au cœur des voisins depuis les troubles, rend difficile le retour des gestes les plus innocents, se rendre au marché, faire du commerce ou garder les portes ensemble... C'est pourquoi les commissaires, s'ils travaillent d'une part à effacer le passé par *l'oubli*, s'attellent d'autre part à baliser l'avenir par le *serment*²⁷. Au moment de quitter la ville, ils assemblent les habitants et leur font

22. BnF, Ms. fr. 15878, f°110v°.

23. A. M. Romans, BB 6, f°220.

24. Édit d'Amboise, art. 9 ; Paul RICCEUR, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, 2000.

25. Bibliothèque municipale de Dijon, Fds Saverot n°1, f°1391 ; Nicole LORAUX, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997.

26. A. M. Amiens, AA 14, f°208v°.

27. Sur le serment, Paolo PRODI, « De l'analogie à l'histoire : le sacrement du pouvoir » dans *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, 2006, p. 217-246.

28. A. M. Grenoble, BB 18, f°432v°.
29. A. M. Nîmes, DD 3, pièce 7.
30. Hannah ARENDT, *La Condition de l'homme moderne* (1961), rééd. Paris, 1983, p. 301-314.

jurer de respecter les édits de pacification, de vivre dorénavant en « frères, amis et concitoyens ». Ils espèrent de la sorte lier le comportement futur des habitants à une parole donnée. En août 1563, les commissaires font jurer les Grenoblois de respecter les édits de paix et d'oublier les inimitiés passées²⁸. À Nîmes, le maréchal de Damville fait jurer aux notables de « garder, faire garder, obeir et observer inviolablement ledict edict suivant sa forme et teneur ». Protestants et catholiques se promettent « l'un à l'autre, fidélité, loyauté et assurance »²⁹. Sans parler des sanctions tombées des puissances invisibles auxquelles s'exposerait le contrevenant, l'exclusion qu'engendrerait la violation d'un tel serment suffit la plupart du temps à le rendre efficace.

Ainsi, la possibilité de coexister repose, comme l'a vu Hannah Arendt, sur une négation magique – politique – des bornes fondamentales du temps humain (l'avant et l'après), celles qui rendent les choses irrévocables quant au passé et incertaines quant à l'avenir. Par l'action politique, les hommes peuvent casser l'irréversibilité du passé en usant de leur faculté de pardon et réduire l'incertitude des lendemains par la promesse. La possibilité de vivre ensemble naît ainsi des facultés politiques de l'homme de nier ses propres limites anthropologiques. Autrement dit, si, comme le remarque H. Arendt, vivre avec l'autre est la condition du pardon et de la promesse (puisque l'on ne peut se pardonner à soi ni être lié d'une promesse faite à soi-même), principes fondateurs du politique, l'époque des guerres de Religion, en tant qu'elle impose de vivre avec l'ennemi, constitue un formidable accélérateur du processus de politisation³⁰.

La vie sans l'autre : coprésence et ségrégation spatiale

Ceci étant, il ne suffit pas de décréter le retour de l'ennemi de naguère pour établir la coexistence. Encore faut-il que les sujets adoptent ces normes nouvelles de comportement, à bien des égards contraignantes. Les injonctions légales n'empêchent ni les infractions ni les violences. Surtout,

sans vraiment désobéir à la loi, les sujets du roi s'arrangent fréquemment pour ne pas avoir à cohabiter. S'il est en théorie proscrit d'interdire à quiconque l'entrée en ville, il suffit de changer d'échelle pour rencontrer des formes d'homogénéisation confessionnelle. En passant de la ville au quartier ou à la rue, l'espace se fragmente incidemment en territoires religieusement homogènes. À Limoges, Michel Cassan parle du faubourg Manigne comme d'un « bastion protestant »³¹. À Châtillon-sur-Seine, les résidents de la rue de Chaumont, catholiques, se solidarisent pour barrer la route aux huguenots, obligés d'emprunter ce chemin pour se rendre au prêche³². À défaut de voir l'autre sans vie, on organise la vie sans l'autre. De surcroît, la visibilité des groupes religieux dans l'espace est d'autant plus forte que la différenciation confessionnelle recoupe une division professionnelle : à Pamiers, les vigneronns vivent dans le faubourg de Loumet et sont pour l'essentiel catholiques tandis qu'à Caen, les huguenots se recrutent parmi les plus aisés des habitants et résident préférablement dans le quartier Saint-Jean³³. Ici comme ailleurs, vivre avec l'ennemi, c'est surtout savoir l'éviter, apprendre à ne pas vivre avec lui.

Protégés par ce rassemblement, les fidèles peuvent opérer une démonstration de force et proclamer leur appartenance confessionnelle, en affichant un comportement spécifique, en enfilant des vêtements caractéristiques. À Millau, on repère les bouchers huguenots à leurs étals, généreusement garnis les jours de carême. Bien souvent, l'on fréquente le notaire protestant en boudant son confrère catholique. Il semble aussi que les mariages interconfessionnels soient extrêmement rares³⁴. À bien des endroits, surtout dans les grandes villes, deux sociétés existent parallèlement sans jamais se rencontrer, vivent à côté sans jamais vivre côte à côte. À la Pentecôte, les vigneronns de Pamiers, autour du couvent des Augustins, dansent sans vergogne au nez des protestants qui prétendent l'interdire à toute la ville. Le bâti urbain cristallise parfois le regroupement religieux : une église ou un temple indiquent souvent le centre des quartiers « confessionnels » et constituent des formes de marquage signalant l'appropriation spatiale : les pêcheurs marseillais, nichés autour de l'église Saint-Laurent, sont insensibles aux idées réformées³⁵. Cette agrégation est à son tour génératrice de ségrégation : grâce à quelques figures du « parti »

31. Michel CASSAN, *Le Temps des guerres de religion : le cas du Limousin (vers 1530-vers 1630)*, Paris, 1996, p. 231.

32. A. M. Châtillon-sur-Seine, GG 76, pièces 1-8. Je remercie M. Gilles Surirey de m'avoir fourni une copie de ces documents.

33. *Discours des troubles advenus en la ville de Pamiers, le 5 juin 1566, avec un récit des calamités de l'année précédente*, sl, 1567 ; Marylise S. LAMET, « French Protestants in a Position of Strength : the Early Years of the Reformation in Caen, 1558-1568 », *Sixteenth Century Journal*, n°9, 1978, p. 35-55.

34. Gabriel AUDISIO, « Se marier en Luberon : catholiques et protestants vers 1630 » dans *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités : mélanges Robert Mandrou*, Paris, 1985, p. 231-245.

35. Wolfgang KAISER, *Marseille au temps des troubles. Morphologie sociale et luttes de factions 1559-1596*, Paris, 1992, p. 84.

36. Pierre BOURDIEU, « Effets de lieu » dans *La Misère du Monde* (1993), rééd. Paris, 1998, p. 249-262.

37. Penny ROBERTS, « The most crucial battle of the wars of religion ? The conflict over sites for reformed worship in 16th century France », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 89, 1998, p. 247-267.

38. BnF, Ms. fr. 15552, f°256 ; A. C. Lyon, GG 77, pièce non numérotée.

astucieusement placées à l'entrée du quartier, grâce au temple ou à l'église qui signent l'horizon, on dit assez la territorialisation confessionnelle, on déconseille l'aventure de la rue à l'ennemi. Saturés de signes identitaires, les quartiers à nette coloration confessionnelle exercent ainsi en toute légalité sur l'ennemi des sommations, souvent implicites, qui l'engagent à passer son chemin. De la sorte, des structures spatiales ségrégatives se traduisent progressivement en structures mentales identitaires, l'espace socioconfessionnel s'insinuant dans les têtes en termes de catégories de perception de l'espace et de soi-même³⁶. Espaces physiques et mentaux en viennent alors à se mêler et se renforcer l'un l'autre par une confusion des causes et des effets caractéristiques des sociétés ségrégatives : c'est parce qu'il est ennemi qu'il ne fréquente pas la rue mais c'est aussi parce qu'il ne fréquente pas la rue qu'il est un ennemi.

Dans les villes, les dominants, quand ils sont catholiques, se reconnaissent aussi à leur capacité à éloigner au maximum le culte ennemi et à l'inverse, quand ils sont protestants, à résister autant que possible à ces tentatives d'éloignement³⁷. La plupart du temps en effet, suite aux multiples pressions locales, la Couronne exile le prêche réformé aux faubourgs, au mieux de la cité la plus importante, bien souvent à ceux d'une autre ville, petite et lointaine. Les protestants de Clermont doivent aller à Issoire s'ils souhaitent entendre le prêche. Ceux de Tours jusqu'à Langeais. Au demeurant, cette inégale distribution des lieux de culte dans l'espace n'est pas fixe mais fluctue dans le temps en fonction de l'évolution des rapports de force locaux et nationaux. Tant qu'ils tiennent la ville et contrôlent le consulat, les huguenots de Lyon jouissent de deux temples à l'intérieur des murs. Mais leur évincement des instances municipales les contraint à se rendre successivement à Saint-Genis-Laval (10 km) puis à Quincieu (23 km)³⁸. Autrement dit, la capacité des catholiques à écarter le culte ennemi, comme celle des huguenots à imposer la centralité de leur prêche, dépend fortement de leur dotation en capital social, symbolique mais aussi financier. Là où les protestants sont nombreux, fortunés, ont des soutiens ou tiennent un consulat, ils peuvent exiger des catholiques une coexistence confessionnelle complète : là, les deux confessions se partagent pleinement la ville, que le fidèle aille au marché ou qu'il aille au temple. Ailleurs, là

où ils sont faiblement dotés, la coexistence confessionnelle est tronquée, au moins en public, des pratiques religieuses réformées, condamnées soit à s'exiler soit à s'enfermer. Les protestants peuvent toujours pratiquer leur foi dans la sphère domestique mais à condition que cet espace demeure strictement clos et se rapproche de la sorte de notre conception moderne du « privé » : limitation du nombre d'invités, interdiction des chevauchements – pourtant si nombreux dans la ville de la Renaissance – entre la rue et la maison. *L'ennemi* doit donc s'interdire le psaume du dimanche trop tapageur et la saucisse du carême trop parfumée.

Sauf exception donc, on vit avec l'ennemi autant qu'il accepte de disparaître comme ennemi-priant, en sortant de la ville ou en se cachant chez lui³⁹. La coexistence confessionnelle française est ainsi la plupart du temps une coexistence amputée, une coprésence. Par la distance physique à franchir hebdomadairement ou par cette réclusion à tenir pour prier, les réformés incorporent, au sens pédestre et sensitif, leur exclusion. Ils sont alors conduits à se percevoir eux-mêmes comme un corps étranger, au moins autant qu'ils sont perçus, par ce mouvement pendulaire, comme un groupe ennemi. Loin de favoriser un rapprochement, comme l'aurait pu faire une coexistence entière, la gestion incomplète de la coexistence confessionnelle française a, dans son ensemble, engendré tout à la fois un enracinement des identités religieuses (catholique/protestant) et un approfondissement des frontières spatiales (public/privé).

Exporter l'ennemi : les « pactes d'amitié » entre protestants et catholiques

Pour autant, si cette vérité est valable en général, on trouve au niveau local de nombreux exemples de coexistence pacifique entre protestants et catholiques, en particulier dans les petites villes où la ségrégation spatiale est moindre. On aurait donc tort de considérer uniquement la paix comme une invention étatique imposée par un roi pacifiste à ses belliqueux sujets. Parfois, les sujets du roi ont adopté, voire

39. Quand ils en ont les moyens, les protestants res-treignent aussi le culte catho-lique à l'espace domestique. Cf. J. FOA, « 'Ilz mirent Jesus Christ aux fauxbourgs'. Remarques sur la contribu-tion des guerres de Religion à la naissance d'un « espace privé », *Histoire Urbaine*, 2007.

40. Gregory HANLON, *Community and Confession in Seventeenth-Century France. Catholic & Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphie, 1993, p. 115 et Thierry WANEGFFELN, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires au XVI^e siècle*, Paris, 2000.

41. O. CHRISTIN, *La Paix de religion [...]*, p. 122-132, où sont publiés, sauf exception, les pactes d'amitié.

42. O. CHRISTIN, « Amis, frères et concitoyens. Ceux qui refusèrent la Saint-Barthélemy (1572) », *Cahiers de la Villa Gillet*, n°11, sept. 2000, p. 71-94.

43. A. M. Millau, CC 42, 2^e inv., pièce non numérotée.

44. Jean-Paul CHABROL, *La Cévenne au village. Barre-des-Cévennes sous l'Ancien Régime : 1560-1830*, Aix-en-Provence, 1983, p. 182-183.

92

devancé, les solutions préconisées par le monarque et ses théoriciens pour assurer le vivre ensemble interconfessionnel, en particulier dans les petites villes⁴⁰. Les « accords de bonne entente », jurés par les habitants des deux religions, alors que les hostilités reprennent ailleurs dans le royaume en sont la manifestation éclatante. Olivier Christin, qui a découvert ces textes, les a baptisés « pactes d'amitié » tant le vocabulaire amical y est à la fois récurrent et étonnant dans un contexte interconfessionnel⁴¹. S'ils restent minoritaires – un peu moins d'une vingtaine pour le règne de Charles IX – et cantonnés aux petites villes, les pactes d'amitié n'en demeurent pas moins fondamentaux pour comprendre les stratégies mises en place par les sujets afin de conjurer les violences. À Saint-Affrique par exemple, quelques jours après la Saint-Barthélemy parisienne, catholiques et protestants promettent qu'« entre lesdits habitans et concitoyens y aura paix, concorde, amour et amitié »⁴². Simultanément à Millau, les citoyens se décrivent comme « voisins et amis, s'entreaymans et se cherissans » les uns les autres. Pour sauver l'essentiel, les hommes des guerres de Religion n'hésitent donc pas à mettre en sourdine leurs oppositions religieuses ni à faire de l'ennemi traditionnel un ami politique. Assurément, les sujets du roi rangent parmi l'essentiel la sauvegarde de leurs vies et la protection de leurs biens. Ces coalitions mettent toujours en avant les intérêts convergents des citoyens (en particulier économiques) aux dépens de leurs divergences religieuses. À Millau, les deux confessions s'entendent pour maintenir entre eux la « liberté de commerce » malgré les guerres qui déchirent le pays⁴³. Semblablement, à Barre-des-Cévennes, les habitants s'engagent à « exercer le commerce et traffique communement et paisiblement les ungz avec les autres ». On sait combien le commerce est crucial à ce bourg qui accueille un marché par semaine et une foire tous les mois⁴⁴. Il faut donc s'assurer que la discorde religieuse n'entraînera pas la ruine de l'économie locale et permettra à chacun d'aller au champ, en dépit des guerres qui soulèvent, ailleurs et si loin, les armées ennemies.

Les habitants estiment (ou espèrent) donc que les intérêts du citoyen, du propriétaire ou du père de famille l'emporteront sur ses intérêts confessionnels. Autrement dit, que la raison communale prendra le pas sur les passions religieuses. Ce faisant, les pactes opèrent une distribution, au

niveau local, des amis et des ennemis bien différente de celle proposée par les Églises ou les théologiens. Ici, la discrimination entre l'ami et l'ennemi s'effectue non plus sur critères religieux, précisément inopérants pour protéger du danger, mais en fonction de l'utilité du regroupement à la protection de la ville⁴⁵. Aussi l'ennemi au point de vue religieux ne l'est-il pas nécessairement d'un point de vue politique. À l'inverse, l'orthodoxie religieuse n'est pas gage d'amitié politique : qu'importe après tout que le soldat qui menace aux portes soit papiste ou huguenot ? Il importe en revanche beaucoup de s'allier pour se protéger de ses assauts, aussi dévastateurs pour les uns que pour les autres. Les habitants de Saint-Laurent-des-Arbres promettent donc que « la diversité de Religion qu'est entre eux ne pourra empêcher ladite alliance ». Ces pactes trahissent tous la même idée : celle que le danger vient de l'extérieur, non de l'intérieur de la communauté. Dans ces endroits où tout le monde se connaît, en particulier dans ces petites villes où les pactes s'élèvent, la « surveillance de chacun sur chacun », comme l'écrit Durkheim, limite fortement les possibilités d'indépendance et donc de trahison⁴⁶. Les habitants de Millau se décrivent comme « hantans, frequentans, mangeans et buvant » ensemble. L'usage du champ sémantique de la proximité laisse peu de doutes sur l'importance des relations quotidiennes dans la construction des identités collectives. *Fréquenter, manger, boire*, verbes qui définissent autant d'activités et d'identités parallèles au confessionnel.

À de nombreuses reprises, les habitants montrent qu'ils considèrent l'autre religieux autrement que comme un ennemi. À Montferrand en septembre 1572, les consuls refusent ainsi d'enfermer Françoise Morel, huguenote, en raison de « sa grave maladie »⁴⁷. À la même date, les ménagers de Lisieux laissent en liberté le protestant Albert de la Couyère parce qu'il est chirurgien⁴⁸. La proximité, la profession, le niveau de richesse constituent autant de déterminants sociaux de l'identité mobilisables en dehors du répertoire confessionnel. Avant de prier séparément, on va à la halle ensemble, on se fréquente à la taverne, on se croise au jeu de paume. Avant même de se considérer comme *papistes* ou *huguenots*, les habitants sont ici des fils et des filles, des beaux-frères et des cousins. Ils sont le voisin, le riche, le bègue, l'artisan ou le commerçant. À

45. Carl SCHMITT, *La Notion de Politique. Théorie du Partisan*, rééd. Paris, 1992 (1^{re} éd. 1932), p. 64 (auquel nous renvoyons avec les précautions d'usage).

46. Émile DURKHEIM, *De la Division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, 1893, chap. III, livre III, *passim*.

47. A. D. Puy-de-Dôme, 3 E 113, fds II, BB 20, f^o20v^o.

48. A. M. Lisieux, BB 7, f^o347.

49. Élie MAZEL, *Les Guerres de Religion à Nant et le pays d'extrême Haute-Marche du Rouergue*, Rodez, 1920, p. 39.

Nant, la signature d'un pacte à l'automne 1568 est facilitée par l'existence de liens de parenté entre notables des deux confessions. Bessières, le viguier catholique qui paraphe en tête du pacte, n'est autre que le beau-frère de François de Malbois, meneur des protestants, qui signe après lui⁴⁹.

Pour conjurer la guerre civile et les risques qu'elle fait courir à la communauté, les habitants refusent de situer l'hostilité potentielle à l'intérieur des murs et exportent alors l'ennemi à l'extérieur de la ville. L'ennemi que désignent les habitants, c'est d'abord le soldat, celui qui attaque la ville indépendamment de la cause religieuse qu'il prétend défendre. À Nant, les habitants proclament vouloir mettre « tel ordre et police par la garde de la ville qu'elle ne soit assallie par les *ennemys* du Roy ». À Nyons, les citadins s'assemblent pour que nul soldat « ni d'une religion ni d'autre » ne puisse s'emparer de la ville. Les habitants font aussi du voleur, celui qui profite des troubles pour rapiner sous couleur de religion, un ennemi commun. À Nyons, on s'entend pour garder « la ville nuycet et jour des voleurs ». À Saint-Laurent, on se protège des « voleries que se pourraient faire par certains vagabonds tenant les champs ». À l'intérieur, l'ennemi n'est donc plus l'hérétique, l'adversaire d'hier, mais l'étranger ou le vagabond. Comme un seul homme, les habitants décident donc l'expulsion de « tous vagamontz [*sic*] et gens sans adveu ». Il s'agit de la sorte de chasser le traître potentiel, celui que ni ses attaches familiales ni ses intérêts économiques ne lient à la communauté.

Certes, les habitants n'oublient pas que l'ami d'aujourd'hui est l'ennemi d'hier. Ils restent donc méfiants et reprennent avec application les solutions préconisées par le monarque pour assurer la coexistence confessionnelle : confiscation des armes, interdiction des injures, partage des charges, etc. Surtout, comme le leur avaient demandé les commissaires, ils promettent d'oublier le passé et de se comporter à l'avenir en « frères, amis et concitoyens ». Mais la nouveauté n'est pas tant dans ces serments de temps de crise que dans l'instance qui en garantit désormais l'inviolabilité. Car ici, nulle mention des puissances célestes qui obligeaient ordinairement les hommes à tenir parole : ni messe, ni prêche, ni curé, ni pasteur. La traditionnelle délégation du maintien de la cohésion aux dieux et aux choses sacrées est ici abolie et remplacée par des sanctions humaines : les

consuls, les juges, la loi s'engage à punir les contrevenants. Surtout, c'est en dernier recours le pouvoir central qu'on appelle pour garantir l'accord. C'est la monarchie dont on parle le langage, celui des édits de pacification, celui de l'amitié, distillé depuis plusieurs années par les commissaires. Les habitants de Millau l'avouent d'ailleurs explicitement en disant agir « tout ainsi qu'ils avoient cy devant promis a la publication dudict edict faicte en la present ville de Milhau pardevant le commissaire a ce depputé ».

En dernière analyse, c'est donc le roi qui s'affirme à la fois comme auteur des contraintes pesant sur le vivre ensemble et comme source privilégiée de la cohésion sociale. En permettant à l'ennemi d'hier de vivre à l'intérieur des murs, le monarque s'avance du même coup comme remède efficace aux possibles tensions nées de cette situation. L'irruption et le maintien par décision royale de l'adversité religieuse au cœur des communautés fragilisent les mécanismes traditionnels de préservation du consensus, qui tendaient précisément à conjurer l'appel au roi. Les habitants se tournent alors vers le souverain, garant des biens, protecteur des personnes et caution des accords. Car à défaut de redouter semblablement l'intercession céleste, tous craignent intensément l'intervention monarchique. D'un côté, l'ampleur des violences à maîtriser implique la mobilisation d'une puissance inédite, de l'autre la gravité des fautes à punir et absoudre conforte une souveraineté qui se manifeste tant par le déploiement des supplices que par l'éclat de la grâce⁵⁰. En rendant plus pressante la nécessité de pardonner et plus impérieuse l'obligation de s'engager, la coexistence confessionnelle voulue par le roi, loin d'affaiblir durablement la monarchie française, précipite au contraire la formation de l'État moderne.

50. Xavier ROUSSEAU et Élise MERTENS DE WILMARS notent que « dans [l]e processus de modernisation de la justice, le pardon joue un rôle spécifique. En parallèle au déploiement du théâtre des supplices, l'idéologie de la souveraineté passe par le droit de pardonner », « Concurrence du pardon et 'politiques' de la répression dans les Pays Bas espagnols au 16^e siècle », *Le pardon. Cahiers de l'institut d'Anthropologie juridique*, n°3, J. HOAREAU-DODINAU, X. ROUSSEAU, P. TEXIER (dir.), Limoges, 1999, p. 394.