

**Coexister entre papistes et religionnaires :
Castres entre la paix d'Alès (1629) et le début du règne personnel de Louis XIV (1661).**

Par

Danny Bertrand

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales à titre d'exigence partielle
en vue de l'obtention de la maîtrise en histoire.

Université d'Ottawa.

© Danny Bertrand, Ottawa, Canada, 2011

RÉSUMÉ

Coexister entre papistes et religionnaires : Castres entre la paix d'Alès (1629) et le début du règne personnel de Louis XIV (1661).

Danny Bertrand

Université d'Ottawa, 2011

Superviseur :

Sylvie Perrier

La thèse étudie les modalités de coexistence entre les deux dénominations religieuses présentes dans la ville de Castres, située dans l'ancienne province du Haut-Languedoc. L'étude démontre que les conditions d'existence des réformés français se sont généralement stabilisées au cours de la période comprise entre 1629 et 1661. L'analyse des édits royaux et de la correspondance d'hommes politiques près du régime ont permis d'établir quelles étaient ces nouvelles conditions et d'exposer la mise en place d'une dynamique de clémence et de resserrement soumis aux aléas de la politique extérieure et intérieure de l'époque.

Ces conditions étant établies, l'étude s'est penchée sur la nature des interactions religieuses qui constituaient l'essence même de cette coexistence. Après un portrait de la ville de Castres et de la société qui la composait, l'analyse a porté sur les composantes de la localité qui sont révélatrices d'une coexistence pacifique et fonctionnelle : la Chambre de l'Édit, le consulat urbain, le collège et l'Académie. C'est à l'intérieur de ces cadres que nous avons qualifiés d'environnements interconfessionnels que les Castrais interagissaient pour maintenir leur *modus vivendi* stable, paisible et fonctionnel.

Les conflits n'étaient toutefois pas absents et, aux vues de cas qui exacerbèrent les tensions, l'analyse a démontré, grâce à la consultation de diverses sources, la constitution de frontières confessionnelles qui séparaient les deux communautés religieuses. Ces frontières, mobiles et changeantes, ont évolué graduellement pour devenir de plus en plus prononcées. À terme, l'analyse de ces lieux de socialisation et des diverses frontières confessionnelles a démontré la coopération entre les membres des confessions adverses et, ultimement, le choix d'une société qui privilégia l'édilité, le communautaire, l'éducation, le professionnel, et parfois les relations interpersonnelles, avant le religieux.

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier Sylvie Perrier qui a accepté de diriger ma thèse et sans qui ce projet n'aurait tout simplement pas existé. Je lui suis redevable pour son soutien (autant académique que psychologique!), sa patience et son enthousiasme.

J'aimerais ensuite remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et l'Université d'Ottawa pour leur soutien financier tout au long de ces deux années de travail.

Je dois également de sincères remerciements au personnel de la Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français, des archives nationales de France, des archives départementales de la Haute-Garonne et du Tarn. Un merci spécial aux employés des archives municipales de Castres pour leur efficacité, leur patience et leur compréhension.

Je remercie également les professeurs du département d'histoire et du département des études anciennes de l'Université d'Ottawa qui m'ont encouragé à entreprendre des études supérieures, qui m'ont aidé à peaufiner mon projet et qui m'ont fourni leur support pour l'obtention des bourses.

Merci à mes parents qui m'ont toujours encouragé à constamment me dépasser et à poursuivre mes études. Enfin, merci à ma douce moitié pour son soutien indéfectible, ses encouragements, sa patience et son œil critique.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	ii
Remerciements.....	iv
Tables des matières.....	v
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Des rois et leurs « Sujets de la Religion prétendue Réformée ».....	16
<i>Les nouvelles conditions d'existence et de coexistence religieuse.....</i>	<i>17</i>
<i>Les réformés et les grands enjeux politiques.....</i>	<i>24</i>
<i>La dynamique dichotomique de clémence et de resserrement à l'égard des réformés.....</i>	<i>36</i>
Chapitre 2 : Castres, les Castrais et les fréquentations interconfessionnelles.....	51
<i>La société castraise.....</i>	<i>57</i>
<i>Coexistence fonctionnelle : fréquentation professionnelle au sein de la Chambre de l'Édit.....</i>	<i>61</i>
<i>Coexistence fonctionnelle : fréquentation civique ou politique au sein du consulat urbain et des États du Languedoc.....</i>	<i>72</i>
<i>Coexistence fonctionnelle : fréquentation éducative au collège et fréquentation intellectuelle à l'Académie.....</i>	<i>79</i>
Chapitre 3 : La communauté castraise et ses frontières confessionnelles.....	97
<i>La frontière religieuse et les cérémonies publiques.....</i>	<i>99</i>
<i>La frontière religieuse et la vie urbaine.....</i>	<i>122</i>
<i>La frontière religieuse chez Bouffard-Madiane.....</i>	<i>147</i>
Conclusion.....	155
Bibliographie.....	165

Introduction

En août 1629, le cardinal Richelieu visitait la communauté de Castres au terme de la neuvième guerre de religion (1627-1629). Les tensions entre catholiques et huguenots avaient été ravivées, menant à cet ultime affront qui s'est finalement conclu par la victoire de la royauté catholique à La Rochelle. La signature du traité d'Alès (1629) restaurait certes la paix au sein du royaume, mais la guerre civile avait été un gage de nouvelles tensions entre les deux communautés religieuses. Les protestants défaits perdaient leurs privilèges politiques en plus des places de sûreté qui avaient été garanties par l'édit de Nantes adopté en 1598. Le gouvernement royal n'abolissait toutefois pas l'ensemble de l'édit promulgué par Henri IV, puisqu'il continuait à garantir la liberté de culte et les recours judiciaires pour les protestants. À Castres, dans le Haut-Languedoc, la récente défaite entraîna l'affaiblissement progressif de la communauté protestante et la destruction des fortifications, processus que Richelieu désirait superviser lui-même. Les conditions d'existence des protestants ayant changé, il s'amorça alors une nouvelle phase de coexistence religieuse qui, malgré les circonstances récentes, demeurerait somme toute pacifique. Cette période s'étendit jusqu'à la fin de la Fronde (1648-1653), au cours de laquelle les huguenots de Castres oeuvrèrent pour la stabilité du royaume en étant loyaux envers le régime de Louis XIV. Si le roi fut particulièrement clément envers eux au cours du conflit en confirmant pleinement l'édit de Nantes par la déclaration royale du 20 mai 1652, sa politique de retranchement à leur égard se durcit graduellement, et ce, spécialement à partir du début de son règne personnel en 1661.

Siège de la Chambre de l'Édit, une chambre de justice dite mi-partie du fait qu'elle était composée d'un nombre égal de magistrats protestants et catholiques, Castres constituait une ville d'importance pour les réformés. Cette ville devenue biconfessionnelle s'avère être un cas de figure révélateur des interactions entre les deux communautés au cours de cette période de paix et de stabilité. En effet, malgré les récentes vexations subies par les huguenots castrais au terme de la guerre, le maintien des libertés religieuses et de l'instance judiciaire au sein de la localité semble avoir favorisé la continuité d'une coexistence durable. La thèse étudie donc les modalités de coexistence entre les deux dénominations religieuses à Castres.

Le protestantisme français a fait l'objet d'innombrables études et les historiographies sur le sujet sont multiples. Pour en arriver à bien cerner l'historiographie de la coexistence religieuse, il faut d'abord se pencher sur les études concernant l'édit de Nantes, d'autant plus que l'acte royal constitue le point de départ du régime de tolérance et de coexistence à l'intérieur duquel s'inscrit la période à l'étude. Au lendemain de la Révocation¹, nous voyons apparaître un premier ouvrage qui demeure à ce jour essentiel et incontournable pour l'étude du protestantisme français, soit celui du pasteur Elie Benoist, publié pour la première fois en 1693-1695². Comme le titre l'indique, Benoist a produit une histoire des réformés en mettant l'accent sur les aspects négatifs de leur expérience, soit les tracas, les contraventions à l'édit, les violences, les querelles et les injustices subies par les protestants. Il considère donc la Révocation comme l'aboutissement d'un processus de dépérissement du fameux acte qui, en principe, rétablissait la paix civile et légalisait

¹ L'Édit de Nantes a été révoqué sous Louis XIV par l'adoption de l'édit de Fontainebleau en 1685.

² Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant & après la publication, à l'occasion de la diversité des Religions : Et principalement, les Contraventions, Inexecutions, Chicanes, Artifices, Violences, & autres Injustices, que les Réformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à l'Édit de Révocation en octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à present*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, 5 volumes.

la tolérance et la coexistence religieuse³. Cette oeuvre volumineuse s'appuie sur une documentation fournie, variée et elle demeure une référence. Il faut toutefois l'utiliser avec circonspection puisque l'oeuvre véhicule une vision apologétique de la Réforme⁴. L'historien ne s'en cache d'ailleurs pas puisque dans le préambule du premier tome, il rejette la neutralité et l'objectivité. Il indique que c'est une chose « si peu possible » et que « il étoit d'une indispensable nécessité que je donnasse à mon histoire un caractère apologétique parce que je l'écrivois pour servir de réplique aux violentes déclamations de ceux qui nous ont persécutés »⁵.

Elie Benoist peut être à juste titre considéré comme le fondateur d'une historiographie militante qui s'est perpétuée jusqu'à la fin du XIX^e siècle, moment où on voit apparaître l'école méthodique⁶. Le Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français, lancé en 1852, devint alors un instrument de référence, mais les publications de la Société continuaient de défendre la « cause » réformée et conservaient donc un certain degré de militantisme, ce qui contribua à entretenir et perpétuer les thèses de Benoist⁷. Par opposition, ce courant militant a mené à l'élaboration d'une historiographie analogue, mais composée d'ouvrages produits par des historiens catholiques dont le but était de faire une « contre-histoire » du régime de Nantes pour répondre aux invectives des historiens réformés⁸.

L'historiographie du régime de l'édit de Nantes a connu un renouveau au milieu du XX^e siècle, symbolisé notamment par les travaux de Émile G. Léonard⁹. Tout en continuant de lier

³ Luc Daireaux, *Réduire les huguenots : Protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2010, p. 23.

⁴ *Ibid.*

⁵ Elie Benoist, *op. cit.*, vol. 1, p. 23-28, cité par Luc Daireaux, *op. cit.*, p. 23-24.

⁶ *Ibid.*, p. 24-26.

⁷ *Ibid.*, p. 27-31. L'ouvrage qui illustre particulièrement ce courant est celui d'Alfred Gallant, *Essai sur l'histoire du protestantisme à Caen et en basse Normandie de l'Édit de Nantes à la Révolution*, 1898, Paris, les Bergers et les Mages, 1991.

⁸ Luc Daireaux, *op. cit.*, p. 26.

⁹ Émile G. Léonard, *Le protestant français*, Paris, Presses universitaires de France, 1953, 316 pages et *Histoire générale du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1961. 3 volumes.

l'édit et sa révocation, l'historien fournit de nouvelles interprétations, portant entre autres sur les « faiblesses internes » du protestantisme, sur l'affaiblissement de la communauté au lendemain de la paix d'Alès et il est celui qui a postulé l'embourgeoisement du protestantisme au XVII^e siècle¹⁰. Son principal apport est d'avoir rejeté la victimisation des réformés telle que véhiculée par Benoist et les travaux qui avaient adopté son interprétation depuis la fin du XVII^e siècle¹¹. Il se développe en parallèle une historiographie catholique, caractérisée par l'étude de Jean Orcibal qui met l'accent sur la volonté du régime royal de rétablir l'uniformité religieuse du royaume, conformément à l'adage « Une foi, une loi, un roi »¹².

Plus récemment, l'historiographie portant sur l'édit de Nantes a été enrichie, entre autres, par les colloques et les commémorations du 400^e anniversaire, ce qui a entraîné une multiplication des travaux¹³. Mentionnons les ouvrages fondamentaux de Janine Garrisson et d'Élisabeth Labrousse qui ont mis l'accent sur l'aspect politique de l'édit et sa révocation¹⁴. Cet enrichissement est d'ailleurs synthétisé dans l'ouvrage dirigé par Michel Grandjean au sein duquel les articles portent sur le politique, le volet légal de la coexistence et sur les dispositions qui, implicitement, visaient la restauration éventuelle du catholicisme à titre de religion unique du royaume, sans qu'il y ait toutefois de programme bien défini pour éradiquer le protestantisme¹⁵.

Fort de ces nouvelles avenues, une historiographie portant sur la tolérance et la coexistence a ensuite émergé. Les travaux qu'elle englobe ont cherché à mesurer le degré de

¹⁰ Luc Daireaux, *op. cit.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹² Jean Orcibal, *Louis XIV et les protestants : "La cabale des accommodateurs de religion"*, La Caisse des Conversions. *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, J. Vrin, 1951, 192 pages, cité par Luc Daireaux, *op. cit.*, p. 34.

¹³ Luc Daireaux, *op. cit.*, p. 34-35.

¹⁴ Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, 209 pages, et Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Édit de Nantes : une foi, une loi, un roi?*, Paris, Éditions Payot, 1990, 221 pages, cités par Luc Daireaux, *op. cit.*, p. 36-37.

¹⁵ Michel Grandjean (ed.), *Coexister dans l'intolérance*, Genève, Labor et Fides, 1998, 544 pages.

tolérance et les formes que prenait cette notion dans un territoire donné. Si les ouvrages produits dans le cadre de ce premier développement se concentraient majoritairement sur le caractère belliqueux des rapports interreligieux, ils ont fourni les premiers indices d'interactions, de tolérance réelle et de coexistence pacifique¹⁶. Graduellement, cette branche a entraîné la constitution d'une historiographie qui se concentre uniquement sur des situations locales, procurant donc un caractère régionalisé aux études subséquentes. Celles-ci se divisent en deux types distincts. Le premier type est celui qui comprend les études « totalisantes » sur la coexistence confessionnelle au sein d'une communauté ou d'une région donnée, et ce, dans une perspective de longue durée.¹⁷ Citons entre autres les études de Michel Cassan, Robert Sauzet, Gregory Hanlon, Edwin Bezzina et, plus récemment, Luc Daireaux¹⁸. Le deuxième type est celui qui englobe les études plus spécialisées portant sur un ou deux aspects particuliers de la question. Par exemple, Gabriel Audisio a étudié le taux de mariages interconfessionnels dans le Luberon tandis que Christian Desplat a étudié les comportements des deux communautés en lien avec la mort et les cimetières dans le Béarn¹⁹. Une sous branche de ce deuxième type concerne les conversions et les motivations qui pouvaient mener un individu à franchir la frontière confessionnelle²⁰. Bref, au sein du cadre légal plus « national » établi par l'édit de Nantes, les modalités de coexistence et de tolérance se déclinaient sous de multiples formes à l'échelle locale. De fait, les études démontrent qu'il y avait autant de variétés de modalités que de localités ou de réalités régionales, ce dont témoigne par ailleurs le recueil d'études intitulé *La Coexistence*

¹⁶ Edwin Bezzina, *After the Wars of Religion : Protestant-catholic accommodation in the French town of Loudun*, Toronto, Université de Toronto (Thèse de doctorat), 2004, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸ Gregory Hanlon, *Confession and Community in Seventeenth-Century France : Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, 312 pages et Michel Cassan, *Le temps des guerres de religion : le cas du Limousin (vers 1530 - vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, 463 pages.

¹⁹ Edwin Bezzina, *op. cit.*

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

confessionnelle à l'épreuve : études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne, réuni par Didier Boisson et Yves Krumenacker et publié en 2009²¹. En ressort la nécessité de produire des études ciblées et donc de nature analogue à celle réalisée ici.

Il s'est ajouté à cela une historiographie connexe et complémentaire qui porte sur la polarité confessionnelle ou sur les différences confessionnelles qui définiraient les comportements sociaux des groupes religieux. À cet égard, citons Philip Benedict qui a une importance capitale pour l'étude des populations réformées. Benedict a été celui qui a récupéré le concept de « confessionnalisation » en démontrant son utilité par rapport au cas de la France²².

Selon Benedict, le principe de confessionnalisation se définit comme suit :

« this latter view (weak theory of confessionalisation) simply defines confessionalization as the process of rivalry and emulation by which the religions that emerged from the upheavals of the Reformation defined and enforced their particular versions of orthodoxy and orthopraxy, demonized their rivals, and built group cohesion and identity. As Hanlon puts it, « confessionalization can be regarded as the process whereby barricades were erected around each church group »²³. »

D'un point de vue global, Benedict atteste pour la France :

« Rather than highlighting a gradual process of confessionalization, an alternative view of France's religious history could envision a brief moment of confessional polarization, followed by a gradual movement toward confessional reconciliation. One might further hypothesize that the situation of relatively stable confessional coexistence established under the provisions of Edict of Nantes diminished the barriers between Huguenots and Catholics by promoting greater everyday interaction and the slow accumulation of trust²⁴. »

²¹ Didier Boisson et Yves Krumenacker (ed.), *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve : études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon, LARHRA, 2009, 261 pages.

²² Philip Benedict, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*, Aldershot, Ashgate, 2001, 336 pages. Pour connaître la genèse de la théorie de la confessionnalisation et ses diverses applications, voir Gérard Chaix, « La confessionnalisation : Note critique », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*. Vol. 148, no Oct-Dec(2002). P. 851-865.

²³ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 313 et Gregory Hanlon, *op. cit.*, p. 193.

²⁴ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 316.

Benedict met donc un accent particulier sur l'influence de l'État et sur les autorités religieuses de chacune des églises pour mettre en branle et alimenter ce processus de confessionnalisation qui sous-tend à la fois une démarcation et une collaboration entre les deux communautés, et ce, en vertu d'une seule frontière bien définie.

En plus de traiter de la coexistence religieuse dans cette optique, l'auteur illustre également le déclin démographique des réformés et leur intégration des coutumes catholiques²⁵. Cet auteur est extrêmement important du fait qu'il a effectué un travail immense en compilant d'innombrables données pour broser un portrait détaillé de la population huguenote de la France du XVII^e siècle²⁶. D'autres chercheurs ont suivi la voie tracée par Benedict, tout en élaborant de nouveaux concepts théoriques, soit Edwin Bezzina et Keith Luria²⁷. Ils mettent l'accent sur cette notion de « polarité » ou de « frontières », et ce, en mesurant l'étendue de la tolérance et des interactions au sein des communautés étudiées²⁸. En théorisant une multitude de frontières confessionnelles, que nous définirons plus en détail ultérieurement, Luria se veut l'héritier de Benedict et de son utilisation de la théorie de la confessionnalisation. Pour lui, la définition des communautés confessionnelles ne s'est pas faite exclusivement grâce au mouvement interne des deux églises ou aux politiques de l'État. Tout en tenant compte de ces aspects, il postule plutôt que l'identité des deux groupes variait en fonction des communautés, selon les contextes locaux et les moyens que les communautés avaient pour se définir mutuellement²⁹. La définition stricte de la confessionnalisation, c'est-à-dire la définition de deux groupes confessionnels bien définis

²⁵ Edwin Bezzina, *op. cit.*, p. 33 à 35.

²⁶ Philip Benedict, *The Huguenot Population of France, 1600-1685 : the demographic fate and customs of a religious minority*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1991, 164 pages et *Cities and social change in early modern France*, London, Unwin Hyman, 1989, 251 pages.

²⁷ Edwin Bezzina, *op. cit.*, et Keith P. Luria, *Sacred Boundaries*, Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2005, 357 pages.

²⁸ Edwin Bezzina, *op. cit.*, p. 36 à 40.

²⁹ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xx-xxi.

et mis en opposition, s'est appliquée plus tardivement, à la veille de l'Édit de Fontainebleau³⁰. Enfin, Luria ajoute plus de détails à cette théorie, il l'enrichit et il effectue une catégorisation plus concrète qui nous permet justement de travailler avec un schéma qui, à son tour, nous permet d'observer une évolution dans le temps, c'est-à-dire l'évolution du « mouvement toward confessional reconciliation » dont parle Benedict ci-dessus, et ce, à l'échelle locale. La présente étude se veut donc le résultat historiographique d'une combinaison de ces différentes contributions avec un accent mis sur les plus récentes. Il est à noter que la notion de tolérance n'a pas été abordée de façon spécifique et théorique puisque Gregory Hanlon a déjà démontré qu'il y avait dans la coexistence interconfessionnelle une forme de tolérance. S'il ne faut pas confondre les deux notions, Hanlon confirme que la tolérance, vécue dans un contexte local, constituait en fait l'intégration et l'interaction des deux groupes dans le quotidien d'une localité, que ce soit au niveau économique, politique, culturel ou économique³¹.

Castres n'a pas été complètement ignorée par l'historiographie de l'Ancien Régime. Si la ville a fait l'objet d'une courte étude par René Artigaut³² au milieu des années 80 et d'une étude générale au début des années 1990 par Rémy Cazals³³, la communauté a surtout été étudiée par rapport à la présence et à l'activité de la Chambre de l'Édit. À cet égard, une étude a été publiée par Jules Cambon de Lavalette vers la fin du XIX^e siècle³⁴. Plus récemment, Stéphane Capot a procédé à une véritable actualisation des connaissances sur la chambre mi-partie³⁵. Or, dans son étude totalisante sur cette instance unique à la période, il ne traite que trop brièvement de la

³⁰ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxii.

³¹ Myriam Yardeni, « Introduction », dans Didier Boisson et Yves Krumenacker, *op. cit.*, p. 11.

³² René Artigaut, *Les protestants de Castres et l'Édit de Nantes (1598-1685)*, Castres, 1985, 51 pages.

³³ Rémy Cazals, *Histoire de Castres, Mazamet, La Montagne*, Toulouse, Éditions Privat, 1992, 320 pages.

³⁴ Jules Cambon de Lavalette, *La Chambre de l'Édit de Languedoc*, Paris, 1872.

³⁵ Stéphane Capot, *Justice et religion en Languedoc au temps de l'Édit de Nantes : La Chambre de l'Édit de Castres (1579-1679)*, Paris, École nationale des Chartes, 1998, 427 pages.

question des interactions entre les deux communautés. S'il fournit quelques exemples concrets directement en lien avec l'exercice de la Chambre, il évite d'approfondir le sujet. Cela étant dit, nous demeurons largement tributaires de l'ouvrage de Capot, surtout en ce qui concerne l'activité de la Chambre, son fonctionnement, les détails biographiques des magistrats qui y siégeaient et l'importance de l'institution judiciaire pour la défense des réformés ainsi que pour la communauté castraise en général. Enfin, nous devons énormément à Stéphane Capot pour son dépouillement des sources, plus particulièrement des arrêts judiciaires produits par la Chambre. Outre cela, Raymond Mentzer a également produit une étude prosopographique de la famille Lacger, dont les membres ont eu une importance politique, sociale et économique déterminante pour la ville de Castres durant notre période³⁶.

Dans le cadre de cette étude, la théorie de Keith Luria constitue le socle sur lequel se base notre analyse. Luria a conceptualisé la notion de frontière confessionnelle afin que les chercheurs puissent mieux saisir la nature des interactions interconfessionnelles et pour qu'ils puissent mieux déterminer ce qui créait une césure entre les deux communautés religieuses. En se basant sur la théorie de la confessionnalisation mise de l'avant par Benedict et en l'enrichissant, Luria postule que la frontière se situe dans un espace théorique à l'intérieur duquel ont lieu les interactions entre les membres. Lorsqu'ils interagissent librement ou lorsqu'ils partagent des pouvoirs, des ressources, un espace géographique considéré comme sacré, ils traversent cette frontière. Le concept permet donc de saisir tout l'éventail des différentes formes d'interactions, soit les éléments de violence, de tension et les éléments de coopération qui pouvaient effectivement

³⁶ Raymond Mentzer, *Blood & Belief*, West Lafayette, Purdue University Press, 1994, 272 pages. Les études locales révèlent des détails fort utiles sur les institutions dirigées par les membres des deux communautés. Citons l'oeuvre d'Augustin Poux, *Histoire du collège de Castres : des origines à 1840*, Paris, Fischbacher, 1902, 350 pages et l'ouvrage général d'Yvan Hue, *Le Collège de Castres : Quatre siècles d'efforts*, Fiac, Éditions Midi France, 1981, 342 pages.

changer en fonction du lieu et du temps³⁷. Tous ces éléments en viennent à définir une communauté donnée puisque chaque communauté s'entendait, implicitement ou non, sur des frontières qui pouvaient s'infléchir en vertu de son héritage historique³⁸. En fait, les membres des dénominations religieuses avaient différents moyens pour s'affirmer et ces moyens variaient évidemment en fonction des communautés à l'intérieur desquels ils existaient³⁹. L'utilité du concept mis de l'avant par Luria est qu'il ne s'agit pas de mettre l'accent exclusivement sur les violences et les tensions qui entraînaient un repli des communautés religieuses sur elles-mêmes, mais de comprendre comment les différentes identités, confessionnelles ou sociales, se constituaient, dans un lieu et dans une période donnée, en fonction des interactions et des rapports qu'entretenaient les membres des deux communautés religieuses en traversant ou en maintenant les frontières confessionnelles⁴⁰. Ainsi, la pertinence de l'étude localisée ne fait aucun doute, mais il ne faut pas pour autant négliger l'aspect national de l'existence des réformés et de la coexistence avec les membres de la religion adverse. De fait, les *modus vivendi* qui s'établissaient un peu partout à travers la France se sont souvent mis en place en fonction de l'infrastructure légale définie par l'édit de Nantes et par les diverses directives de l'État monarchique, ce qui fait que les frontières étaient parfois imposées par les autorités supérieures aux autorités locales⁴¹. Cependant, il ne faut pas oublier que les communautés, en vertu de leur originalité et de leurs caractéristiques, pouvaient tracer leur propre frontière résultant d'un problème, un point de tension, un conflit ponctuel ou, inversement, d'un besoin de coopération⁴².

³⁷ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxiii.

³⁸ *Ibid.*, p. xxvii.

³⁹ *Ibid.*, p. xxi.

⁴⁰ *Ibid.*, p. xxiii-xxxiv.

⁴¹ *Ibid.*, p. xxi-xxii.

⁴² *Ibid.*, p. xxvii.

Luria a postulé que les communautés constituaient leurs frontières de trois façons, ce qui suppose trois formes qui se déclinent selon le schéma suivant. La première forme de frontière confessionnelle est celle de « cheerful cooperation », c'est-à-dire la plus floue, la plus perméable et donc celle qui était la plus facile à traverser pour les communautés. Dans ce cas-ci, la chose religieuse était subordonnée aux autres considérations, civiques, politiques, sociales ou familiales. Concrètement, cette forme de frontière se traduit par des mariages et des parrainages interconfessionnels, une participation des membres des deux dénominations religieuses aux cérémonies publiques (funérailles, mariages, baptêmes, feux de joie, fêtes religieuses, etc.), le partage d'un cimetière commun et l'établissement d'alliances familiales bien définies⁴³. Ce premier type de frontière est le plus difficile à saisir puisqu'il est évident que ce sont les situations problématiques et les conflits qui laissent le plus de traces dans les sources. Donc, « when this sort of boundary arrangement existed, nonconfessional crosscutting identities were at their strongest, confessional identity was at its weakest, and coexistence was more likely than conflict »⁴⁴.

La deuxième forme de frontière est celle de « tense coexistence » qui constitue une division plus marquée et plus nette des deux groupes confessionnels. Cette division est en fait une démarcation qui a été négociée par la communauté elle-même ou imposée par les autorités royales. De fait, c'est le modèle qui correspond à l'idéal que le gouvernement monarchique voulait construire en adoptant l'édit de Nantes. À l'échelle locale, cette deuxième forme de frontière faisait en sorte que les deux groupes étaient bien distingués et bien définis et que cette démarcation était sciemment entretenue. Concrètement, l'espace urbain était divisé : les

⁴³ *Ibid.*, p. xxviii.

⁴⁴ *Ibid.*, p. xxviii.

processions catholiques ne passaient pas devant les temples protestants, les catholiques réintégraient leurs églises et leurs couvents qui étaient bien distingués des temples, les cimetières étaient séparés et chaque communauté avait le sien, les offices étaient distribués en fonction du poids démographique de chaque groupe et la majorité des aspects de la vie publique était négociée et faisait même l'objet de contrats écrits⁴⁵. Le succès de la coexistence découlant de cette deuxième forme de frontière dépendait de la bonne volonté de part et d'autre. Les tensions n'étaient pas absentes, mais le but de ces négociations ou de ces ententes était d'atteindre un *modus vivendi* fonctionnel et pacifique, tout en maintenant les distinctions confessionnelles entre deux communautés bien définies⁴⁶. Il s'agissait de permettre à une communauté de fonctionner et de permettre aux membres de pratiquer leur religion paisiblement. Bref, « the boundary was constructed locally, by means of cooperation and accomodation. It was the process of negotiation as much as its result that maintained the integration of both groups into a community »⁴⁷.

La troisième forme de frontière est celle de « violent conflict », soit la frontière qui séparait de façon la plus marquante les membres des deux confessions qui étaient alors diamétralement opposés. Dans les communautés marquées par cette troisième forme de frontière, les tensions et les conflits ont mené à l'exclusion des réformés et donc à la domination des catholiques⁴⁸. Chaque communauté oeuvrait pour s'opposer à l'autre et il s'agissait de se conformer aux volontés des autorités religieuses qui luttaient les unes contre les autres⁴⁹. Dans ce cas-ci, c'est l'identité religieuse qui primait sur tout le reste. À l'échelle locale, cette troisième forme de frontière signifiait l'expulsion ou la destruction des cimetières, des écoles et des temples

⁴⁵ *Ibid.*, p. xxviii-xxix.

⁴⁶ *Ibid.*, p. xxix.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. xxx.

⁴⁹ *Ibid.*

et les réformés étaient graduellement exclus des postes de pouvoirs, des groupes de métiers locaux et des offices. Il n'y avait aucun mariage interconfessionnel et les réformés perdaient même leurs enfants qui étaient placés dans des institutions catholiques. Cette forme de frontière confessionnelle menait à deux processus parallèles, soit celui qui faisait en sorte que la minorité était confinée à l'intérieur de frontières strictes et celui qui consistait à mettre une pression constante sur ladite minorité pour qu'elle se convertisse à la religion de la majorité⁵⁰. Les communautés qui se définissaient par ce troisième type étaient plus nombreuses à partir du milieu du XVII^e siècle, plus spécifiquement à partir du règne personnel de Louis XIV, précédant donc de peu la Révocation⁵¹.

Par ailleurs, Luria indique qu'il ne faut pas tenter de saisir ces frontières en fonction d'une chronologie bien établie. Les frontières pouvaient certes changer selon le temps et selon de grande tendance, mais il pouvait y avoir plusieurs frontières, correspondant à plusieurs formes, dans une même communauté dans un même laps de temps⁵². Il n'est donc pas avisé de schématiser de façon stricte et il ne faut pas oublier toutes les complexités afférentes à une communauté biconfessionnelle du XVII^e siècle. C'est donc en vertu de cette théorisation que nous avons tenté d'analyser la teneur de la coexistence religieuse dans la communauté biconfessionnelle de Castres.

Dans un premier temps, nous brossons un portrait du contexte national en nous questionnant à savoir quelles étaient les conditions précises de coexistence. Cette démarche s'effectue en fonction de diverses sources, dont les actes royaux adoptés entre 1629 et 1661. Nous utilisons également la correspondance du chancelier Séguier et celle du cardinal Richelieu

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. xxxi-xxxii.

⁵² *Ibid.*, p. xxxi.

qui exposent bien les volontés des autorités royales à l'égard du royaume en général, mais aussi à l'égard d'une communauté précise comme Castres. Il s'agit d'une mise en contexte absolument nécessaire pour saisir les détails de la coexistence légale instaurée par l'édit d'Henri IV, les conditions d'existence des protestants qui, au lendemain d'Alès, avaient changé, et pour comprendre aussi la dynamique de clémence et de resserrement qui a caractérisé l'attitude du régime royal à l'égard de ses sujets protestants.

En nous appuyant sur ce contexte, nous avons concentré notre analyse sur la communauté de Castres afin de déterminer quelle était la nature des interactions qui constituaient l'essence même de cette coexistence. Nous brossons un portrait de la société castraise avant de nous pencher sur ce que nous appelons ses « environnements interconfessionnels », c'est-à-dire ces cadres à l'intérieur desquels les Castrais oeuvraient et interagissaient pour maintenir une coexistence religieuse pacifique et stable. Les documents qui nous permettent de bien saisir les différentes natures des interactions sont nombreux : délibérations consulaires de la municipalité de Castres, les mémoires et le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane, des arrêts produits par la Chambre de l'Édit et les procès-verbaux de l'Académie de Castres.

Enfin, à la lumière de ces interactions et des environnements interconfessionnels qui se sont constitués, nous tentons de déterminer s'il est possible de saisir les différentes frontières confessionnelles qui se sont tracées entre catholiques et protestants castrais. En mettant l'accent sur des aspects spécifiques et variés (cérémonies et fêtes publiques ou la division de l'espace urbain par exemple), nous avons recours à un vaste éventail de sources qui nous permettent d'apercevoir les différentes frontières que les Castrais avaient élevées tout en essayant de respecter les directives des différentes autorités (royales, locales ou religieuses). Nous utilisons

notamment la Discipline des Églises réformées de France, les canons du Concile de Trente, les archives de la Chambre de l'Édit, les documents laissés par les différents ordres religieux de la ville, les registres de délibérations consulaires et le plan de la ville levé en 1674.

C'est donc à partir de ces problématiques et de ces sources que la présente thèse permet de comprendre la teneur de la coexistence religieuse dans la ville de Castres entre 1629 et 1661. L'analyse nous révèle une communauté tout à fait originale qui, dans cette première moitié du XVII^e siècle, oeuvrait non seulement pour la stabilité du royaume, mais pour la stabilité et la paix à l'intérieur de ses propres murs.

Chapitre 1 :

Des rois et leurs « Sujets de la Religion prétendue Réformée »

Au terme de la dernière guerre de religion, la grâce d'Alès, ratifiée le 21 juin 1629, puis l'édit de Nîmes, signé le 6 juillet 1629, ont propulsé le protestantisme français dans une nouvelle ère d'existence. Cette paix a régi la vie des huguenots, que ce soit en tant que communauté ou individu, et ce, jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes en 1685. Les conditions de coexistence religieuse relevaient directement d'un contexte qui a démarré avec ces nouveaux édits. En s'attardant à celui-ci, le présent chapitre a l'ambition de dépasser la simple histoire événementielle qui a d'ailleurs été écrite à maintes reprises⁵³. Nous examinerons plutôt l'incidence de la paix de 1629 sur ces modalités d'existence ainsi que l'évolution de la politique royale à l'égard des sujets réformés. Cette tranche temporelle est particulièrement riche en événements qui ont eu une incidence marquée sur leurs conditions d'existence et de coexistence, non seulement à Castres, mais à travers tout le royaume⁵⁴.

Au cours de la période étudiée, nous verrons que les conditions d'existence et de coexistence ont été influencées non seulement par l'adoption des nouveaux édits, mais également par des événements politiques majeurs. De plus, celles-ci se sont articulées en fonction d'une dynamique décisive dans l'histoire du protestantisme français du XVII^e siècle, c'est-à-dire la clémence de la royauté d'une part et le resserrement ou l'étouffement progressif des libertés des réformés d'autre part.

⁵³ Nous pensons à des ouvrages plus généralistes, par exemple à la massive *Histoire générale de Languedoc* de Claude Devic et Joseph Vaissète en seize volumes, ratissant l'histoire de la province des origines jusqu'à la fin du 18^e siècle ou encore à *l'Histoire de l'Édit de Nantes* d'Elie Benoist en cinq volumes.

⁵⁴ Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Édit de Nantes : une foi, une loi, un roi?*, Paris, Éditions Payot, 1990, p. 29.

Il est essentiel de bien saisir la complexité du contexte national pour l'étude d'une localité donnée puisque la majeure partie des directives quant à l'organisation de la vie religieuse des communautés biconfessionnelles relevaient directement de la royauté⁵⁵. Si les autorités locales avaient une certaine indépendance et si elles pouvaient parfois rechigner à l'égard de certaines consignes venues d'en haut et prendre des initiatives de leur propre chef (comme les intendants du Languedoc le faisaient par exemple), les sujets français ne pouvaient échapper à l'autorité de la royauté. Le contexte national a donc une influence marquante tout au long de la période étudiée et l'établissement des conditions d'existence et de coexistence nous permettra de saisir les bases sur lesquelles les Castrais, étant désormais membres d'une communauté biconfessionnelle, ont construit leur propre *modus vivendi*.

Les nouvelles conditions d'existence et de coexistence religieuse

La grâce d'Alès renouvelait les clauses religieuses des édits de pacification précédents en échange de la destruction des places de sûreté, soit les places fortifiées qui avaient été reconnues aux huguenots par l'édit de Nantes⁵⁶. Concrètement, la paix amputait la composante politique et militaire du fait protestant en France en dépouillant l'édit de Nantes de ses Brevets et de ses clauses secrètes ou ses clauses dites particulières, forçant ainsi les réformés à respecter l'édit

⁵⁵ Keith P. Luria, *Sacred Boundaries*, Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2005, p. xxii.

⁵⁶ Philippe Chareyre, « Trente ans après : de la paix à la grâce, l'édit de Nîmes, juillet 1629 », dans Paul Mironneau et Isabelle Pébay-Clottes, ed., *Paix des armes, paix des âmes*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 2000, p. 346.

général⁵⁷. Or, malgré la signature de cette grâce, la guerre se poursuivit pendant environ un mois, durant lequel les campagnes de Castres furent d'ailleurs ravagées par le duc de Vantadour⁵⁸.

À la suite de cette dernière phase militaire, la ratification de l'édit de Nîmes a confirmé la grâce d'Alès, transformant le traité en édit⁵⁹. Celui-ci constituait donc le document clé qui a propulsé le royaume dans cette nouvelle phase de coexistence⁶⁰. En fait, ces deux édits sont tellement rapprochés dans le temps qu'ils semblent être souvent assimilés en un seul événement par les historiens, dans le sens que, lorsqu'ils traitent de la paix d'Alès, ils utilisent comme source ce qui se révèle être en fait l'édit de Nîmes⁶¹.

Cela étant dit, ces deux édits constituaient pour la royauté une double opération d'affirmation de son autorité et la glorification de ses victoires⁶². Ces deux aspects, qui transparaissent d'ailleurs clairement dans le préambule de l'édit de Nîmes, sont fondamentaux. Cela rend la chose d'autant plus intéressante que le régime a été particulièrement clément avec les protestants, ce qu'il souligne :

« A quoy nous nous sommes d'autant plus facilement disposez, que nous avons voulu par un si rare exemple de clemence, apres tant de recheutes, gagner plus avantageusement les coeurs de nos Sujets, espargner leur sang, le degast de la Province, & tous les desordres & calamitez de la guerre, émeus à cela par la seule compassion de leurs miseres & amour

⁵⁷ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 90 et 116 et Bernard Barbiche (ed.) *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, Paris, École nationale des Chartes [En ligne] [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>] (30 novembre 2010) pour consulter l'édit général, les articles particuliers et les brevets des garnisons et des pasteurs.

⁵⁸ « Richelieu à la reine mère », pièce no 416, dans Pierre Grillon, *Les Papiers de Richelieu*, Paris, Éditions A. Pedone, 1975-1985, vol. 4, p. 439 et « Ventadour au cardinal de Richelieu », 6 juillet 1629, pièce no 422, dans *ibid.*, p. 443.

⁵⁹ Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant & après la publication, à l'occasion de la diversité des Religions : Et principalement, les Contraventions, Inexecutions, Chicanes, Artifices, Violences, & autres Injustices, que les Réformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à l'Édit de Révocation en octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à present*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, vol. 2, p. 499.

⁶⁰ Philippe Chareyre, *op. cit.*, p. 343.

⁶¹ Citons à titre d'exemple le pasteur Camille Rabaud qui confond, sans doute consciemment, les deux dans son ouvrage.

⁶² Philippe Chareyre, *op. cit.*, p. 348.

de leur bien⁶³. »

Tout en se glorifiant et en raffermissant son autorité, le gouvernement de Louis XIII utilisait cette rhétorique qui tendait à faire du régime une force bienveillante et clémente à l'égard de tous ses sujets réformés, ce qui sera d'ailleurs repris par le gouvernement de Louis XIV⁶⁴.

Dans l'immédiat, il s'agissait de démontrer que la paix n'avait pas été négociée par deux entités politiques soutenues militairement, comme ce fut le cas pour celle de Nantes, mais bien une grâce octroyée par un souverain absolu à un vaincu, comme le terme de grâce l'indique. Pour Richelieu, maître d'oeuvre de cette dernière campagne militaire, il s'agissait également de renforcer sa position et de légitimer sa mainmise sur la politique du royaume⁶⁵. Avec ces deux traités, il semble que le ministre soit parvenu à ses fins en détruisant le parti huguenot⁶⁶. En effet, la mise sur pied d'un régime monarchique solide et durable, ce que Richelieu allait construire par une politique de centralisation des pouvoirs et un accroissement des impôts⁶⁷, passait par cette étape essentielle⁶⁸. Selon sa formule célèbre, il s'agissait en fait d'éliminer ce fameux « État dans l'État » et de reléguer ainsi les protestants à coexister avec leurs confrères catholiques dans un même « État » foncièrement monarchique et *de facto* catholique⁶⁹. Les édits procédaient effectivement à une association intime de la monarchie et de la religion. Celui de Nîmes, avec un

⁶³ *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner, tant au Duc de Rohan & Sieur de Soubize, qu'à tous les autres sujets rebelles des villes, plat-païs, Chasteaux & Places des Provinces du haut & bas Languedoc, Sevennes, Geuaudan, Guienne, Foix & autres : Avec les Articles*. Donné à Nismes au mois de juillet 1629 & vérifié au Parlement de Toloze le 27 Aoust 1629. À Paris, Par A. Estiene, Premier imprimeur, Libr. Ordinaire du Roy, rue S. Jacques, au Collee Royal, devant S. Benoist, 1644, p. 5.

⁶⁴ Didier Boisson et Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Éditions Bélin, 2006, p. 168-169.

⁶⁵ Philippe Chareyre, *op. cit.*, p. 348.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 349.

⁶⁷ René Nelli, *Histoire du Languedoc*, Paris, Hachette, 1974, p. 178-179.

⁶⁸ François Lebrun, *L'Europe et le monde : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 129 et Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 167.

⁶⁹ Remy Cazals, *Histoire de Castres, Mazamet, La Montagne*, Toulouse, Éditions Privat, 1992, p. 137.

nouvel agencement des articles déjà présents dans la grâce d'Alès, glorifiait non seulement la victoire du roi, mais aussi celle de sa religion :

« Que la Religion Catholique, Apostolique & Romaine soit remise & restablie en toutes les villes & lieux desdits païs, desquelles elle a esté ostée ou divertie : & toutes les eglises, biens & maisons ecclesiastiques esdits lieux & provinces, soient renduës à ceux à qui elles appartiennent, sans aucune recherche des fruicts pris & echeus. Ausquelles Eglises, & par tous lesdits lieux, sera fait l'exercice de ladite Religion, librement & paisiblement, sans aucun trouble & empeschement⁷⁰. »

La composante catholique de l'autorité royale était ainsi consacrée de manière officielle, ce qui, du point de vue des réformés, ne pouvait que provoquer inquiétudes et doutes sur leur avenir⁷¹. Cela constituait indubitablement un indice de l'influence grandissante de la Réforme catholique au sein des politiques du régime⁷². Dans cet ordre d'idée, la royauté exprimait dans le document sa volonté de voir la conversion de tous ses sujets religionnaires :

« Et desirans sur toutes choses, voir à l'advenir une perpetuelle union entre nos sujets : comme nous voulons & entendons maintenir ceux qui font profession de la Religion pretenduë reformée, en l'exercice libre & tranquille d'icelle, & sans aucun trouble, nous ne pouvons que nous ne desirions leur conversion, pour laquelle nous offrons continuellement nos prieres à Dieu. C'est pourquoy nous exhortons tous nosdits sujets de ladite Religion pretendue reformée, de se dépouïller de toute passion, pour estre plus capables de recevoir la lumiere du Ciel, & revenir au giron de l'Eglise, en laquelle depuis plus d'onze cens ans continuels, les Roys nos predecesseurs ont vescu sans aucune interruption ny changement; ne pouvant en chose quelconque leur témoigner davantage la paternelle affection que nous leur portons, que de les desirer au mesme chemin du salut que nous tenons & suivons nous-mesmes⁷³. »

Dès lors qu'il s'agissait d'un édit signé dans le cadre d'une victoire militaire, les vaincus devaient en subir les conséquences : les huguenots perdaient des privilèges importants qu'ils avaient préalablement acquis avec l'édit de Nantes. D'abord, les réformés n'avaient plus la

⁷⁰ Article I, dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 6.

⁷¹ Philippe Chareyre, *op. cit.*, p. 351.

⁷² Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 91.

⁷³ Article III, dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 7.

possibilité de se regrouper dans des assemblées politiques, ce qui s'appliquait également à une autre échelle, dans le sens où le synode provincial du Languedoc ne pouvait s'associer avec un autre synode provincial. Il semble que la royauté voulait diviser et isoler les différents groupes pour éviter un rassemblement de masse qui aurait pu tourner en mouvement politique⁷⁴. Ensuite, les places de sûreté fortifiées jadis garanties par l'édit de Nantes étaient perdues, leurs murailles entièrement rasées, donnant aux réformés comme seul moyen de défense concret le droit (tel que rendu par la Chambre de l'Édit)⁷⁵. L'édit permettait donc le retour des populations catholiques, comme le mentionne le premier article :

« Que la Religion Catholique, Apostolique & Romaine soit remise & restablie en toutes les villes & lieux desdits Païs, desquelles elle a esté ostée ou divertie : & toutes les eglises, biens & maisons ecclesiastiques esdits lieux & Provinces, soient renduës à ceux à qui elles appartiennent, sans aucune recherche des fruicts pris & echeus⁷⁶. »

Plus que cela, il ordonnait que toutes les paroisses du pays fussent pourvues d'un personnel catholique suffisamment nombreux « pour s'entretenir & acquitter dignement de leurs fonctions »⁷⁷.

Concrètement, les privilèges que les réformés avaient perdus faisaient en sorte qu'ils n'avaient plus la possibilité de se replier sur eux-mêmes, particulièrement au niveau communautaire. Ils avaient désormais l'obligation de se mêler au reste de la population, c'est-à-dire à la portion catholique dont le retour était cautionné par l'édit, pour la majeure partie des éléments constitutifs de la vie sociale, que ce soit les relations interpersonnelles, les échanges commerciaux, l'organisation de la vie urbaine, la gestion de la politique municipale, etc. La

⁷⁴ Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 85-86 et Elie Benoist, « Recueil d'Édits, déclarations, arrêts, requêtes, mémoires & autres pièces authentiques, pour servir de preuve aux faits rapportez dans la troisième Partie de l'histoire de l'Édit de Nantes », dans *Histoire de l'Édit de Nantes*, vol. 2, p. 14.

⁷⁵ Article VII dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁶ Article I, dans *op. cit.*

⁷⁷ Article III, dans *ibid.*, p. 7.

fréquentation interconfessionnelle devenait une nécessité et elle était, dans ces communautés dites biconfessionnelles, inéluctable.

D'autre part, si le privilège de tenir des assemblées dites « non politiques » n'a pas été révoqué, il a été modifié puisqu'il était régi par une provision obligeant les réformés à ne « s'assembler pour leurs affaires extraordinaires qu'en présence d'un magistrat ou consul catholique »⁷⁸, contribuant *de facto* à la fréquentation interconfessionnelle. Il est sans doute juste d'y voir un mécanisme de surveillance, mais malgré cette nature qu'on ne peut nier et un climat incontestable de méfiance, force est de constater que la fréquentation sociale était désormais inévitable. Les rapports sociaux issus de ces diverses fréquentations, certes obligatoires, mais non moins réelles, constituent l'essence même de l'objet à l'étude.

Il faut cependant considérer que, durant la première moitié de notre période, la réintégration catholique dans ces anciens bastions du protestantisme demeurait assez faible⁷⁹. Si le retour des religieux et des prêtres avait été rapide au lendemain de la paix⁸⁰, la réalité d'application de cette disposition posait un défi de taille. Trois ans après la signature de l'édit, les catholiques étaient encore trop peu nombreux pour surveiller les différentes assemblées huguenotes du Languedoc : « Le mal est qu'il ne s'en trouve presque point en toutes le communautes huguenottes et si peu qu'il y en a leurs sont suspectz⁸¹. » Cela semble se résoudre dans la deuxième moitié de notre période puisque l'intendant Baltazar ne faisait aucune mention d'une difficulté à trouver un magistrat pour surveiller le synode des Cévennes, la région située non loin de Castres, prévu pour le 17 août 1644⁸². Il faut enfin noter la durabilité de ce principe

⁷⁸ « Miron à Séguier », 10 août 1633, pièce no 6, dans A. Lublinskaya, ed., *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier (1633-1649)*, Moscou, 1966, p. 25.

⁷⁹ Ibid., et Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 144.

⁸⁰ Elizabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 62.

⁸¹ « Miron à Séguier », *ibid.*

⁸² « Baltazar à Séguier », 3 août 1644, pièce no 52, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 71-72.

de surveillance, et donc nécessairement de celui de la fréquentation interconfessionnelle au sein des assemblées, et ce, à travers toute la période. En fait, l'intendant Baltazar avait une véritable escouade d'espions qui lui fournissait toute sorte de renseignements qu'il utilisait par la suite pour susciter la controverse, sans toutefois qu'il y en ait réellement dans les assemblées⁸³.

En opposition à cette perte de privilège, l'édit laisse transparaître une certaine clémence du régime à l'égard des protestants défaits, ce que, il ne faut pas l'oublier, Richelieu disait être seulement « en attendant la conversion de ses sujets de la religion prétendue réformée⁸⁴ ». Les privilèges conservés étaient : la liberté de conscience et la liberté d'exercice du culte⁸⁵, l'égalité civique, soit un accès équitable aux charges pour tous et, enfin, le droit à une justice équitable, c'est-à-dire le rétablissement des Chambres de l'Édit⁸⁶.

S'il ne faut pas se laisser abuser par l'apparence favorable du texte, comme l'indique judicieusement Chareyre⁸⁷, il ne faut pas non plus nier le fait que l'édit contenait bel et bien des dispositions que l'on pourrait qualifier de « positives ». En fait, les réformés ont utilisé ces dispositions pour assurer leur cohésion communautaire, et ce, de façon pacifique. Ces privilèges permettaient le maintien de cette unité puisque, le fil commun n'étant désormais que le fait religieux intouché par la paix de 1629, elle reposait principalement sur une solidarité confessionnelle marquée, sur un réseau de communication tissé serré et sur le respect de la

⁸³ Jacques Solé, « Le gouvernement royal et les protestants de Languedoc à la veille de la Fronde (1633-1648) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, Paris, vol. 114, janvier-février-mars 1968, p. 21-22. Ce principe de surveillance apparaît à maintes reprises dans la riche correspondance du Chancelier Séguier éditée par A. Lublinskaya, qui constitue d'ailleurs la source principale de l'auteur cité. Voir par exemple les lettres no 77, 78 et 116.

⁸⁴ Jules Cambon de Lavalette, *La Chambre de l'Édit de Languedoc*, Paris, 1872, p. 102.

⁸⁵ Article II et V, dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 6-7 et 10.

⁸⁶ Article XXI dans *ibid.*, p. 15. Le retour de la Chambre a été repoussé en 1633 dû à la peste qui sévissait dans la ville.

⁸⁷ Philippe Chareyre, *op. cit.*, p. 352.

discipline, un idéal commun qui régissait l'existence concrète de la communauté⁸⁸.

Dans les autres sphères de la vie quotidienne, dans la mesure où nous pouvons les distinguer dans ce contexte du XVII^e siècle, les réformés n'avaient d'autres choix que de fréquenter la portion catholique de la population. C'est le cas notamment dans la sphère judiciaire, politique (provinciale et municipale), économique et sociale. À partir de ce moment, les huguenots vivaient une situation qui, n'étant certes pas homologue à travers le royaume, s'est stabilisée puisque pendant les trente années qui ont suivi, l'édit de Nantes a été, de façon générale, respecté par les autorités royales⁸⁹. Cela ne signifie toutefois pas que les réformés ne subissaient aucune vexation, mais leurs conditions d'existence se sont fixées assez fermement, ce qui s'explique notamment par des événements politiques majeurs liés à la fois au contexte extérieur et intérieur, auxquels le régime devait porter toute son attention. Après tout, dans le bon ordre des choses, ne faut-il pas « faire la paix au dedans pour aller combattre l'étranger qui nous vouloit charger le joug »⁹⁰?

Les réformés et les grands enjeux politiques

Le premier enjeu à prendre en considération est la Guerre de Trente Ans (1618-1648), qui constitue un conflit excessivement complexe mettant en scène de nombreux pays. Le conflit a entraîné la conclusion de plusieurs alliances dont les ramifications ont fait l'objet d'ouvrages

⁸⁸ Elizabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 75, 80 et 83. En effet, l'édit de Nîmes, tout comme la grâce d'Alès, maintenait tous les privilèges religieux et postulait le rétablissement des infrastructures religieuses (cimetières et temples), permettant la durabilité de la cohésion communautaire des huguenots. Voir Article V et VII, dans dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 10 et 11.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 34-35 et Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 170.

⁹⁰ Jean de Bouffard-Madiane, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan, 1610-1629*, publiés pour la première fois, d'après le manuscrit original, avec notes, variantes, pièces et documents inédits, par Charles Pradel, Paris, A. Picard et Fils, 1897, p. 205.

pour le moins volumineux⁹¹. Notre propos ne vise pas à retracer les événements de ce conflit majeur, mais plutôt à relever son incidence sur la politique royale à l'égard des réformés et à analyser la réaction de ces derniers.

Dans un premier temps, cet engagement a amené la France à s'allier avec les puissances protestantes de la Suède, dirigée par Gustave-Adolphe, ainsi qu'aux princes électeurs de Saxe (Jean-Georges 1er) et de Brandebourg (Georges Guillaume 1er de Brandebourg)⁹². Il est à noter que le double jeu de Richelieu, en matière religieuse, apparaît dès le lendemain de la paix d'Alès, donc avant même l'entrée en guerre officielle du pays. Richelieu a envoyé une lettre à la Reine Mère qui permet de :

« conclure que le motif de cette paix n'étoit pas celui d'observer les edits obtenus par les heretiques; mais celui de soulager les peuples des suites de la guerre, & de n'offenser point les alliez protestants, à qui la destruction entiere des reformez auroit fait perdre toute confiance⁹³. »

L'alliance de la France et de la Suède a été consacrée dans le traité de Bärwalde, daté du 23 janvier 1631, qui prévoyait que cette dernière respecterait le culte catholique dans les principautés où l'intervention française serait nécessaire, en plus d'éviter de s'attaquer aux possessions du prince de Bavière ou à celles des princes de la Ligue catholique⁹⁴. De cette alliance en particulier, Elie Benoist confirme son impact réel sur la politique royale par rapport aux réformés :

« La seconde chose qui fit donner plus de relâche aux reformez fut que le Cardinal vouloit maintenir les alliances du Roy avec les protestants étrangers; [...] De sorte que pour n'offenser pas un allié, que la terreur & la victoire suivoient pas à pas; soit parce qu'il étoit juste de menager les protestants en faveur d'un Roy si favorable aux catholiques, on

⁹¹ À cet égard, voir l'excellent ouvrage de Henry Bogdan, *La guerre de Trente Ans*, Paris, Perrin, 309 pages.

⁹² Marie-Catherine Vignal Souleyreau, ed., *La correspondance du cardinal de Richelieu, Au faite du pouvoir : l'année 1632*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 18.

⁹³ Lettre citée par Elie Benoist, *op. cit.*, p. 499.

⁹⁴ Marie-Catherine Vignal Souleyreau, *op. cit.*, p. 18 et Henry Bogdan, *op. cit.*, p. 134.

ne trouvoit pas que le temps permit de pousser à bout les reformez de France⁹⁵. »

Au cours de l'année 1631, certains représentants des principautés protestantes du Saint-Empire, notamment la ville de Lübeck, le duc de Mecklembourg et l'Électeur palatin déchu Frédéric V, se sont ralliés à Gustave-Adolphe, allié de la France, ajoutant du poids à la composante protestante de cette coalition militaire⁹⁶. En 1632, après de nouvelles conquêtes de la Suède, le jeu de Richelieu s'est compliqué davantage tandis que lui-même et le roi ne désiraient pas s'engager directement dans le conflit⁹⁷. Le ministre en avait beaucoup sur les bras : il voulait rassurer les électeurs ecclésiastiques; protéger l'Archevêque-Électeur de Trèves; intimider Gustave-Adolphe, champion de la cause protestante dans l'Empire, puisqu'il redoutait l'installation d'un empire en Allemagne du Nord; restituer sa place à l'évêque de Metz et, enfin, prendre pied dans le duché de Lorraine pour faire pression sur Charles IV qui continuait à soutenir activement la cause impériale⁹⁸.

Bref, Richelieu, voulant que la guerre se poursuive en Allemagne, adoptait un « système d'équilibre » entre les représentants européens des deux dénominations religieuses⁹⁹. La France soutenait officiellement les forces protestantes, mais elle rassurait les princes catholiques en tentant d'assurer le maintien du culte¹⁰⁰. Après le début de son engagement officiel de 1635, le pays, alors en position de force, concluait une nouvelle alliance qui affirmait le principe du rétablissement du culte dans les territoires annexés par les réformés¹⁰¹.

⁹⁵ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 509-510.

⁹⁶ Henri Bogdan, *op. cit.*, p. 135-136.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁸ Henri Bogdan, *op. cit.*, p. 146-147, 169-171 et Marie-Catherine Vignal Souleyreau, *op. cit.*, p. 19-20

⁹⁹ *Ibid.*, p. 21 et Henry Bogdan, *op. cit.*, p. 166.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 25 et Lucien Bély, *La France au XVII^e siècle : puissance de l'état, contrôle de la société*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 218.

¹⁰¹ Henry Bogdan, *op. cit.*, p. 177-178.

Cette alliance a influencé la politique nationale dans le sens que Richelieu était équivoque à l'égard des protestants : il soutenait les protestants étrangers, tout en oeuvrant légèrement contre les huguenots français et surtout, contre la maison d'Autriche des Habsbourgs ultracatholiques¹⁰². Malgré tout, il devait conserver un certain équilibre pour ne pas susciter l'opposition des protestants des royaumes voisins soutenus par la France, sans s'aliéner les dévots de l'entourage du roi à l'intérieur du pays¹⁰³. N'était-il pas en mauvaise posture pour radicaliser sa politique à l'égard de leurs confrères français? En effet, tout cela apparaissait pour les protestants comme un gage de la bienveillance de la royauté à leur égard¹⁰⁴. Le pasteur et historien Camille Rabaud dit de Richelieu qu'il paraissait être « ici, l'opresseur des protestants, là, leur ami dévoué »¹⁰⁵. Évidemment, les catholiques français n'ont pas manqué de reprocher au ministre l'adoption d'une telle stratégie, tandis : « qu'il faisait plus de mal aux catholiques du dehors, qu'aux reformez du dedans; & que pendant qu'il ôtoit à ceux-cy quelque cimetièrre ou quelque temple, il faisoit perdre aux autres des villes & des provinces¹⁰⁶. »

À l'échelle régionale, le soutien des huguenots du Languedoc s'est exprimé de façon incontestable pendant cette période de conflit. D'abord, il été visible durant la révolte du duc de Montmorency¹⁰⁷ qui, s'étant associé à Gaston d'Orléans, frère du roi et potentiel usurpateur du trône qui avait des liens avec le duc de Lorraine Charles IV, avait ainsi un impact direct sur les alliances contractées par la France¹⁰⁸. Il laissait miroiter un éventuel changement de régime, révélant donc la faiblesse du régime et le manque d'autorité de Louis XIII symbolisé par

¹⁰² Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 37 et Camille Rabaud, *Histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauragais*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1873, p. 249.

¹⁰³ Henri Bogdan, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁴ Philippe Chareyre, *op. cit.*, p. 348.

¹⁰⁵ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 249.

¹⁰⁶ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 537

¹⁰⁷ Il était le gouverneur de la province.

¹⁰⁸ Henry Bogdan, *op. cit.*, p. 170.

l'éclatement de troubles intérieurs. Les États du Languedoc, dotés d'une forte composante catholique, ont suivi leur gouverneur et sont entrés dans la révolte accompagnés de plusieurs autres personnages catholiques de renom (évêque d'Albi, d'Uzès, Nîmes, Alès, St. Pons et Lodève; Lestranges seigneur de Privas, etc.)¹⁰⁹.

Les réformés, quant à eux, n'ont pas adhéré à la révolte tandis que le consistoire de Nîmes assurait sa loyauté à Louis XIII dès le 8 juillet 1632¹¹⁰. Ils ont affirmé leur fidélité à Richelieu par voie de correspondance : « Touts les bourgs qui se peuvent le moins du monde défendre tiennent bon, et ce qui est de mieux, Monseigneur, en tout cecy, est que la révolte n'est point dans les peuples¹¹¹. » Bouffard-Madiane, premier consul et délégué huguenot de Castres aux États, a révélé la chose aux magistrats de la Chambre de l'Édit qui se sont réunis à l'hôtel de ville le 28 juillet pour « désavouer ce qui s'estoit fait aux estats et résoudre de se maintenir dans l'obéissance »¹¹².

Castres, comme beaucoup d'autres villes languedociennes qui désiraient demeurer fidèles au roi, manquait de ressources militaires et elle ruinée par les guerres récentes. Alors qu'elles ne croyaient pas être en mesure de résister à une intervention militaire de Montmorency, les inquiétudes des villes furent communiquées à Richelieu :

« [I]ls ont en la résolution de servir le Roy, et de demeurer inviolables en l'obéissance et fidelité qu'ils doivent à sa Majesté, mais principalement aussi pour faire entendre à mondit seigneur le mareschal la foiblesse des moyens qu'ont toutes les susdittes villes de résister aux ennemis du Roy, s'ils en sont attaquez, et principalement les villes du Haut-Languedoc par où j'ay passé, qui sont encore en beaucoup pire condition que toutes les autres » et « Je ne sçaurois, Monseigneur, vous exprimer la violente appréhension qu'en a la ville de Castres, tant pour elle que pour les lieux qui l'avoisinent, qui sont exposez à un inevitable péril, s'il n'y est promptement pourveu, et ne sont soustenus de l'assistance

¹⁰⁹ Marie-Catherine Vignal Souleyreau, *op. cit.*, p. 39 et Elie Benoist, *op. cit.*, p. 528.

¹¹⁰ Marie-Catherine Vignal Souleyreau, *op. cit.*, p. 39.

¹¹¹ « Jacques Mangot à Richelieu », 16 août 1632, dans Marie-Catherine Vignal Souleyreau, *op. cit.*, p. 390.

¹¹² Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 213-214.

nécessaire¹¹³. »

Après l'engagement officiel de la France dans la guerre en 1635, la province a envoyé des provisions et elle a même fourni des troupes puisque certains protestants languedociens se sont enrôlés, à l'image des protestants du reste du royaume d'ailleurs¹¹⁴. Les protestants de Castres ont directement participé à la guerre, plus particulièrement à la campagne de Roussillon. Ils ont formé un régiment à eux seuls sous l'initiative de Bouffard-Madiane qui a dit lui-même « avoir servi utilement le Roy en hastant, en 1636, la levée du régiment du diocèse de Castres »¹¹⁵. Le régiment a participé activement à la guerre, ayant eu une influence certaine tandis « que ce fut le premier qui se rendit auprès du duc d'Alluin pour défendre la province de l'invasion des Espagnols »¹¹⁶.

Poussant sa contribution et son implication à un niveau supérieur, la ville de Castres, sous l'influence du président de la Chambre de l'Édit et des consuls, a constitué un deuxième régiment sous forme de « corps particulier de secours qui seroit honorable pour luy [Graniague], sa compagnie et la ville, et, de plus, fort utile au service du Roy. »¹¹⁷. Le nombre de volontaires était non-négligeable :

« Ceci ayant esté fait, la ville accorda (outre ce qu'elle avoit contribué déjà pour sa portion au diocèse) trois cents hommes effectifs en quatre compagnies qui firent un régiment à part, sous le nom de Castres-villes; pour lesquels présenter, avoir ordre de la levée et route pour aller joindre Monsieur le gouverneur, fut député le dict sieur de Madiane qui fut si diligent, qu'il partit avec tous les ordres nécessaires deux heures après son arrivée, voyant Leucate fort pressé, et on peut vérifier sur l'estat de l'armée de

¹¹³ « La Milletière à Richelieu », 24 août 1632, dans Marie-Catherine Vignal Souleyreau, *op. cit.*, p. 405 et 406.

¹¹⁴ Pièce no 35, 36, 60, 65, 86, 89, 90 et 174 dans Lublinskaya, *ibid.*, et François Bluche, *Louis XIV*, Paris, Fayard, 1986, p. 28.

¹¹⁵ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 214. Il est à noter que Madiane, parlant de lui-même à la troisième personne, pourrait avoir exagéré son rôle et son empressement dans ses mémoires.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

secours que Castres seul y parut en deux corps : Castres-ville et Castres-diocèse¹¹⁸. »

Soulignons que la bataille de Leucate a été une victoire de la France contre l'Espagne, sans que nous exagérions toutefois son importance dans l'ordre général du conflit¹¹⁹. S'il est évident que « les affaires de l'Etat donnerent un peu de surséance à celles de la Religion »¹²⁰, ce relâchement à l'égard des réformés était sans aucun doute issu de ce loyalisme implacable qu'ils avaient témoigné à l'égard du régime en s'impliquant dans cette guerre qui s'est finalement conclue en 1648 avec la signature des traités de Westphalie¹²¹.

Le deuxième enjeu d'importance capitale qui a influé sur les conditions d'existence des réformés et sur les modalités de coexistence religieuse a été la Fronde. À l'image de la Guerre de Trente Ans, la Fronde a constitué une guerre civile qui était tout aussi complexe. La guerre s'est déroulée en trois étapes, soit la Fronde parlementaire ou la « vieille fronde », l'Union des Frondes, puis la Fronde condéenne¹²². À nouveau, notre but n'est pas de retracer la chronologie des événements et des affrontements, ce que d'autres ouvrages ont déjà fait avec brio, mais bien d'y voir les répercussions vis-à-vis des réformés.

Au cours du conflit, les protestants se sont d'abord positionnés contre les parlementaires, plus spécifiquement contre le parlement de Toulouse. Cette prise de position apparaît tout à fait logique dans la mesure où Toulouse représentait une véritable forteresse de l'ultracatholicisme, dont le parlement s'était évertué à réduire les privilèges des réformés¹²³. De fait, le parlement a

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Claude Devic et Joseph Vaissète, ed., *Histoire générale du Languedoc*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889, vol. 11, p. 1115 à 1117 et Henry Bogdan, *op. cit.*, p. 196.

¹²⁰ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 550.

¹²¹ Lucien Bély, *op. cit.*, p. 295 à 297.

¹²² *Ibid.*, p. 306 à 315

¹²³ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 286-287 et Anacharsis Combes, *Particularités historiques sur la chambre de l'édit de Castres en Languedoc*, Castres, Imprimerie de V. Grillon, A. Terrisse et Fabre, 1867, p. 82.

adopté plusieurs arrêts qui exprimaient bien son opposition à Mazarin¹²⁴. La cour de justice poussa l'audace jusqu'à mettre à prix la tête du cardinal Mazarin, principal adversaire des frondeurs lors de cet affront envers l'autorité royale :

« ledit cardinal & ses adhérents criminels de lèze-majesté & perturbateurs du repos public; enjoint aux communes leur courir sus au son du tocsin, & à tous gentilhommes & consuls des villes & autre sujets du Roi de s'opposer à leur passage, & a ordonné & ordonne que la somme de 150 000 livres sera compté à celui ou à ceux qui représenteront ledit cardinal à justice mort ou vif, ou à leurs héritiers & successeurs; [...]»¹²⁵.

À l'opposé, le parlement soutenait les entreprises de Condé qui était pressenti à titre de régent et qui avait pris les armes contre son roi¹²⁶, le corps de justice n'hésitant d'ailleurs pas à faire des remontrances officielles au roi lui-même¹²⁷.

Les huguenots se sont également positionnés contre les Princes, leurs ennemis historiques (notamment au XVI^e siècle lors des guerres de religion), ce que Garrisson explique notamment du fait que la plupart des « grands » du parti huguenot s'étaient déjà convertis au catholicisme¹²⁸. Le prince de Condé, acteur principal de la Fronde condéenne ou « fronde des princes », a bien tenté de solliciter l'appui des réformés languedociens, sachant très bien l'enjeu qui était associé à cette minorité dans le sud du pays surtout, mais sans succès¹²⁹. Ils refusèrent non seulement de s'unir aux révoltes en continuant à s'occuper paisiblement de leur cohésion communautaire, mais

¹²⁴ « Arrêt du Parlement de Toulouse contre le cardinal Mazarin, du 20 février 1651 », dans Claude Devic et Joseph Vaissète, ed., *op. cit.*, vol. 14, p. 363 et « Arrêt du Parlement de Toulouse contre le cardinal Mazarin du 18 avril 1651 », dans *ibid.*, p. 368.

¹²⁵ « Arrêt du Parlement de Toulouse contre le cardinal Mazarin dont la tête est mise à prix, du 12 janvier 1652 », dans *ibid.*, p. 447.

¹²⁶ « Arrêt du Parlement de Toulouse pour le retour du Prince de Condé & l'éloignement des familiers du Cardinal Mazarin », dans *ibid.*, p. 390 et « Arrêt du Parlement de Toulouse en faveur du prince de Condé, du 15 février 1652 », dans *ibid.*, p. 451.

¹²⁷ Voir « Très-humbles remontrances du Parlement de Toulouse faites au Roy contre le retour du Cardinal Mazarin ; & pour la surséance de la déclaration de Sa Majesté contre Monsieur le Prince », dans *Ibid.*, p. 454.

¹²⁸ Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 117.

¹²⁹ Elie Benoist, *op. cit.*, vol. 3, p. 150-151.

ils se prononcèrent énergiquement pour le roi, lui conservèrent des villes et des provinces, et combattirent même vaillamment sous son drapeau¹³⁰.

Nous avons un bon exemple de ce loyalisme spécifiquement protestant dans les mémoires de Jean de Bouffard-Madiane, premier consul de Castres, alors qu'il a mis tout en oeuvre pour déjouer les dissidences qui se préparaient dans les environs de Castres :

« Les ennemis de la France, en dedans et dehors, ayant fomenté des cabales et pratiques pernicieuses pour la troubler, empescher les progrès et affaiblir les forces, singulièrement en ces troubles détestables qu'on appela de la Fronde, Madiane rendit incessamment des preuves de son zèle et de sa fidélité, dont il se trouva en peine¹³¹. »

Ainsi, il a fait échouer la prise prévue par les frondeurs de Puylaurens, situé tout près de Castres, en avertissant la ville de ce qui se tramait.

Tout indique que la communauté protestante voulait conserver les privilèges dont elle avait obtenu la garantie ou le maintien par les déclarations du tout nouveau régime en juillet 1643, puis en 1649¹³². Exprimant cette volonté, la Chambre de l'Édit de Castres cassa formellement les délibérations des États du Languedoc qui s'étaient engagés dans la révolte, prenant des mesures pour conserver « le repos et la tranquillité en ladite province », faisant ainsi preuve de son loyalisme envers le régime¹³³.

¹³⁰ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 297.

¹³¹ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 215. Il est à noter que l'auteur parle de lui à la troisième personne.

¹³² « Déclaration du roy en faveur de ses Sujets de la Religion prétenduë Reformée. Confirmation des Édits de Pacification, Declarations, Reglemens et articles à eux cy-devant accordez. Donné à Paris le 8 juillet 1643. Et Verifié en Parlement le 3 Aoust 1643. À Paris, Par A. Estiene, Premier imprimeur Libr. Ordinaire du Roy, rue S. Jacques, au College Royal, devant S. Benoist. M. DC. XLIV. », dans *Édits du roi, 1598 à 1652*, Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français et « ARREST DU CONSEIL d'Etat du Roy, portant que ses Sujets de la Religion ne seront point troublez en l'exercice de leur dite Religion; possession de leurs Temples & concessions à eux accordées. Du 23 Decembre 1649 », dans *ARRESTS DU CONSEIL D'ESTAT DU ROY, Portans renvoy des Causes de ses Sujets de la Religion prétenduë Reformée, aux Chambres de l'Edict, & qu'ils demeureront en possession de leurs Temples, & en toutes autres concessions à eux accordées par les Edicts & Declarations donnez en leur faveur; Et que les Ministres de ladite Religion seront exempts de toutes Tailles, Taillon, Taxes d'Aisez, Subsistances, Emprunts, Charges de Villes, & déchargez de prendre Lettres de Naturalité*, Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français.

¹³³ Archives départementales de la Haute-Garonne, 3B 491, 6 mars 1651.

À l'image de ce qu'ils firent durant la guerre de Trente Ans, certains réformés du Languedoc s'engagèrent dans les armées du roi :

« Les reformez en firent autant dans le Vivarais, & dans les Sevennes. Ils se declarerent pour le Roi : ils lui fournirent des troupes: ils le servirent sous les ordres de ses officiers utilement & avec courage. Il se tint à Aymet cette année (1651) un Synode des Eglises de la basse Guyenne, où d'un commun avis tous les ministres & les anciens resolurent de demeurer dans l'obeissance, & d'y porter leurs troupeaux. [...] La meilleure partie de la noblesse, & les reformez de la Chambre Mipartie suivirent le même party; & si quelques personnes distinguées se laisserent entraîner par l'autorité du Prince de Condé ou du Parlement, ils furent les premiers de la province qui se remirent dans leur devoir, quand la tempête fut apaisée, de sorte que leur exemple fut encore de quelque poids, pour y ramener les autres¹³⁴. »

Comme l'indique Benoist, il est clair que certains réformés se sont engagés dans la sédition aux côtés des princes, mais il appert que la grande majorité, incluant les magistrats de la Chambre de l'Édit, est demeurée fidèle au roi¹³⁵.

Les huguenots ont donc offert un support important et non négligeable pour lequel le régime a été reconnaissant et plus clément, tandis que le roi était véritablement reconnaissant des appuis qu'ils leur avaient fournis¹³⁶. Le Comte d'Harcourt a d'ailleurs affirmé aux députés de Montauban : « La Couronne chanceloit sur la tête du Roi, mais vous l'avez affermie »¹³⁷.

En Languedoc, les protestants ont profité de ce relâchement judiciaire et de ce renouveau de clémence pour tenter de consolider leurs privilèges, leurs positions sociales et leurs avoirs dans les villes où ils étaient dominants¹³⁸. Le loyalisme huguenot a provoqué l'obtention de certaines mesures favorables de la part de la royauté. À l'échelle nationale, Mazarin a fait adopter

¹³⁴ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 152.

¹³⁵ Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 171.

¹³⁶ Jean-Pierre et René Souriac, *Les affrontements religieux en Europe : Du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e siècle*, Paris, Éditions Belin, 2008, p. 318, Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.* et Elie Benoist, *op. cit.*, p. 154.

¹³⁷ Elie Benoist, *ibid.*

¹³⁸ Le cas de Nîmes est particulièrement révélateur, relaté par Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007 et *Contre-Réforme et Réforme Catholique en Bas-Languedoc : Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1979; Jean-Pierre et René Souriac, *op. cit.*, p. 318 et Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 172.

une quinzaine d'arrêts pour répondre à leurs diverses revendications¹³⁹. Pour le Languedoc, mentionnons à titre d'exemple un arrêt du Conseil du 13 avril 1654 réglant le partage de la chambre du 22 décembre 1652. Mazarin imposait ainsi un compromis en maintenant dans ses fonctions le procureur du roi au siège royal de Castres, le réformé Bataille, sans toutefois que celui-ci fût autorisé à résigner sa charge à l'un de ses coreligionnaires¹⁴⁰.

Que dire de cette fameuse déclaration du 21 mai 1652 intitulée *DECLARATION DU ROY, PORTANT CONFIRMATION des privileges accordez aux sujets de sa Majesté, faisant Profession de la Religion pretenduë Reformée. Donnée à Saint Germain en Laye*. Le préambule du document mentionne cette reconnaissance de la royauté vis-à-vis de ses sujets religieux : « Et d'autant que nodits Sujets de la Religion pretenduë Reformée nous ont donné des preuves certaines de leur affection & fidelité, notamment dans les occasions presentes, dont nous demeuront tres satisfaits¹⁴¹ ». De fait, il est clair que cette déclaration a été adoptée, entre autres, en récompense de la loyauté avérée des protestants, non seulement durant la Fronde, mais aussi durant la guerre de Trente Ans et durant les révoltes de Montmorency au début de la décennie 1630¹⁴².

Au sujet de cette déclaration, les magistrats du parlement de Toulouse, à l'image du clergé français, ont fortement réagi et s'en sont plaints grandement. Ils affirmaient qu'elle avait été :

« arrachée & surprise par des gens érigez d'eux-mêmes en deputez d'un corps qui ne s'étoit point assemblé. Il pretendoit qu'on y avoit fait couler des mots ambigus qui donnoient lieu de renverser tout ce que le feu Roi avoit ordonné; quoi qu'au fond selon lui elle ne tendît qu'à tenir les choses dans l'État où le feu Roi les avoit laissées; qu'on ne

¹³⁹ Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 171.

¹⁴⁰ Archives nationales de France, Série E : Conseil du roi, E 1703, fol. 53.

¹⁴¹ « DECLARATION DU ROY, PORTANT CONFIRMATION des Privileges accordez aux Sujets de sa Majesté, faisant Profession de la Religion pretenduë Reformée. Donnée à Saint Germain en Laye le 21 May 1652 », dans *Édits du roi, 1598 à 1652*, Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français.

¹⁴² Jean-Pierre et René Souriac, *op. cit.*, p. 147; Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 171; Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 108 et Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 41.

l'eût point fait enregistrer; & que les juges à qui elle avoit été adressée n'en eussent point ordonnée l'exécution. Il avançoit contre la vérité que cette déclaration avoit été donnée pendant l'absence du Cardinal [...] ¹⁴³. »

La pression des dévots a finalement eu raison de cette déclaration qui surprend par son caractère indulgent et par son contenu favorable à l'égard de ceux qui allaient subir les dragonnades du régime de Louis XIV moins de trente ans plus tard. Si au cours de notre période la France était bel et bien occupée avec des conflits autant à l'extérieur qu'à l'intérieur du royaume, les événements ont eu un impact beaucoup plus significatif que celui d'avoir détourné l'attention de la royauté qui aurait simplement laissé la communauté réformée en paix. Ces deux événements marquants ont permis aux protestants français de démontrer leur inexorable loyauté à la couronne que ce soit par leur engagement matériel et humain durant la guerre de Trente Ans ou par leur soutien direct au régime de Louis XIV pendant la Fronde. La politique étrangère de Richelieu a également stabilisé la situation d'accalmie dans la mesure où le cardinal ne pouvait pas se permettre de désavouer les huguenots français devant ses nouveaux alliés protestants, qu'ils fussent Allemands ou Suédois. Il ne faut donc pas voir cette période comme un laps de temps au cours duquel les huguenots étaient en sursis parce qu'ils étaient ignorés par la royauté, isolés et non impliqués dans les « grands » événements qui concernaient le royaume dans son ensemble. Au contraire, ils y ont pris une part active qui a suscité une véritable reconnaissance de la part du régime, reconnaissance qui s'est traduite par le changement d'équilibre en faveur de la clémence dans le cadre de la dynamique que nous qualifions de « clémence et de resserrement » ¹⁴⁴. Cette dynamique a été d'une importance capitale pour la période à l'étude et

¹⁴³ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 183-184.

¹⁴⁴ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 297.

elle est importante à considérer dans la mesure où elle met en lumière toute la complexité des conditions d'existence des réformés ainsi que les conditions de coexistence religieuse en général.

La dynamique dichotomique de clémence et de resserrement à l'égard des réformés.

La clémence perceptible dans les articles des édits de pacification et la faveur du régime issue du support protestant lors des enjeux politiques majeurs de la période étaient associées à un resserrement qui s'exerçait lentement, mais sûrement, depuis la grâce d'Alès en 1629. La teneur de cette dynamique s'est modifiée graduellement au cours de la période tandis que le resserrement se faisait de plus en plus prononcé, et ce particulièrement à partir du règne personnel de Louis XIV en 1661¹⁴⁵. Or, à notre point de départ, cet étouffement semblait d'abord atténué ou assez subtil, ce qui révèle une politique de clémence évidente de la part du régime¹⁴⁶.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, la clémence royale était d'abord perceptible pendant les guerres des années mouvementées de la décennie 1620. En 1627, suite à une déclaration officielle des consuls de Castres qui exprimait leur soumission au régime, le roi leur répondait le 7 septembre, se disant bien disposé à l'égard des protestants :

« Nos subjects de la Religion pretendue reformée, ayent peu cognoistre nos bonnes & sinceres intentions, à l'endroit de ceux d'entr'eux qui demeureroient en la fidelité qu'ils nous doivent, & que nostre conduite leur donne assez d'assurance [...].¹⁴⁷ »

¹⁴⁵ Philip Benedict, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 297.

¹⁴⁶ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴⁷ « LES DECLARATIONS FAITES PAR LES CONSULS & habitans des villes de Castres, Montauban, Briatete, Pamiez, Puylaurens, la Bastide S. Amand, & autres villes des Comtez d'Albigeois, de Laurageais, & de Foix, sur leurs resolutions de demeurer en une ferme obeyssance au service du Roy; Contre les armes & entreprises, tant du Roy de la grande Bretagne, que de celles du Duc de Rohan. Lesdites Déclarations, sçavoir celle de Castres du 22 octobre 1627, de Mautauban le 12, de Briatete le 15, Pamiez le 18, Puislaurens le 24 & la Bastide S. Amand le 4 novembre ensuivant. Avec la lettre des Consuls de Montauban au Roy. À PARIS. Chez ESTIENNE RICHER, en la ruë S. Jean de Latran à L'arbre verdoyant » dans *Édits du roi, 1598 à 1652*, Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français, p. 8.

Cette même lettre comportait une commission par laquelle le roi délguait le sieur Galland en Languedoc, lequel a déclaré « que le Roy luy a donné charge de dire son Intention estre, De maintenir & conserver dans l'observation des edicts ses sujets de la Religion pretenduë Reformee qui demeureront dans le devoir [...] »¹⁴⁸. L'observation des édits précédents était un enjeu important pour les réformés, révélant la clémence de la royauté, en complète opposition avec les agissements du parlement de Toulouse qui avait adopté des dispositions touchant à l'exercice du culte et aux cimetières, ce qui était jugé contraire aux édits¹⁴⁹.

Au lendemain de la guerre, l'édit de Nîmes est éloquent quant à la faveur de la royauté à l'égard de ses sujets protestants. On peut y lire, dans le préambule :

« Mais ce chastiment rendant les autres plus sages, a fait que non seulement tout le haut & bas Vivarets, mais aussi plusieurs autres villes & forts se sont remis en leur devoir, nous ont presté le serment de leur fidelité, leurs avons pardonné leur rebellion, & octroyé nos lettres d'abolition, faisant raser leurs fortifications & murailles » [...] « Plusieurs Gentils-hommes aussi émeus de la felicité qu'ils ont trouvé en nostre grace, l'ont recherchée & receuë, & se sont départis de la rebellion.¹⁵⁰ »

De surcroit, mentionnons la grâce accordée à Rohan et à son frère Soubise, ainsi qu'à toutes les villes ayant pris part à la sédition :

« AVONS remis, pardonné & aboly, remettons, pardonnons & abolissons ausdits Duc de Rohan & Sieur de Soubize, & à tous les habitans desdites Villes & lieux, & ceux du Plat-Païs qui leur ont adheré, toutes les choses passées depuis le 22 juillet 1627 jusques au jour de la publication faite en chaque Seneschaussée des Articles de la grace que nous leur avons accordée le 27 jour de juin dernier. Les avons déchargez & Déchargeons de tous actes d'hostilité, levées d'armes, conduites de gens de guerre, entreprise tant par mer que par terre [...].¹⁵¹ »

Au sujet de l'édit, Richelieu lui-même affirmait que cette paix faisait particulièrement preuve de clémence : « il faut considérer que la paix que le Roy a donné à ses sujets de la

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁰ *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op cit.*, p. 3-4.

¹⁵¹ Article IV, dans *ibid.*, p. 7.

religion P.R., à des conditions si avantageuses qu'on n'eust osé les espérer [...] ¹⁵² ». En considérant cette indulgence, la continuité entre le régime de Louis XIII et celui de Louis XIV est avérée au cours de notre période, incluant la régence de sa mère Anne d'Autriche et du cardinal Mazarin, remplaçant de Richelieu à titre de ministre principal. Cette continuité est vérifiable autant pour l'étouffement progressif des huguenots que la clémence du régime. Le roi, la régente et Mazarin avant lui, ont utilisé une rhétorique fort semblable à celle de Louis XIII et de Richelieu, se disant toujours bien disposés à l'égard des sujets de la religion prétendue réformée. En 1643, une déclaration royale indique :

« Le feu Roy nostre tres-honoré Seigneur & Pere, que Dieu absolue, ayant recogneu qu'une des choses la plus necessaire pour conserver & maintenir la paix en ce Royaume, consistoit à faire vivre sous le benefice de ses edicts, ses sujets de la Religion pretendue reformee, & les maintenir en l'exercice libre de leur religion, il auroit eu un soing particulier d'empescher par les moyens qu'il avoit jugé convenables à son autorité, qu'ils ne fussent troublés & inquietés audit exercice » [...] « Et comme à son exemple, & pour l'imiter en sa bonté, Nous voulons leur rendre des tesmoignages de la nostre, & les traiter autant favorablement qu'il Nous sera possible, à mesure qu'ils s'en rendront dignes, par la continuation de leur fidelité & obeysance envers Nous » [...] « avons dit & déclaré, disons & déclarons par ces presentes, signées de nostre main, voulons & nous plaist, que nosdits sujets faisans profession de ladite Religion pretendue reformée, jouyssent & ayent l'exercice libre & entier de ladite Religion, conformément aux edits, declarations & reglemens faits sur ce sujet, sans qu'a ce faire ils puissent estre troublez ny inquietez en quelque sorte & maniere que ce soit ¹⁵³. »

À cette déclaration incontestablement favorable ont succédé des arrêts du Conseil qui l'étaient tout autant, dans l'un desquels, daté de 1645, il est indiqué :

« SA MAJESTÉ ESTANT EN SON CONSEIL, la Reyne Regente sa Mere presente, voulant favorablement traiter sesdits sujets de la Religion pretenduë reformée, A renvoyé

¹⁵² Richelieu, « Conseil général », 14 juillet 1629, pièce no 448, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, p. 466.

¹⁵³ « Déclaration du roy en faveur de ses Sujets de la Religion pretenduë Reformée. Confirmation des Édicts de Pacification, Declarations, Reglemens et articles à eux cy-devant accordez. Donné à Paris le 8 juillet 1643. Et Verifié en Parlement le 3 Aoust 1643. À Paris, Par A. Estiene, Premier imprimeur, Libr. Ordinaire du Roy, rue S. Jacques, au Colleege Royal, devant S. Benoist. M. DC. XLIV. », p. 2-3, dans *Édits du roi, 1598 à 1652*, Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français.

& renvoye aux Chambres de l'Edict toutes leurs causes civiles & criminelles¹⁵⁴. »

L'arrêt est joint à un autre, daté de 1649, qui confirmait l'exemption d'impôt pour les ministres de la Religion réformée¹⁵⁵, suivi d'un autre arrêt dans lequel :

« SADITE MAJESTÉ ESTANT EN SON DIT CONSEIL, LA REYNE REGENTE SA MERE PRESENTE, A DECLARÉ ET DECLARE, VEUT ET ENTEND, que les edicts & declarations faites en faveur de ses sujets de ladite Religion soient entierement executées, & qu'ils ne soient troublez en l'exercice de leur Religion, en la possession de leurs temples & en toutes autres concessions à eux accordées, ainsi qu'ils en jouysent tout ainsi & en la mesme forme qu'ils en jouyssoient lors du deceds du feu Roy, sans qu'il y soit rien innové à leur prejudice [...]»¹⁵⁶. »

La clémence royale y est éloquemment exprimée. Pour couronner le tout, citons une déclaration datée du 21 mai 1652, dont l'importance a été relevée par les chercheurs et que Garrisson n'hésite pas à qualifier de « grand choc »¹⁵⁷. Le roi y déclare :

« Voulons & nous plaist, que nosdits sujets de la Religion prétenduë reformée soient maintenus & gardez : Comme de fait, nous les maintenons & gardons en la pleine & entiere jouyssance de l'Edict de Nantes, autres edicts, declarations, arrests, reglemens, articles & brevets, expediez en leur faveur, registrez en Parlements & Chambres de l'Edict, notamment en l'exercice libre, & public de ladite Religion en tous les lieux où a esté accordé par iceux, nonobstant toutes lettres & arrests, tant de nostre Conseil que des Cours Souveraines ou autres jugemens au contraire; Voulant que les contrevenans à nosdits edicts soient punis & chastiez comme perturbateur du repos public¹⁵⁸. »

¹⁵⁴ « ARREST DU CONSEIL d'Etat du Roy, portant renvoy aux Chambres de l'Edict, de toutes les Instances civiles & criminelles de ses sujets de la Religion prétenduë Reformée, Du 30 janvier 1645 », dans *ARRESTS DU CONSEIL D'ESTAT DU ROY, Portans renvoy des Causes de ses Sujets de la Religion prétenduë Reformée, aux Chambres de l'Edict, & qu'ils demeureront en possession de leurs Temples, & en toutes autres concessions à eux accordées par les Edicts & Declarations donnez en leur faveur; Et que les Ministres de ladite Religion seront exempts de toutes Tailles, Taillon, Taxes d'Aisez, Subsistances, Emprunts, Charges de Villes, & déchargez de prendre Lettres de Naturalité*, Paris, Bibliothèque de la Société du Protestantisme français, p. 3.

¹⁵⁵ « ARREST DU CONSEIL D'ESTAT du Roy, par lequel les Ministres de la Religion prétenduë Reformée, sont dechargez de toutes taxes qui ont esté ou pourroient estre faites sur eux pour l'acquisition des rentes ordonnées estre distribuées aux Riches & Aisez, & pour la descharge de l'Arriereban. Du deuxième septembre 1645 », dans *ibid.*, p. 6.

¹⁵⁶ « ARREST DU CONSEIL d'Etat du Roy, portant que ses Sujets de la Religion ne seront point troublez en l'exercice de leur dite Religion; possession de leurs Temples & concessions à eux accordées. Du 23 Decembre 1649 », dans *ibid.*, p. 18.

¹⁵⁷ Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 103 et Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 298.

¹⁵⁸ « DECLARATION DU ROY, PORTANT CONFIRMATION des Privileges accordez aux Sujets de sa Majesté, faisant Profession de la Religion prétenduë Reformée. Donnée à Saint Germain en Laye le 21 May 1652 », dans *Édits du roi, 1598 à 1652*, Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français.

La dernière partie s'avère particulièrement significative dans la mesure où elle cassait toutes les mesures que les divers parlements provinciaux et que la royauté elle-même, notamment sous Louis XIII, avaient adoptées antérieurement. Les réformés retrouvaient, comme l'indique Garrisson, « les avantages qui étaient les leurs à la mort d'Henri IV » survenue quarante ans plus tôt¹⁵⁹! Nous avons donc cette déclaration fort révélatrice quant à la clémence du régime et qui vient clore notre période, puisqu'elle n'a été respectée que très peu de temps, révoquée sous la pression du clergé par une déclaration datée du 8 juillet 1656¹⁶⁰.

En Languedoc, la clémence se fit sentir de diverses manières. Tout d'abord, notons l'interprétation que les protestants ont faite de cette dernière déclaration par laquelle « Sa Majesté a oublié le passé » et « ils ont été reçus en grace »¹⁶¹, ce qui « leur a donné la pensée de demander l'entière exécution de l'édit de Nantes, dans lequel ils croient estre entièrement rétablis »¹⁶² en plus « des pensées avantageuses pour leur party »¹⁶³. Dans les faits, cela a entraîné un dynamisme important au sein de la communauté languedocienne¹⁶⁴. Les autorités catholiques, quant à elles, cherchaient à calmer le jeu pendant la transition royale tout en continuant la stratégie de resserrement progressif grâce à une interprétation plus sévère ou « à la lettre » des précédents édits.

Nous devons également relever la tolérance royale dans l'affaire des annexes, c'est-à-dire les lieux excentrés dans lesquels les ministres allaient prêcher lorsqu'il n'y avait pas de temple à proximité. En fait, le prêche dans les annexes a fait l'objet de nombreuses interdictions de la part

¹⁵⁹ Janine Garrisson, *op. cit.*

¹⁶⁰ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 298 et Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 172.

¹⁶¹ « Baltazar à La Vrillière », 22 novembre 1644, pièce no 76, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 97-98.

¹⁶² « Bosquet à Séguier », 28 septembre 1643, pièce no 21, dans *ibid.*, p. 39-40.

¹⁶³ « Bosquet à Séguier », 3 octobre 1643, pièce no 22, dans *ibid.*, p. 40.

¹⁶⁴ Voir par exemple pièce no 33, dans *ibid.*, dans laquelle est traité la tentative de rétablissement d'un prêche en vertu de cette déclaration.

de la royauté¹⁶⁵, dont celle de juillet 1643 ayant été cautionné par la Chambre de l'Édit de Castres¹⁶⁶, mais tout indique que les ministres n'ont jamais daigné s'y soumettre complètement¹⁶⁷. La question a fait l'objet de discussions constantes dans les synodes provinciaux qui n'ont parfois pas hésité à casser formellement l'interdiction, ordonnant à leur ministre de continuer à y prêcher¹⁶⁸. Cela étant dit, au terme de notre période, les annexes étaient à nouveau autorisées par la déclaration de 1652, ce qui témoigne d'une certaine soumission de la royauté qui accordait sa faveur aux réformés par rapport à un enjeu qui était si important¹⁶⁹.

Enfin, la clémence de la royauté transparait par le fait qu'elle permettait la tenue des synodes. Prenons l'exemple du synode du Bas-Languedoc de 1644, que l'intendant Baltazar cherchait à faire avorter¹⁷⁰. En réponse à l'une de ses invectives, le régime répondait qu'il permettait les synodes, acceptant donc les associations (qui devaient toutefois traiter de matière exclusivement religieuse) et s'opposant à l'utilisation de la force, au grand dam d'un intendant Baltazar extrêmement méfiant et zélé qui estimait que les réformés n'étaient sensibles qu'à la force¹⁷¹. Une autre lettre de l'intendant expose la vivacité de l'organisation protestante et l'espérance des huguenots pour le synode national prévu pour 1645¹⁷². Ces assemblées étaient non seulement autorisées, mais elles étaient même financées en partie par la royauté, et ce, depuis le règne d'Henri IV.

¹⁶⁵ Le prêche dans les annexes avait été interdit par un arrêt du 2 décembre 1634, un autre daté du 20 juin 1636 et par un autre du 11 juillet 1643.

¹⁶⁶ « Baltazar, Mémoire à La Vrillière », 30 novembre 1644, pièce no 78, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 100.

¹⁶⁷ Ibid et Elie Benoist, *op. cit.*, p. 540

¹⁶⁸ « Baltazar à La Vrillière », 28 novembre 1646, pièce no 176, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 199 pour une telle décision prise par le synode d'Alençon; Jacques Solé, *loc. cit.*, p. 30 et Elie Benoist, *op. cit.*, p. 573.

¹⁶⁹ Jacques Solé, *loc. cit.*, p. 29.

¹⁷⁰ « Baltazar à Séguier », 15 novembre 1644, pièce no 71, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 90.

¹⁷¹ Jacques Solé, *loc. cit.*, p. 15.

¹⁷² « Bosquet à Séguier », 25 juillet 1644, pièce no 51, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 69-71.

Il ne faut effectivement pas douter de l'importance fondamentale de ces assemblées pour la communauté réformée. Selon Labrousse, elles « représentaient la clef de voûte de l'organisation réformée; elles étaient son instance juridico-théologique suprême et la seule manière pour des églises dispersées de maintenir solidement les liens qui les unissaient et de concerter une tactique commune »¹⁷³. Il n'est donc pas étonnant de voir que les intendants se plaignaient de leur tenue et, puisque la royauté évaluait très bien l'importance que les réformés attribuaient à ces assemblées, on ne peut douter de sa clémence à l'égard des réformés.

Bref, les différentes déclarations royales mentionnées ci-dessus ont eu une incidence réelle sur la survivance du protestantisme en Languedoc. Cette clémence et l'absence de fanatisme¹⁷⁴, de répression systématique et violente de la part de la royauté, ont permis au protestantisme de conserver un dynamisme important dans la province¹⁷⁵, sur quoi repose la coexistence religieuse que nous cherchons à étudier.

Tout au long de la période, on observe effectivement une vitalité et un dynamisme religieux qui s'exprimaient notamment par une volonté de diffusion du culte. Les réformés ont tenté d'établir ou de rétablir sans succès le prêche dans des endroits où il n'était pas officiellement autorisé par les édits. En vertu de la déclaration datée de 1643 citée ci-dessus, « ils prétendent se restablir ou de nouveau installer dans les lieux ou ils ne sont pas a present, mesmes dans ceux qui par leur rebellion et par leur prise par armes et avec force, ont merité de perdre tous leurs privileges et libertés »¹⁷⁶, ce que l'intendant Baltazar jugeait comme un « attentat contre les

¹⁷³ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 42.

¹⁷⁴ Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 107.

¹⁷⁵ Garrisson affirme pour sa part que la communauté « n'était pas éloignée de connaître un certain dynamisme », dans *ibid.*, p. 108. Elle souligne timidement la vitalité du culte en Languedoc. Je prétends pour ma part, comme le démontrent les aspects suivants, que ce dynamisme et cette vitalité étaient bel et bien réels et significatifs pour la communauté.

¹⁷⁶ « Bosquet à Séguier », 28 septembre 1643, pièce no 21, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 39-40.

ordonnances, contre les edictz de pacification et contre les dernières declarations qui veulent que les choses demeurent en l'estat qu'elles estoient lors de la mort du feu roy¹⁷⁷. »

Mentionnons plus spécifiquement les exemples de Ribaute¹⁷⁸, Aubenas¹⁷⁹, Tinaux¹⁸⁰ et Saint-Jean-de-la-Blaquière¹⁸¹ pour lesquels les autorités royales ont dû intervenir afin d'empêcher la restauration du culte. Il s'ajoute un autre cas où des villes ont envoyé des délégués du synode tenu à Mauvezin plaider à la Chambre de l'Édit pour le rétablissement du culte où il avait été supprimé en 1638¹⁸². En plus de renseigner sur le zèle des intendants à tout faire pour éviter une propagation du culte, ces épisodes, jumelés à une attestation d'un recrutement actif dans les rangs réformés¹⁸³, exposent en fait toute la vitalité du culte protestant qui, au grand dam des autorités, continuait à se manifester dans le Languedoc du début du XVII^e siècle.

Tout ce dynamisme repose sur des éléments clés et essentiels qui permettaient à la communauté de maintenir la cohésion. Ces éléments ont été relevés à l'époque même par des contemporains : « La principale force de ceux de ladicté religion pretendue ne consistant plus aux places de seureté, ny aux grands qui estoient de leur party, resident maintenant au nombre des peuples et en l'autorité de la chambre de l'edit de Castres »¹⁸⁴. Il s'agissait donc de leur poids démographique et de l'activité de la Chambre de l'Édit de Castres¹⁸⁵.

¹⁷⁷ « Baltazar à Ciron », 2 juin 1645, pièce no 112, dans *ibid.*, p. 140-141.

¹⁷⁸ « Bosquet à Séguier », 3 octobre 1643, pièce no 22, dans *ibid.*, p. 40; « Baltazar à Séguier », 27 octobre 1643, pièce no 25, dans *ibid.*, p. 43-44 et « Baltazar à Séguier », 16 novembre 1643, pièce no 28, dans *ibid.*, p. 46-47.

¹⁷⁹ « Baltazar à Ciron », 2 juin 1645, pièce no 112, dans *ibid.*, p. 140.

¹⁸⁰ « Baltazar à La Vrillière », 25 avril 1646, pièce no 163, dans *ibid.*, p. 184-186 et « Baltazar à La Vrillière », 29 mai 1646, pièce no 171, dans *ibid.*, p. 192-193.

¹⁸¹ « Baltazar à La Vrillière », 12 décembre 1646, pièce no 178, dans *ibid.*, p. 201-202.

¹⁸² Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. XIII et Charles Pradel, « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, vol. LVI, no janvier-février, 1907, p. 37.

¹⁸³ « Baltazar à La Vrillière », 28 novembre 1646, pièce no 176, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 199-200.

¹⁸⁴ « Baltazar à Séguier », 22 novembre 1644, pièce no 75, dans *ibid.*, p. 95.

¹⁸⁵ Deux éléments dont l'importance est attestée par d'autres lettres : pièce no 76, 83 et 111 et dans le cas cité, par Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. XIII et Charles Pradel, *loc. cit.*, p. 37.

Enfin, comme l'indique judicieusement Chareyre, il ne faut pas se laisser bernier par l'impression de bienveillance de la royauté à l'égard de ses sujets huguenots¹⁸⁶. Malgré toutes ces belles preuves de clémence, il y avait simultanément un resserrement et un étouffement indéniable. Malgré une certaine clémence qui se perpétua donc après la mort de Louis XIII, il s'opéra un étouffement de la communauté protestante qui se radicalisa à partir de la prise de pouvoir personnel de Louis XIV en 1661¹⁸⁷. Ce resserrement s'effectuait principalement avec une interprétation rigoureuse des édits qui régissaient l'existence des protestants. Au lendemain de l'édit de Nîmes, Richelieu exprimait déjà cette nécessité : « il faut considérer que la paix que le Roy a donné à ses sujets de la religion P.R [...] ne produira pas le fruit qu'on en attend si on n'est extrêmement soigneux de la faire exécuter diligemment »¹⁸⁸. Louis XIV a d'ailleurs décrit, postérieurement, cette politique dans ses mémoires :

« Le meilleur moyen pour réduire peu à peu les huguenots de mon royaume était de ne les point presser du tout par quelque rigueur nouvelle, de faire observer ce qu'ils avaient obtenu sous les règnes précédents, mais aussi de ne leur accorder rien de plus, et d'en renfermer même l'exécution dans les plus étroites bornes que la justice et la bienséance le pouvaient admettre »¹⁸⁹.

Si la période étudiée est antérieure à cette radicalisation, plusieurs traces de cette politique décrite si clairement dans les mémoires du Roi Soleil peuvent être relevées. À titre d'exemple, cette ligne d'action politique est mentionnée par l'intendant Baltazar dans une lettre datant de 1643, ce qui démontre, encore une fois, la continuité entre les deux régimes et celle du resserrement judiciaire qui avait déjà été amorcée sous Louis XIII¹⁹⁰. Donc, avant 1661, le

¹⁸⁶ Philippe Chareyre, *op. cit.*, p. 351-352.

¹⁸⁷ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 113 et subséquentes.

¹⁸⁸ Richelieu, « Conseil général », 14 juillet 1629, pièce no 448, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, p. 466.

¹⁸⁹ Louis XIV, *Mémoires*, édité et annoté par Jean Longnon, Paris, Le Club du Libraire, 1960, p. 50. Pour connaître les circonstances de rédaction et de publication des mémoires du roi, voir la préface de Joël Cornette dans Louis XIV, *Mémoires, suivis de Manière de montrer les jardins de Versailles*, Paris, Éditions Tallendier, 2007, p. 11-46.

¹⁹⁰ « Baltazar à Séguier », 6 décembre 1643, pièce no 33, dans A. Lublinskaya, *op. Cit.*, p. 51.

« programme » politique à l'égard des huguenots était bien établi et il constituait sensiblement le même qu'a poursuivi, avec davantage de rigueur, son successeur.

Globalement, la politique de resserrement s'est exprimée à travers la politique des ministres cardinaux (Richelieu et Mazarin) qui ont graduellement rogné les privilèges des huguenots et qui s'étaient attachés à ne « laisser passer nulle insolence et nul attentat »¹⁹¹. En plus de nombreuses vexations disséminées à travers le royaume, relevons à titre d'exemple la mesure de 1652 qui rejetait les religionnaires des consulats urbains ou encore les différentes décisions dont nous avons déjà discuté et qui interdisaient aux ministres de prêcher dans les annexes¹⁹².

En Languedoc, les officiers s'étaient donné une véritable mission de contenir le culte réformé, tout en faisant preuve d'une « hostilité de principe », cela de la part autant des intendants que du gouverneur de la province¹⁹³. Cette mission a indéniablement amené les officiers à tout faire pour nuire au protestantisme et pour favoriser, *a contrario*, la dominance du catholicisme, soit « la fin à laquelle on veult parvenir »¹⁹⁴. Cette déclaration de l'intendant Baltazar illustre bien cette mission qui ressemble étrangement au programme politique qu'exprimait Louis XIV dans ses mémoires : « ces gens-là maintenant qu'il les fault humilier, ou du moins les laisser en l'estat qu'ilz estoient lors du decez du feu roy »¹⁹⁵. Inversement, il cherchait à favoriser le catholicisme, comme en témoigne cet exemple de 1644 alors qu'il a introduit un jésuite au collège mi-parti de Nîmes, un « établissement qui fait un notable fruit en cette ville pour l'education de la jeunesse et la conversion des hereticques »¹⁹⁶. Bref, les officiers

¹⁹¹ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹² À travers les cinq volumes de son massif ouvrage, Elie Benoist s'évertue à décrire cette multitude de vexations subies par les réformés.

¹⁹³ Roland Mousnier, *Lettres et mémoires adressées au chancelier Séguier (1633-1649)*, Paris, 1964, p. 1184-1185 et Jacques Solé, *op. cit.*, p. 6-9.

¹⁹⁴ « Baltazar à La Vrillière », 22 novembre 1644, pièce no 76, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 97-98.

¹⁹⁵ « Baltazar à Séguier », 6 décembre 1643, pièce no 33, dans *ibid.*, p. 51.

¹⁹⁶ « Baltazar à La Vrillière », 4 octobre 1644, pièce no 62, dans *ibid.*, p. 81.

royaux se donnaient la mission de contraindre le fait protestant tout en permettant au catholicisme de fleurir dans cette province réputée pour la vigueur du culte réformé¹⁹⁷.

Cela étant, il faut absolument comprendre qu'une répression pouvait s'exercer en Languedoc sans que cela provienne des autorités royales. Ce n'est donc pas parce que les réformés subissaient des vexations que cela représentait nécessairement une répression systématique de la part du régime. À titre d'exemple, la correspondance du chancelier Séguier nous expose un cas où la royauté a désapprouvé l'autorité de l'intendant Baltazar¹⁹⁸. La correspondance révèle également qu'un excès de zèle pouvait entraîner une réaction forte et cela démontre que la stratégie de clémence ou de tempérance, si elle est ainsi qualifiable, pratiquée par la royauté, avait peut-être été la bonne façon d'exercer une répression progressive et subtile¹⁹⁹.

Toutes ces preuves indiquent qu'il s'exerçait à la fois une politique de clémence et un véritable resserrement qui sous-tendaient sans aucun doute une stratégie d'assimilation progressive de la part de la royauté. Il ne faut pas oublier que, pour que cette stratégie ait été fonctionnelle, il fallait maintenir un climat de paix et, donc, nécessairement de coexistence religieuse. La correspondance atteste régulièrement la « concorde » entre les deux communautés, mais il faut considérer que ce contexte de coexistence entraînait une dualité intéressante. Il permettait certes la « survivance » de la communauté protestante jusqu'à la révocation, mais il assurait également la possibilité pour le pouvoir central ou provincial de rogner graduellement les privilèges des protestants, cela sans susciter une opposition de masse où l'ensemble du royaume

¹⁹⁷ Voir par exemple les pièces nos 176 et 188 dans A. Lublinskaya et Jacques Solé, *op. cit.*, p. 31 qui confirment la durabilité de cette mission à travers les changements d'intendance qui ont eu cours durant la période étudiée.

¹⁹⁸ Voir pièces nos 72 et 98 dans A. Lublinskaya, dans lesquelles on voit que la population se soulève contre l'autorité de l'intendant, sans qu'elle ne vise l'autorité royale comme telle.

¹⁹⁹ Jacques Solé, *op. cit.*, p. 21.

se serait mobilisé. Assurer la coexistence et le maintien d'une concorde a été une stratégie du pouvoir pour exercer ce resserrement graduellement et sans coup d'éclat, et ce, depuis le régime de Louis XIII sous le ministériat de Richelieu²⁰⁰ et plus particulièrement sous le ministériat de Mazarin par la suite²⁰¹.

Plusieurs documents exposent la nécessité d'adopter une stratégie de tempérance pour l'assimilation des huguenots au catholicisme, ce que Labrousse désigne comme « guerre froide »²⁰². Elle démontre que l'ancienne devise « une foi, une loi, un roi » était une constante de la politique du règne personnel de Louis XIV, sans que cela se traduise au départ par une répression violente et donc la révocation²⁰³. Au départ, des moyens plus subtils étaient donc envisagés. Encore en 1651, le clergé semblait être du même avis. Il demandait au roi qu'il « bannisse à présent de son royaume cette malheureuse liberté de conscience qui détruit la liberté des enfans de Dieu » et qu'à défaut de pouvoir étouffer le mal d'un seul coup, il « le rendist languissant et le fist périr peu à peu par le retranchement et la diminution de ses forces »²⁰⁴.

Cette stratégie « d'atténuation » exprime-t-elle que le régime avait tiré sa leçon des nombreuses guerres civiles précédentes? Depuis le règne de Henry IV, la paix publique était exigée par l'ensemble de la population et, advenant l'échauffement des masses, il est probable que les révoltes n'auraient pas été exclusivement religieuses et protestantes. Que cela fût dans le cadre d'une stratégie d'assimilation ou d'un ras-le-bol généralisé des guerres civiles, la royauté

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 5 et 32.

²⁰¹ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 42.

²⁰² *Ibid.*, p. 28, 63, 73 et 123

²⁰³ *Ibid.*, p. 16

²⁰⁴ Gilbert Choiseul du Plessis-Praslin, évêque de Comminges, *Remonstrance du clergé de France*, Paris, 1651, p. 8-9, cité par Labrousse, *op. cit.*, p. 131

cherchait à imposer une paix publique stable, et ce, depuis l'édit de Nantes²⁰⁵. La déclaration de juillet 1643 l'exprimait de façon claire, la royauté voulait : « faire ressentir en nostre conduite, à tous nosdits sujets, tant Catholiques que de ladite Religion pretenduë reformee, les effects de nostre affection envers eux, & les contenir dans un ferme & assuré repos »²⁰⁶.

Les officiers du Languedoc ont d'ailleurs été soumis à cette volonté royale, tandis qu'ils ont tout mis en oeuvre pour maintenir la paix publique. Cela passait notamment par la coexistence pacifique entre les deux communautés religieuses, comme l'indiquait Baltazar en 1644 : « J'ai réglé quelques affaires de police de quelque consideration pour maintenir la concorde entre les catholiques et ceux de la religion pretendue reformée, qui croient estre icy dans leur fort »²⁰⁷. Ce maintien de la paix publique semble avoir fonctionné pour l'ensemble de la période, ce qui est attesté non seulement par la correspondance du Chancelier Séguier, mais également par l'absence de conflit majeur menant à une révolte des masses²⁰⁸, cela malgré quelques agitations et mécontentements populaires ponctuels²⁰⁹.

Pourquoi la royauté a-t-elle opté pour une telle indulgence et un resserrement timide et progressif, non moins réel, dans la période qui précède 1661 si le but avoué avait toujours été la conversion inévitable des réformés et l'unification éventuelle du royaume sous une même religion? La stratégie de « tempérance » adoptée par le régime, comme on vient de le voir, ne peut pas à elle seule expliquer la durabilité de cette clémence. Cela était-il dû auxdits enjeux majeurs, liés autant à la politique extérieure qu'à la politique intérieure, avec lesquels le régime

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 107.

²⁰⁶ « Déclaration du roy en faveur de ses Sujets de la Religion pretenduë Reformée. Confirmation des Édits de Pacification, Declarations, Reglemens et articles à eux cy-devant accordez. Donné à Paris le 8 juillet 1643. Et Verifié en Parlement le 3 Aoust 1643. [...] », dans *Édits du roi, 1598 à 1652*, Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français, p. 3.

²⁰⁷ « Baltazar à Séguier », 26 septembre 1644, pièce no 58, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 76-77.

²⁰⁸ À cet effet, voir les pièces no 27, 31, 32, 64, 86, 107, 151, 163 et 193, dans *ibid.*

²⁰⁹ « Breteuil à Séguier », 6 octobre 1649, pièce 193, dans *Ibid.*, p. 218-220 et Jacques Solé, *op. cit.*, p. 21.

était aux prises ou à la fidélité « historique » des huguenots? Certains chercheurs semblent pencher davantage pour la première option²¹⁰, mais il appert que les deux composantes ont compté.

Le préambule de l'édit de Fontainebleau, portant révocation de celui de Nantes en octobre 1685, postule d'ailleurs ce contexte chargé de guerres comme étant la seule et unique raison pour laquelle les réformés ont pu vivre une période d'accalmie :

« Néanmoins le Roy nostredit feu Seigneur et père usant de la clemence ordinaire leur accorda encore un nouvel Edit a Nismes au mois de juillet mil six cent vingt neuf, au moyen duquel la tranquillité ayant de nouveau esté restablie, ledit feu Roy animé du mesme esprit et du mesme zèle pour la religion, que le Roy nostredit ayeul, avoir resolu de profiter de ce repos pour essayer de mettre son pieux dessein a execution, mais les guerres avec les estrangers estant survenues peu d'années apres, en sorte que depuis mil six cent trente cinq, jusques a la trêve conclue en l'année mil six cent quatre vingt quatre, avec les Princes de l'Europe, les Royaumes ayant esté peu de temps sans agitation, il n'a pas esté possible de faire autre chose pour l'avantage de la religion que de diminuer le nombre des exercices de la R.P.R. par l'interdiction de ceux qui se sont trouvez establis au prejudice de la disposition des Edits, et par la suppression des chambres my-parties, dont l'erection n'avoit esté faite que par provision²¹¹. »

Cependant, il faut se méfier d'une telle rhétorique puisque la verdict étant déjà tombé au sein du Conseil royal, il est probable que la royauté ne cherchait qu'à légitimer cette décision en expliquant pourquoi elle n'avait pas été prise au préalable.

En fin de compte, les conditions d'existence des réformés français ont été modifiées et fixées d'abord par les différents édits et arrêts adoptés par le régime au cours de la période. S'ils perdaient leurs privilèges politiques, les protestants conservaient les acquis sociaux, religieux et économiques qui leur permettaient, en principe, de s'intégrer dans la société française au même titre que les catholiques. Grâce à ces édits, les réformés avaient, à l'échelle locale, le droit de

²¹⁰ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 91 et Elie Benoist, *op. cit.*, p. 532.

²¹¹ « *Édit du roi, portant révocation de l'édit de Nantes ; et défenses de faire aucun exercice public de la R.P.R dans son royaume* », Archives nationales de France, AE II 887.

s'impliquer activement dans l'ensemble des sphères de la vie urbaine et communautaire. Les grands événements politiques avec lesquels était occupé le régime leur ont permis d'affirmer leur loyauté sentie et inébranlable à l'égard de la royauté, ce qui a provoqué une véritable reconnaissance de la part de cette dernière. Ces événements ont permis aux réformés d'obtenir davantage de faveur et de libertés, ce qui a eu un impact marqué sur la dynamique de « clémence et de resserrement » que le régime avait mis en branle dans l'ensemble de cette période qui a précédé la Révocation. Cette dynamique permet d'expliquer pourquoi les réformés ont pu survivre en tant que communauté religieuse, que ce soit à l'échelle locale ou nationale, et pourquoi ils ont pu jouer un rôle actif au sein de la société en général et au sein des communautés locales biconfessionnelles comme Castres tout en subissant différentes vexations. Malgré un resserrement qui se faisait de plus en plus marquant, les membres des deux dénominations religieuses ont effectivement réussi à s'entendre sur un *modus vivendi* fonctionnel qui transparissait plus particulièrement de 1629 à 1661, une période caractérisée également par la clémence du pouvoir central. Le caractère fonctionnel de la coexistence religieuse reposait non seulement sur le contexte national que nous avons analysé, mais également sur une série de facteurs afférents à Castres et aux diverses institutions au sein desquelles oeuvraient les Castrais.

Chapitre 2 :

Castres, les Castrais et les fréquentations interconfessionnelles.

Les nouvelles conditions d'existence et de coexistence qui ont changé au gré des événements ainsi que cette dynamique de clémence et de resserrement ont eu un impact sur le protestantisme castrais. Elles ont directement influencé les diverses interactions que les deux communautés entretenaient entre elles à l'échelle locale. Le but du présent chapitre est de déterminer la nature des interactions qui, en vertu de la théorie des frontières confessionnelles de Keith Luria, constituaient l'essence même de la coexistence religieuse²¹². Nous verrons que ces interactions interconfessionnelles se produisaient à l'intérieur de cadres bien définis, c'est-à-dire des « environnements » que nous postulons comme ayant été des « agents d'équilibre » qui étaient d'ailleurs en constante évolution²¹³. Ces agents ont fait en sorte que les fréquentations demeuraient somme toute pacifiques, ce qui eut pour effet de rendre la coexistence à la fois fonctionnelle et durable tout au long de notre période. À l'intérieur de ces cadres, les protestants et les catholiques castrais ont trouvé des compromis qui ont permis de maintenir un équilibre certes fragile, mais essentiel pour le maintien du *modus vivendi* de la communauté. Conformément à ce que postule Luria, nous verrons que la deuxième forme de frontière confessionnelle était effectivement perméable et que c'est à l'intérieur de ces environnements, présents dans le contexte particulier de la période et propres au caractère de cette société, que les Castrais la franchissaient²¹⁴.

²¹² Keith P. Luria, *Sacred Boundaries : Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2005, p. 317.

²¹³ *Ibid.*, p. xxvii.

²¹⁴ *Ibid.*, p. xxvi. Rappelons que la deuxième frontière est celle de « tense coexistence », entre la première de « cheerful cooperation » et la troisième de « violent conflict ». La deuxième frontière implique des compromis imposés par une autorité supérieure.

Il faut toutefois admettre qu'il y avait d'autres environnements possibles, comme la cellule familiale ou la maisonnée. Dans d'autres communautés biconfessionnelles, telles que Nîmes par exemple, il y avait des mariages interconfessionnels et des échanges économiques. Or, l'objet spécifique du travail et le type de sources recueillies ne nous permettent pas d'en traiter de façon suffisamment détaillée et le portrait demeure partiel. Le choix a donc été de mettre l'accent sur les environnements se situant à une autre échelle, c'est-à-dire les cadres qui étaient les plus significatifs au niveau de la ville et de la communauté castraise. Il s'agit d'appliquer à l'échelle institutionnelle la théorie de Luria. Le chapitre se composera donc de trois sections, soit : les fréquentations professionnelles qui prenaient place à l'intérieur de la Chambre de l'Édit du Languedoc; les fréquentations communautaires qui s'opéraient à l'intérieur du consulat urbain et des États de Languedoc, puis les fréquentations éducationnelles et intellectuelles qui avaient cours au sein du collège et de l'Académie. Mais avant de poursuivre avec l'analyse, brossons d'abord un portrait de la société castraise et de l'état de la ville au lendemain de la grâce d'Alès.

Le statut de « bastion du protestantisme » de la ville de Castres remonte à la fin du XVI^e siècle. En 1574, deux ans seulement après le massacre de la St-Barthélemy, la ville fut prise par Jean, dit le général de la Grange, père de Jean de Bouffard-Madiane, personnage qui joua un rôle fondamental dans la première moitié du XVII^e siècle²¹⁵. Pour notre période, suivre le parcours de Bouffard-Madiane, c'est également suivre celui de la ville.

Après l'adoption de l'édit de Nantes, Castres avait acquis le titre de place de sûreté du protestantisme. À partir de 1598, le retour des populations catholiques avait été rendu possible, et ce, jusqu'à la dernière guerre des religions durant laquelle la ville était redevenue exclusivement

²¹⁵ Jean de Bouffard-Madiane, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan, 1610-1629*, publiés pour la première fois, d'après le manuscrit original, avec notes, variantes, pièces et documents inédits, par Charles Pradel, Paris, A. Picard et Fils, 1897, p. iv.

protestante. Castres fut directement impliquée dans la dernière guerre des religions alors que Jean de Bouffard-Madiane en était le premier consul, nommé par le duc de Rohan au début des années 1620²¹⁶. Il côtoya Rohan qui fit de Castres son quartier général et il s'engagea dans la guerre suivante qui eut lieu en 1625²¹⁷. Vers 1626, après une entrevue avec Richelieu, il passa au parti des modérés et devint ainsi l'adversaire de Rohan. Durant la troisième guerre, il mit tout en oeuvre dans la ville de Castres et il collabora même avec les parlementaires toulousains ultracatholiques pour tempérer les gens et s'assurer que les rohanistes ne soulèvent pas la ville²¹⁸. La population n'a visiblement pas obtempéré et, après une première résistance aux armées de Rohan, les Castrais chassèrent ces fameux « escambarlats », c'est-à-dire les modérés qui, suivant l'étymologie du terme, avaient un pied dans chaque camp. La ville accueillit donc Rohan à nouveau après qu'il eut fait tomber Revel²¹⁹.

En juin 1628, un premier « dévast de la ville de Castres » fut effectué par le Prince, Henri de Bourbon, duc d'Orléans²²⁰. Le correspondant de Richelieu, Masuyer, président au Parlement de Toulouse, explique bien en quoi consistait exactement faire le dégât d'une ville : « j'entends des vignes coupées à la souche, des grains faulchés en vert, et des maisons, les brusler, [...] »²²¹. Vu la nature drastique de la chose et les conséquences à prévoir, les huguenots de Castres tentèrent de s'y opposer : « L'opération, un moment retardée par la garnison de la ville, qui avait courageusement tenté de s'y opposer, se poursuivit sans rencontrer d'autre obstacle les jours

²¹⁶ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. vi.

²¹⁷ *Ibid.*, p. vii.

²¹⁸ *Ibid.*, p. xi et Stéphane Capot, « La paix vécue à Castres au temps de l'édit de Nantes (1595-1670) », dans Paul Mironneau et Isabelle Pébay-Clottes (ed.), *Paix des armes, paix des âmes*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 2000, p. 309.

²¹⁹ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. xi.

²²⁰ « M. Le Prince au cardinal de Richelieu. Toulouse », 16 juin 1628, pièce no 335, dans Pierre Grillon, *Les Papiers de Richelieu*, Paris, Éditions A. Pedone, 1975-1985, vol. 3, p. 344.

²²¹ « M. Le Masuyer au cardinal de Richelieu. Toulouse », 18 mai 1628, pièce no 279, dans *ibid.*, p. 295.

suivants²²² ». En juin et juillet de l'année suivante, le duc de Ventadour ravagea une fois de plus les campagnes environnantes de la ville²²³. Castres se soumit finalement le 6 juillet 1629, date exacte de l'adoption de l'édit de Nîmes, la ville ayant « receu avec joie, honneur et très grande submission la paix qu'il a plu à Sa Majesté, donner à ses sujets...²²⁴ ».

En considérant la fragilité de la société d'Ancien Régime, les « dégast de la ville » ont eu un impact majeur sur Castres. Avant même ces opérations de guerre, la prospérité était fragile et difficile à maintenir : « L'équilibre se rompait vite avec les épidémies [...] ou les ravages de la soldatesque, affamée et mal payée. Le passage de troupes, amies ou ennemies, avec son lot de pillages, de viols et de violences était redoutable²²⁵. » Selon cette formule bien connue de l'Ancien Régime, la guerre entraînait souvent la peste par le déplacement des troupes, la disette et la famine par le pillage et la destruction des récoltes, des éléments qui s'alimentaient mutuellement.

Pierre Borel, médecin protestant, contemporain des événements et premier historien de Castres, indique qu'en : « L'an 1629, nous fusmes chastiez par le fleau de peste, qui fit de si grands ravages, que six mille personnes en moururent, de sorte que la ville fut si desertée, que l'herbe creust en abondance parmy les ruës²²⁶. » Sans doute exagère-t-il, mais cela indique tout de même le caractère précaire de la ville au lendemain de la grâce d'Alès²²⁷. La peste sévissait et le témoignage de Borel n'est sans doute pas dépouillé de toute vérité dans le sens où, lorsque l'on considère les techniques médicales de l'époque, l'isolement était sans doute la manière la plus

²²² Pierre Grillon, *op. cit.*, p. 386.

²²³ *Ibid.*, vol. 4, p. 439.

²²⁴ « Duc de Ventadour à Richelieu », 6 juillet 1629, pièce no 422 dans Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 4, p. 443-444.

²²⁵ Jean-Christian Petitfils, Louis XIII, Paris, Perrin, 2008, p. 96.

²²⁶ Pierre Borel. *Les antiquitez de Castres*, édité et publié par Charles Pradel, Paris, Académie des bibliophiles, 1868, livre second, p. 97.

²²⁷ Pierre Chabbert mentionne le caractère « souvent naïf » de Borel dans son ouvrage historique. Pierre Chabbert, « Fermat à Castres », dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1967, Vol. 20, No 4, p. 339.

efficace pour éviter la contagion. Plusieurs passages de la correspondance de Richelieu attestent de la gravité de la contagion liée à la peste au lendemain de la guerre²²⁸. La situation était grave au point que la maladie avait empêché Richelieu d'entrer dans la ville²²⁹. La disette ne tarda pas à sévir : « L'an 1631, il y eut une si grande disette que le bled valut prez de dix escus le cestier, de sorte que les pauvres tombaient morts par les rues, à cause de la grande famine, qui les avoit reduits à manger le som et les herbes des champs, comme les bestes²³⁰. » Castres était donc dans un état précaire et vivait une véritable crise démographique.

L'état lamentable de la ville est attesté dans un mémoire à l'intention du roi daté du 28 janvier 1630 :

« Sire, vos très humbles, très obéissans et fidelles serviteurs les consuls, manants, et habitants de vostre ville de Castres vous remonstrent en toute humilité qu'ils sont réduits dans de sy grande misères et incommodités, non tant à cause du malheur des guerres, des dégast, bruslements et autres incommodités qu'ils ont souffertes qui sont néantmoins extrêmes en sorte que la campagne est entièrement dézolée, inculte et abandonnée, mais principalement à cause de la grande affliction qu'ils ont receu, depuis qu'il a pleu à Vostre Majesté leur despartir sa grace et pardon, par la maladie et contagion à cause de laquelle tout ce qui leur restoit de biens ou de meubles a esté employé, consumé et bruslé. Ils recourent donc très humblement à vostre Majesté pour la supplier d'avoir pitié d'eux et leur despartir de rechef ses grâces et faveurs pour les soulager dans leur calamité et affliction extrême²³¹. »

Suivant cet état de fait, les consuls de la ville ont demandé quelques grâces à Louis XIII, dont l'exemption de paiement du démantèlement des murailles, dont les consuls voulaient conserver certaines parties qu'ils jugeaient ornementales. Le roi refusa catégoriquement²³². Le document indique aussi que la peste eut un impact sur le rétablissement de la Chambre de l'Édit,

²²⁸ Voir les pièces no 422, 442, 529, 586, 622 (diminution de la contagion en octobre 1629 démentie 5 jours plus tard dans la pièce no 630), 675 et 676, dans Pierre Grillon, *op. cit.*

²²⁹ Mathieu Estadiou, *Annales du pays castrais*. Marseille, Laffitte Reprints, 1977, p. 27.

²³⁰ Pierre Borel, *op. cit.*, p. 97.

²³¹ Pièces justificatives no LXXXIII dans Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 316-317.

²³² *Ibid.*, p. 319.

le premier agent d'équilibre, qui devait s'effectuer dès 1629 en vertu de la grâce d'Alès. En raison de la peste, l'institution a siégé temporairement dans des localités avoisinantes, à Puylaurens pour la séance de 1629-1630, Revel durant l'hiver 1630, puis Saint-Félix de Caraman entre les années 1631-1632²³³.

À terme, 6 000 personnes auraient succombé à cette crise²³⁴. Démographiquement, cela nous apparaît énorme et il est clair que Borel a gonflé les chiffres, même s'il affirme que la récupération a été très rapide. En 1649, il écrivait : « Bien que la Ville de Castres ait été fort désertée par la mort de six mille personnes que la peste de l'an 1629 emporta, elle est à present autant peuplée qu'elle ait jamais été²³⁵. » Borel attribue notamment cette reprise à la présence de la Chambre : « Elle [la population] a tellement augmenté [...] et s'augmente tous les jours, à cause de l'affluence des personnes que la Chambre de l'Édit mi-partie qui y est depuis longtemps, y attire²³⁶ ». Mais la présence de la Chambre et l'affluence des populations catholiques qui en résultait n'expliquent pas à elles seules cette reprise démographique, d'autant plus que, dans le premier tiers du XVII^e siècle, il semble que la grande majorité de la population demeurait protestante. À cet égard, le receveur des impôts notait en 1635 le « si petit nombre » de catholiques en ville et « qu'aucun d'eux n'est taillable »²³⁷. Il s'avère donc que le culte calviniste continua à dominer pour la majeure partie de notre période²³⁸, avec un équilibre légèrement défavorable aux réformés vers le milieu du siècle. La population était composée de 3 900 catholiques pour 3 000 protestants, pour un total de 6 900 habitants au terme de la période

²³³ Stéphane Capot, *Justice et religion en Languedoc au temps de l'Édit de Nantes : La Chambre de l'Édit de Castres (1579-1679)*, Paris, École nationale des Chartres, 1998, p. 72.

²³⁴ Pierre Borel, *op. cit.*, p. 77 et 97.

²³⁵ *Ibid.*, p. 77.

²³⁶ *Ibid.*, p. 58.

²³⁷ Rémy Cazals, *Histoire de Castres, Mazamet, La Montagne*, Toulouse, Éditions Privat, 1992, p. 143-144.

²³⁸ Anacharsis Combes, *Particularités historiques sur la chambre de l'édit de Castres en Languedoc*. Castres, Imprimerie de V. Grillon, A. Terrisse et Fabre, 1867, p. 42.

étudiée, ce qui rend le nombre de victimes avancés par Borel fort improbable²³⁹. En fait, ce chiffre fourni par le médecin nous renseigne davantage sur sa perception et sur l'impact psychologique de l'épidémie que sur le nombre précis de victimes. Cela étant dit, il s'opérait assurément au cours de la période un rétrécissement démographique progressif de la population protestante, ce qui s'explique par une multitude de facteurs : conversions provoquées par la peur ou l'exemple de personnalités connues dans le contexte du resserrement judiciaire, émigrations, mortalité ou par le prosélytisme avantaagé par le retour des institutions et des populations catholiques²⁴⁰. Castres était, en 1629, une ville à majorité protestante, ancien bastion du protestantisme, qui entrait dans cette nouvelle phase de coexistence, vaincue et affaiblie.

La société castraise

D'entrée de jeu, il est difficile de confiner la société castraise dans des typologies sur lesquelles les historiens ne s'entendent pas de toute façon²⁴¹. Celles qui sont généralement admises seront donc utilisées afin d'esquisser, schématiquement, la composition de cette société en ce début du XVII^e siècle²⁴².

Le haut de la pyramide sociale était occupé par la noblesse traditionnelle, qui habitait les campagnes avoisinantes et qui était donc absente de la ville. L'historien Jean-François Bouyssou,

²³⁹ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 304. La période exacte qui correspond à ce chiffre n'est pas du tout certaine. Cazals avance quant à lui ces données pour 1665.

²⁴⁰ Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 144. L'auteur note une chute du nombre des baptêmes protestants de l'ordre de 25 à 32% entre la première partie du siècle et la décennie 1660-1670.

²⁴¹ Voir par exemple Lucien Bély (ed.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 892.

²⁴² Notons qu'il n'y a pas lieu de faire ici une étude prosopographique des Castrais. Les détails des alliances familiales, des mariages et des mobilités sociales, ont déjà été analysés et listés partiellement par l'historien Jean-François Bouyssou dans « Aspect de la Société protestante à Castres au début du XVII^e siècle ». *Revue du Tarn*, No 62, juin 1971, p. 153-170. Stéphane Capot, quant à lui, a effectué la prosopographie des magistrats de la chambre et de leur famille. Voir Stéphane Capot, *op. cit.*, quatrième partie, chapitre 1 et 2 et annexes ainsi que Stéphane Capot, « Les magistrats de la chambre de l'Édit de Castres (1579-1679) », dans *Annales du Midi*, vol. 108 (1996), p. 63-88.

qui s'est penché sur la société castraise, la qualifie de « belliqueuse et campagnarde », attachée à son rôle militaire traditionnel, constituant ainsi la noblesse d'épée²⁴³. Dans la ville, il s'était formé une véritable élite sociale qui prenait place à la fois dans le tiers état et dans celui de la noblesse. À la base, cette élite résultait surtout de la présence de la Chambre de l'Édit. Selon l'historien Stéphane Capot :

« par la concentration de magistrats et d'avocats qui se pressent pour y exercer, il [l'impact de l'arrivée de la Chambre] contribue à fixer sur place une élite judiciaire extérieure, qui vient renforcer les élites castraises. Ces familles stimulent l'économie de la ville et du diocèse, de même que les parties qui viennent y suivent leur procès. Elles stimulent également la vie intellectuelle et culturelle de la cité, comme en témoigne l'activité de l'académie de Castres [...] à laquelle participent massivement magistrats, avocats et officiers de la chambre de l'édit »²⁴⁴.

L'impact social de la Chambre est donc crucial non seulement dans l'enrichissement et le développement de la ville, mais aussi dans le processus de formation des environnements interconfessionnels ainsi que dans leur composition même puisque le personnel qu'elle a attiré s'y est disséminé. C'est ce qui fait de la Chambre, selon l'historien Anacharsis Combes, le corollaire des autres environnements que nous analyserons²⁴⁵.

La société urbaine de la ville de Castres demeurait donc essentiellement une société d'ordres au sein de laquelle dominait cette noblesse de robe, composée des magistrats de la Chambre²⁴⁶. La magistrature à la Chambre faisait partie de ces charges anoblissantes en fonction de divers critères, dont la longévité de l'exercice de la charge. Capot révèle toutefois que la situation était beaucoup plus complexe puisque certains magistrats appartenaient déjà à des maisons de noblesse ancienne avant leur entrée en charge, ce qui fait douter « que la distinction

²⁴³ Jean-François Bouyssou, *loc. cit.*, p. 158.

²⁴⁴ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 305.

²⁴⁵ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 41.

²⁴⁶ Jean-François Bouyssou, *loc. cit.*, p. 161 à 168.

classique entre noblesse d'épée et noblesse de robe soit toujours très pertinente »²⁴⁷. D'autres magistrats avaient accédé à l'ordre supérieur au cours du XVI^e siècle, sans nécessairement faire partie de la noblesse ancienne. Notons les familles Pellisson, Vignolles, Faure et Lacger, qui ont été fortement présentes dans les cadres interconfessionnels²⁴⁸.

L'activité juridique de la ville a également permis la constitution d'une élite composée d'officiers, juges et avocats qui avaient évidemment des aspirations à pénétrer la strate sociale supérieure²⁴⁹. De fait, la Chambre de l'Édit était un instrument privilégié de mobilité sociale. Selon l'historien Raymond Mentzer : « as the seventeenth century progressed, Protestants had few opportunities beyond the Chambre de l'Edit for the advancement of family power and prestige. Aspirations often ended at Castres²⁵⁰. » Ce sont ces bourgeois qui, en grande partie, ont occupé les charges consulaires les plus importantes et prestigieuses.

Se rangeant derrière les propos de Capot, plusieurs chercheurs attestent que l'effervescence intellectuelle de la ville a été en grande partie provoquée par la présence de la Chambre. En effet, les membres de l'Académie étaient surtout des magistrats et des membres du personnel associé à la Chambre. L'historien Pierre Chabbert y a dénombré dix-neuf avocats et douze magistrats, suivis par sept pasteurs, un médecin, neuf nobles ou bourgeois²⁵¹.

Outre le foisonnement des activités juridiques et intellectuelles, Castres était réputée pour ses artisans du textile (tisserands, teinturiers, praticien et cardeurs), ses artisans du cuir (tanneurs, bourreliers, cordonniers, corroyeurs), et ceux de la métallurgie (forgerons, couteliers), suivant la

²⁴⁷ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 276. Il donne à cet égard l'exemple des trois familles Montcalm, Juge et Rozel.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 278. La famille Lacger a été analysée en profondeur pour le XVI^e et XVII^e siècle par Raymond Mentzer, dans *Blood & Belief*. West Lafayette, Purdue University Press, 1994. 272 pages.

²⁴⁹ Jean-François Bouyssou, *loc. cit.*, p. 168. Capot va plus loin en décrivant en détail le personnel nombreux qui était rattaché à l'activité de la Chambre : gardes des sceaux, secrétaires, greffiers, huissiers, etc.

²⁵⁰ Raymond Mentzer, « The formation of the Chambre de l'Édit of Languedoc », dans *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*, vol. 8, 1980, p. 52.

²⁵¹ Pierre Chabbert, « L'Académie de Castres », dans *Revue du Tarn*, No 62, juin 1971, p. 180-181.

formule traditionnelle de « cardeurs huguenots et laboureurs papistes »²⁵². Ils forment une gamme de métiers urbains qui sont typiquement associés au protestantisme. Comment faire autrement, puisque la ville a été exclusivement protestante durant une majeure partie du XVI^e siècle, puis durant les derniers troubles des années 1620. Le protestantisme avait donc pénétré toutes les strates de la vie urbaine : « Dans les villes entièrement calvinistes, telles [...] Castres [...], on est protestant du gentilhomme au manœuvrier²⁵³. » L'industrie du textile a d'ailleurs connu un développement fulgurant à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Elle procura à Castres une véritable vocation économique et commerciale, ce qui « permettait au groupe des marchands de s'enrichir et de jouer un rôle prépondérant tandis que certains prenaient place au sein de bourgeoisie »²⁵⁴. Ils jouèrent également un rôle important au sein du consulat urbain, majoritairement dans les charges de second et troisième consuls, la première étant quant à elle accaparée par le groupe immédiatement inférieur à celui des magistrats de la Chambre²⁵⁵.

En fin de compte, la particularité de la ville provenait surtout de la présence de la Chambre qui a permis la constitution d'une véritable élite urbaine qui s'est répandue dans les autres institutions urbaines formant le reste de nos environnements interconfessionnels, soit le consulat et l'Académie notamment. C'est donc au sein de cette société fortement colorée par la présence de la Chambre de l'Édit que se sont mis en place ces environnements particuliers au sein desquels il s'est opéré une fréquentation interconfessionnelle constante et durable. Le cas de Castres n'était certes pas unique, mais il apparaît original en vertu de ses propres agents

²⁵² Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 44-45.

²⁵³ Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 30.

²⁵⁴ Jean-François Bouyssou, *loc. cit.*, p. 153, 166 et 169.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 165.

d'équilibre dans lesquels oeuvrait sa société²⁵⁶.

Coexistence fonctionnelle : fréquentation professionnelle au sein de la Chambre de l'Édit

À la lumière des recherches effectuées par Stéphane Capot, la Chambre de l'Édit représentait assurément un ingrédient essentiel au maintien de la coexistence locale et de l'équilibre confessionnel à Castres et dans le Languedoc en général. Or, il s'avère que la Chambre a été un agent d'équilibre parmi d'autres. Son rôle clé ne fait aucun doute, mais il ne faudrait pas alléguer que la coexistence à Castres reposait uniquement sur son activité, ce que Capot a d'ailleurs admis ultérieurement²⁵⁷. Traçons maintenant les contours de ce cadre et voyons comment les Castrais y interagissaient.

À la base, si la Chambre avait été créée antérieurement à l'adoption de l'édit de Nantes, ce dernier officialisa et garantit son existence, ses privilèges, son fonctionnement et son ressort²⁵⁸. Son activité avait été menacée par les guerres des années 1620, mais la paix de 1629 garantissait aux réformés son rétablissement qui finalement fut effectif à partir de 1633. Le principe de fonctionnement de la Chambre est assez simple. Il s'agit d'une cour de justice mi-partie, c'est-à-dire composée d'un nombre égal de magistrats des deux dénominations religieuses²⁵⁹. Elle constituait ainsi une chambre de justice mise au service de la coexistence de par sa fonction et sa nature, étant garante pour la royauté de la paix publique²⁶⁰. La Chambre

²⁵⁶ Olivier Christin atteste la constitution de nombreuses paix locales et de coexistences même au XVI^e siècle. Olivier Christin, *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*. Paris, Seuil, 1997. 327 pages.

²⁵⁷ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 310.

²⁵⁸ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 59-62. Le principe des chambres de l'Édit avait été repris des précédents édits de pacification, plus particulièrement ceux de Beaulieu et de Poitiers.

²⁵⁹ Les huit conseillers catholiques étaient nommés annuellement par le Parlement tandis que les huit conseillers réformés habitaient la ville de Castres.

²⁶⁰ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 105, 177 et 299.

jugeait en dernier ressort, ce qui fait en sorte que toutes les causes regroupant des sujets catholiques et protestants ne passaient pas nécessairement par son jugement. En fait, elle constituait un privilège personnel auquel les réformés pouvaient avoir recours selon leur choix²⁶¹. C'est donc la qualité des parties, plus que la nature de la cause, qui influençait le choix de la juridiction pour un cas donné. Enfin, elle était subordonnée aux décisions du Conseil privé du roi, sans être la juridiction de première instance à laquelle les Castrais pouvaient faire appel.

En ce qui concerne les cas de partage, c'est-à-dire les cas pour lesquels le vote des magistrats était divisé de façon égale, rendant la Chambre inopérable et provoquant ainsi un « blocage » de son activité, leur occurrence a été très faible²⁶². Il faut y voir la preuve incontestable que le principe de mi-partition était, la grande majorité du temps, fonctionnel. Lorsqu'il ne l'était pas, la décision se retrouvait dans les mains du Conseil privé, qui tranchait alors d'un côté ou de l'autre. Capot a observé que les décisions suivaient intimement la politique religieuse du roi, les décisions relevant la dynamique de clémence et de resserrement²⁶³. Cela concorde avec les propos de l'historien Olivier Christin qui voit dans l'établissement des paix de religion le processus d'autonomisation de l'État français²⁶⁴. Par l'édit de Nantes, l'État instaurait une coexistence légale et les Chambres de l'Édit, qui devaient maintenir cette coexistence en agissant à titre d'arbitre juridique, procuraient aux réformés une justice dite équitable. Lorsque

²⁶¹ *Ibid.*, p. 166-169.

²⁶² *Ibid.*, p. 211-213 et 215.

²⁶³ *Ibid.*, p. 227-228 et 318.

²⁶⁴ Olivier Christin, *La paix de religion : L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997. Le processus d'autonomisation sous-entend une plus grande implication du régime dans les affaires provinciales et locales.

les Chambres faisaient partages, ne pouvant concrètement remplir leur fonction, l'État devenait l'arbitre ultime et tranchait selon la volonté royale²⁶⁵.

Si les partages étaient rares, ils n'étaient pas moins importants puisqu'ils touchaient à des points sensibles ou des cas controversés, c'est-à-dire qu'ils concernaient les droits et les devoirs de la communauté protestante, les conditions d'exercice du culte, la liberté de conscience, les blasphèmes et sacrilèges, ou encore, l'interprétation des compétences de la Chambre²⁶⁶. Ainsi, les cas de partage sont très révélateurs des enjeux les plus déterminants de l'époque, au moins en termes religieux. En fait, la majorité des partages relevaient de cas « édictaux », c'est-à-dire des contentieux qui étaient directement liés aux dispositions des édits de pacification. Étant rares eux-mêmes, les cas édictaux ne constituaient pas exclusivement les cas de partage, mais : « ce sont très souvent eux qui se sont trouvés à l'origine des manifestations de blocage du fonctionnement de la Chambre²⁶⁷. » Les cas de partage ont été graduellement plus nombreux tandis que se durcissait ce que Capot désigne comme « une implacable discipline de groupe » puisque la division des magistrats suivait exactement la ligne d'appartenance religieuse²⁶⁸.

Cependant, au cours de la période étudiée, la Chambre apparaît comme un ingrédient fondamental d'équilibre et de coexistence pacifique²⁶⁹. Capot est d'avis que :

²⁶⁵ Il est à noter que les partages avaient évidemment été prévus par la loi. Le processus voulait que le partage soit jugé par une autre chambre mi-partie jusqu'à sa résolution. Éventuellement, le cas aurait abouti à la chambre de l'édit de Paris, à laquelle siégeait une majorité de catholiques et qui n'était donc pas composée de magistrats des deux dénominations religieuses à parts égales. Ce processus fut rapidement court-circuité de façon systématique et les cas de partage aboutissaient ainsi au Conseil privé du roi qui tranchait. À ce sujet, voir Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 227-230.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 173 et 222.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 211-213.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 223.

²⁶⁹ Jules Cambon de Lavalette, *La Chambre de l'Édit de Languedoc*, Paris, 1872, p. 9. C'est la thèse de base de Stéphane Capot dans son ouvrage et dans son article dans Paul Mironneau, *op. cit.* Cette thèse est attestée par Raymond Mentzer, « L'édit de Nantes et l'établissement de la paix en Languedoc », dans Paul Mironneau, *op. cit.*, p. 299-300.

« Ce corps d'officiers exclusivement attachés à la Chambre [...] paraissait à première vue ne pas devoir résister à la force centrifuge que constituait la barrière confessionnelle et les solidarités semblaient ne devoir s'exprimer que bloc contre bloc. Pourtant, cela n'a nullement empêché ce milieu de réaliser les conditions d'une coexistence amicale, alors que dans le même temps, la cohérence des communautés confessionnelles devait compter avec les inimitiés personnelles²⁷⁰. »

En vertu de la théorie de Luria, la Chambre de l'Édit contribuait à l'établissement de la seconde forme de frontière puisque son fonctionnement mi-parti, comme celui du consulat, dépendait d'un compromis imposé par la royauté²⁷¹. Elle était une institution mi-partie qui, par sa nature, était en elle-même un compromis constant entre réformés et catholiques. C'est à l'intérieur de ce compromis que les fréquentations interconfessionnelles s'opéraient et que d'autres compromis locaux étaient mis en place. À Castres, c'est le fait d'oeuvrer au sein d'un environnement donné qui rapprochait les membres des deux communautés religieuses. Il faut souligner que l'ensemble du personnel lié à la Chambre était composé également des membres des deux communautés religieuses. Cela nous permet de postuler une coexistence fonctionnelle basée sur des fréquentations professionnelles au sein de cet agent d'équilibre que représentait la Chambre²⁷². Le fait que l'activité de la Chambre ait été durable et que les Castrais aient insisté pour son retour et son maintien lorsque l'institution était menacée nous révèle des conditions de coexistence fonctionnelles²⁷³.

La Chambre de l'Édit constituait donc un lieu de socialisation où les deux communautés franchissaient les frontières confessionnelles, où les membres construisaient des solidarités, et ce, quotidiennement. Il y avait une fréquentation stable et continue; il s'établissait des rapports

²⁷⁰ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 299.

²⁷¹ Keith P. Luria, p. xxviii-xxix.

²⁷² Didier Boisson et Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Éditions Bélin Sup, 2006, p. 198 et Stéphane Capot, *op. cit.*

²⁷³ Pièces no LXXXIII dans Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 318 et Pièce justificative # 25, Archives nationales, TT 239, pièce 32, transcrite et citée dans Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 353.

privilegiés entre les membres du personnel, ce qui démontre à la fois une bonne entente et une relation tout à fait fonctionnelle entre les deux dénominations. Celles-ci, à l'intérieur de ce cadre, constituaient une seule et unique communauté que l'on pourrait qualifier de juridique et qui s'intégrait évidemment dans la communauté plus large de la ville de Castres²⁷⁴. À ce titre, la Chambre doit être considérée comme un agent d'équilibre confessionnel, voire le plus important d'entre eux. Cependant, il faut préciser que cette fréquentation n'était pas dépourvue de conflits²⁷⁵ et qu'il y avait parfois des tensions liées à certains cas particuliers, dont les cas de partage²⁷⁶. L'exemple du cas de la procession du très Saint-Sacrement en 1640 est éloquent à cet égard, tandis que les tensions se sont uniquement résorbées grâce à l'intervention de la royauté²⁷⁷. La présence de tension perceptible lors des cas de partage confirme l'établissement de la deuxième forme de frontière confessionnelle, conformément à ce qu'indique Luria.

Si la pérennité de la Chambre et son activité ininterrompue pendant notre période révèlent l'efficacité et la productivité issues des fréquentations professionnelles²⁷⁸, il est intéressant d'exposer les visions des gens qui n'oeuvraient pas à l'intérieur de ce cadre. Il apparaît ainsi que la Chambre a été génératrice d'aversion, ne manquant pas de déplaire aux autorités, autant royales qu'ecclésiastiques. À cet égard, les intendants royaux avaient une vision fort négative de la Chambre. Citons par exemple le renvoi devant la chambre de la tentative de restauration du culte à Aubenas, ce que l'intendant Baltazar juge comme étant une atteinte à son autorité. Il en profite pour vilipender la Chambre dans une lettre du 31 mai 1645 :

²⁷⁴ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 310.

²⁷⁵ Les conflits de préséance étaient nombreux. À titre d'exemple, le procureur général catholique en est venu à avoir préséance sur l'avocat général protestant. Voir Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 158.

²⁷⁶ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 158.

²⁷⁷ Archives départementales de la Haute-Garonne, 4 B 180.

²⁷⁸ Une efficacité qui est très bien exposée et décrite dans l'ouvrage de Stéphane Capot.

« Le renvoy d'Aubena a la chambre de Castres par le mouvement de sa majesté peult produire deux mauvais effect, l'un qui regarde la forme faisant ouverture de ne recoignoistre que ladicte chambre en pareil rencontres de voye de faict, assemblées illicites, entreprise contre la discipline publique et contre la religion catholique que la nécessité veult estre reprimée sur le champ; l'autre que ce remede de la chambre de l'edit ne va pas seulement a la longueur des poursuittes mais a une manifeste impunité qui faict triompher la hardiesse et temerité de ceux de la rpr de la modestie et obeissance des catholicques, puisqu'il est certain que les juges huguenotz sont beaucoup plus unis entr'eux que les catholiques²⁷⁹. »

Dans la même lettre, il en profite pour souligner que la Chambre contribuait à renforcer le protestantisme : « La seule ressource qui leur reste pour brouiller est la multitude de leurs hommes en cette province qu'ilz augmenteront beaucoup, lorsqu'ils n'auront autre apprehension de la justice et du chastiment de leurs fautes qu'un partage de la chambre de l'edit »²⁸⁰. Le même intendant écrivait, le 16 mai de l'année suivante :

« La chambre de Castres a son ordinaire a donné arrest qui deffendz d'executer les ordonnances de monsieur le marechal de Schonberg que j'ay visées, pour donner main forte et mettre la demoiselle en un monastere non suspect, mais elle a esté et sera toujours tres mal obeye quand elle fera des choses si contraires a la raison, a la liberté et a l'honesteté publique²⁸¹. »

Cette déclaration datée du 18 novembre 1648 de la part de l'intendant Bertier est également révélatrice, ce dernier voulant déménager la Chambre à Toulouse, où le Parlement aurait pu mieux exercer son influence : « Les mauvaises moeurs qu'ilz prennent de cette chambre et rapportent au parlement vont ruiner cette compaignie s'il ne vous plaise favoriser le desir qu'elle a de les refformer²⁸². » Moins d'un mois plus tard, il écrivait : « C'est une affaire, monseigneur, qui regarde la relligion catholique, laquelle souffre grande oppression en ceste

²⁷⁹ « Baltazar à La Vrillière », 31 mai 1645, pièce no 111, dans A. Lublinskaya, ed., *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier (1633-1649)*, Moscou, 1966, p. 138-139.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 139.

²⁸¹ « Baltazar à La Vrillière », 16 mai 1646, pièce no 167, dans *ibid.*, p. 189.

²⁸² « Bertier de Montrave à Séguier », 18 novembre 1648, pièce no 189, dans *ibid.*, p. 212-213.

chambre qui regarde la justice²⁸³. » La correspondance du Chancelier Séguier fourmille de déclarations du même type qui exposent éloquemment la vision négative de la part des officiers royaux à l'égard de la Chambre²⁸⁴. Peut-on y voir une preuve complémentaire de son importance, de son efficacité et du fait qu'elle remplissait bien son mandat et son devoir d'assurer une justice équitable aux protestants? Nous pensons que oui. En tout cas, cela témoigne de l'importance de la Chambre pour les Castrais, non seulement pour la population réformée qui y avait ses seuls recours judiciaires, mais également pour les magistrats, catholiques et réformés, qui y exerçaient leur profession en se fréquentant mutuellement, pierre angulaire de la coexistence locale.

Des perceptions de même nature étaient également décelables chez certains personnages catholiques de marque, et ce, même avant la guerre de 1629. En octobre 1627, le prince de Condé écrivait : « Les chambres mi-parties nuisent beaucoup à l'Etat et à la religion, et surtout celle de Béziers; il faudroit donc les révoquer; et néanmoins, pour monstrier que l'on n'en veust à la religion, il faudroit réunir ladite chambre dans le corps du parlement de Thoulouse, comme à Paris²⁸⁵. » Au mois de mai de l'année suivante, il affirmait à Richelieu :

« Au reste, l'affection que je porte au service du Roy m'oblige à vous réitérer deux avis, dont je vous ay desjà escrit : l'un est la ruine des chambres mi-parties, car à quoy vous servent-elles, maintenant que Castres est révolté? Réunissez-les aux parlemens, laissant les conseillers huguenots conseillers de leurs parlemens comme à Paris²⁸⁶. »

Le parlement de Toulouse, fer de lance de l'ultracatholicisme de la capitale languedocienne, se plaignait constamment auprès du roi des empiétements de la Chambre de l'Édit; la rivalité entre les deux cours et les entreprises incessantes du parlement devaient peu à

²⁸³ « Bertier de Montrave à Séguier », 9 décembre 1648, pièce no 190, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 213.

²⁸⁴ Voir par exemple les pièces no 20, 21, 28, 131, 160 et 176 dans *ibid* et Jacques Solé, « Le gouvernement royal et les protestants de Languedoc à la veille de la Fronde (1633-1648) », dans *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*. Paris, vol. 114, janvier-février-mars 1968, p.5.

²⁸⁵ « Mémoire de M. Le Prince », octobre 1627, pièce no 737, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 2, p. 612.

²⁸⁶ « M. Le Prince au cardinal de Richelieu. Réalmont », 4 mai 1628, pièce no 248, dans *ibid.*, vol. 3, p. 264.

peu restreindre les compétences du rejeton castrais²⁸⁷. Parmi ces entreprises, notons les pressions qu'il exerçait sur les magistrats catholiques à la Chambre, afin de les inciter à obtempérer et à conserver leur solidarité de groupe, ce qui constitue un signe de collaboration entre les magistrats des deux dénominations religieuses.²⁸⁸

Un événement survenu le 6 septembre 1642 est éloquent par rapport à cette pression et indique le point de vue du Parlement par la plume de Malenfant, greffier de la cour. Il concerne deux prisonniers qui avaient été impliqués dans un meurtre perpétré à Lomaigne, situé dans le ressort de la Chambre. Alors qu'ils devaient être jugés en la Chambre criminelle, ils furent emprisonnés dans la conciergerie de Toulouse en tant que catholiques : ils « prêterent le serment sur les saints Evangiles en la forme que les catholiques le pretent²⁸⁹. » C'est alors qu'un huissier « vint en la conciergerie, et en vertu d'une ordonnance ou arrêt de la chambre de l'Édit à Castres, enleva lesdits prisonniers de ladite conciergerie et les conduisit aux prisons de la chambre [...] »²⁹⁰. Puisqu'ils étaient catholiques, le jugement devant la chambre était non avenu et le parlement exigea leur retour. Or, les prisonniers ne furent pas rendus puisqu'il s'avéra qu'ils étaient huguenots et que les cas impliquant au moins un huguenot pouvait être jugé par la Chambre. Après avoir dépêché sur place des délégués, les magistrats réformés de Castres ont refusé de les livrer, ce qui fit monter les tensions et :

« fut telle la violence qu'il [le délégué] courrut fortune de la vie, son serviteur battu devant lui, le concierge de Toulouse dépouillé tout nud, et les archers déchirés en leurs habits, et sans l'aide d'un consul qui se trouva là avec sa livrée consulaire, on les eut tous massacrés. Il fallut ceder à la force et se retirer avec la honte d'avoir été maltraités et empechés séditieusement par les officiers de la religion prétendue réformée, et d'un grand

²⁸⁷ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 172.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 224-225.

²⁸⁹ Archives départementales de la Haute-Garonne, MS. 148, « Journal de Malenfant », vol. 2, p. 282.

²⁹⁰ *Ibid.*

nombre de peuple de ladite Religion d'exécuter les ordres de la cour²⁹¹. »

Il s'ensuivit une lutte de pouvoir acharnée entre le parlement et la Chambre, au point que le conflit se retrouva devant le Roi, « pour lui faire entendre au vrai les entreprises de ladite chambre, et comme la justice ne peut être librement exercée en cette ville de Castres, pleine de rebellion et de désobéissance²⁹². » Enfin, celui-ci refusa de démanteler la Chambre. Ce n'est pas tant ce qui est advenu des prisonniers qui nous intéresse, mais plutôt de voir le point de vue des autorités parlementaires à l'égard de la Chambre et de la ville, vision qui était effectivement peu flatteuse. Au fil de ce récit, la partialité et la subjectivité du parlement transparaissent, venant renforcer le fait que la Chambre, en se basant sur son principe de mi-partition, assurait la défense des protestants, leur procurant une justice que les autres juridictions ne leur offraient pas nécessairement²⁹³.

Cette vision négative de la part des parlementaires est confirmée par la correspondance de Le Masuyer, premier président du Parlement de Toulouse. En post-scriptum d'une lettre datée du 3 mai 1628, Le Masuyer ajoute qu'à son avis le comportement de Castres et de Montauban justifie la suppression à perpétuité des chambres mi-parties, ou du moins, leur incorporation au Parlement²⁹⁴. Dans une lettre datée du 18 septembre 1629, il indique que la Chambre est : « la playe la plus grande qu'on sçauroit avoir faite à l'Estat et à la religion » et qu'il n'y a pas de « trahisons qui n'ayent esté commises dans le cabinet des officiers de la chambre, laquelle est la baze de l'hérésie, l'azille des meschants »²⁹⁵. Dans la même lettre, il ajoute :

²⁹¹ *Ibid.*, p. 285.

²⁹² *Ibid.*, p. 291.

²⁹³ Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 147.

²⁹⁴ « M. Le Masuyer au cardinal de Richelieu. Toulouse », 3 mai 1628, pièce no 243, dans Pierre Grillon, vol. 3, p. 261.

²⁹⁵ « M. Le Mazuyer au cardinal de Richelieu », 18 septembre 1629, pièce no 583, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 4, p. 601.

« Un seule remède nous reste, Monseigneur, dans l'ordre de la justice, c'est que ceste abolition porte restablissement de la chambre de l'édicte à Castres selon l'édicte de Nantes, dans lequel nous avons droict de les incorporer dans le parlement. Et sans cela, Monseigneur, jamais l'hérésie, jamais la faction sur le sujet de cela ne se desracinera²⁹⁶. »

Au-delà de ces questions de perceptions qui exposent la réaction des élites catholiques par rapport à l'efficacité de la Chambre, attestée par Stéphane Capot, à défendre les huguenots, il faut traiter de l'impact de la dynamique de clémence et de resserrement qui influença les fréquentations entretenues au sein de cet environnement interconfessionnel, sans que cela le rende inopérant pour autant. Notons le dur coup porté par la perte de la distinction vestimentaire en 1634²⁹⁷, c'est-à-dire la robe rouge, signe de prestige associé à la charge de conseiller à la Chambre, la préséance donnée aux conseillers catholiques sur les réformés plus âgés lorsque les présidents étaient absents en 1635²⁹⁸ et, enfin, la préséance donnée au président catholique en 1636²⁹⁹. « Ainsi les Reformez étoient privez de la principale marque d'honneur qui devoit être attachée à leurs charges, quoy que les edits de leur creation leur eussent attribué les mêmes prerogatives qu'aux Catholiques³⁰⁰ ». Ils perdaient leur principal signe de distinction publique et leur signe d'appartenance à un même « corps social », sentiment qui était fondamental dans cette société d'Ancien Régime où chacun jalousait ses privilèges³⁰¹.

À terme, la Chambre offre un cas très intéressant de fréquentations interconfessionnelles généralement pacifiques et fonctionnelles puisque contrairement au reste des élites cléricales du

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 75.

²⁹⁸ Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant & après la publication, à l'occasion de la diversité des Religions : Et principalement, les Contraventions, Inexecutions, Chicanes, Artifices, Violences, & autres Injustices, que les Réformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à l'Édit de Révocation en octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à present*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, vol. 2, p. 547.

²⁹⁹ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 130.

³⁰⁰ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 538.

³⁰¹ Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 189 et Jean-Christian Petitfils, *op. cit.*, 104-106.

royaume, les parlementaires toulousains qui siégeaient à la Chambre ne semblaient pas avoir fait preuve d'une aussi grande intransigeance, comme en témoignent le faible nombre de cas de partage et le fait que, lors de cas donnés, certains magistrats catholiques se ralliaient aux magistrats protestants³⁰². Cela ne vient que confirmer avec davantage de poids le décalage qui existait à l'époque, c'est-à-dire qu'il y avait une intransigeance et une intolérance marquée des élites nationales, surtout cléricales, tandis qu'à l'échelle locale il y avait parfois une coexistence pacifique, basée entre autres sur des rapports professionnels comme ceux que nous avons exposés au sein de la Chambre³⁰³. À l'intérieur de cet environnement, les Castrais traversaient la « frontière confessionnelle », telle que définie par Keith Luria, pour travailler ensemble et en venir à édifier une vie communautaire paisible, entretenant des solidarités locales qui permettaient de maintenir une coexistence biconfessionnelle tout à fait fonctionnelle. Castres correspondait à ce que l'historien Mark Greengrass décrit comme :

« des communautés qui, ayant fait l'expérience de la confrontation religieuse au XVI^e siècle, durent apprendre à oublier le passé et à prendre conscience qu'il y avait entre les uns et les autres davantage de choses qui les unissaient socialement que de choses qui les séparaient religieusement, et que les divisions religieuses avaient été générées par une culture élitiste à laquelle ils n'appartenaient - au mieux - qu'à moitié »³⁰⁴.

Au final, la Chambre de l'Édit a été un lieu d'interactions entre les deux confessions, un de ces cadres qui permirent non seulement de faire fonctionner le *modus vivendi*, mais aussi de le maintenir.

³⁰² Robert Sauzet, *ibid.*, chapitre 6 et p. 151.

³⁰³ Robert Sauzet, *op. cit.*, p. 11.

³⁰⁴ Mark Greengrass, « Gallia est omnis divisa...? », dans Wolfgang Kaiser (ed.), *L'Europe en conflit : les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 53.

Coexistence fonctionnelle : fréquentation civique ou politique au sein du consulat urbain et des États du Languedoc

Tout comme la Chambre, le consulat a été l'un de ces agents d'équilibre, un des environnements au sein desquels les réformés et les catholiques entretenaient des rapports et des fréquentations régulières. Notre but est d'exposer comment la mi-partition s'est déroulée et l'évolution de l'institution.

La question de la mi-partition du consulat urbain est révélatrice de la clémence de la royauté puisque cette dernière a permis que le consulat soit composé exclusivement de réformés pour l'année 1630. Le processus nous est raconté par le sieur de Bouffard-Madiane qui revint à Castres le 4 mars 1630 alors qu'il fut nommé premier consul. Il se chargea d'effectuer la mi-partition du consulat l'année suivante, conformément à ce qu'avait décrété le roi³⁰⁵. Par ce nouveau compromis politique imposé par l'autorité supérieure, Madiane créa officiellement l'un de ces environnements au sein desquels les interactions interconfessionnelles prirent place et il contribua ainsi à l'établissement de la coexistence. Ce faisant, il traçait, selon la théorie de Luria, la seconde forme de frontière confessionnelle.

Au cours de la même année, le parlement de Toulouse exigea une nouvelle élection, requête que décida de contester le consulat urbain, sous la direction de Madiane, en écrivant directement à Richelieu le 7 juillet 1630³⁰⁶. « Un mois après la date de leur plainte, ils reçurent avis de Monsieur de La Vrillière que, par commandement du Roy, il avoit escrit au parlement de Tolose que l'intention de Sa Majesté estoit qu'ils ne fussent point troublés en aucune façon en la fonction de leurs charges, et les asseuroit de plus que le Roy tesmoignoit beaucoup de satisfaction

³⁰⁵ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. xii.

³⁰⁶ Pièce LXXXIV, dans Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 320-322.

de leur obéissance et bonne conduite...³⁰⁷ » Il y a là une preuve de clémence, sans doute due à l'obéissance exemplaire de la ville, et preuve de l'opposition du parlement de Toulouse à ce que la ville fut gérée exclusivement par des réformés.

Trois mois plus tard, M. Le Masuyer, premier président du Parlement de Toulouse, écrivait au cardinal le 28 octobre 1630 pour exiger la présence de catholiques au consulat, évoquant l'article XVII de l'édit de Nîmes en y apportant une interprétation fort curieuse qui aurait mené à la domination des catholiques. Il souligne que la mainmise de la royauté sur la région dépendait, entre autres, de cette décision : « comme aussy, Monseigneur, il ne fault espérer aucun fruit des succès des armes du Roy, si en toutes les villes les catholiques ne sont admis aux consulats et conseils des villes. Je ne parle point de mi-partis, pource que, selon l'occurrence, on en pourra user³⁰⁸. »

Parlant de Castres, il écrivit : « Nous avons espéré qu'en suite des ordres du Roy les habitans de Castres se soubsmetteroient à faire le consulat my-party, mais ils ont éludé ce commandement. » Il exigea que les catholiques fussent admis au consulat l'année suivante comme condition au retour de la Chambre de l'édit tel que prévu par la paix de 1629³⁰⁹.

Conformément à ces demandes, la mi-partition du consulat urbain fut donc effectuée en 1631, processus auquel prit part Bouffard-Madiane :

« mais qu'aussi Sa Majesté désirant estouffer tout subject de faction et partialité entre eux, vouloit et entendoit que son consulat fut mi-parti à la prochaine élection, et qu'elle avoit trouvé fort mauvais qu'on troublat ceux qui estoient en charge, estant très satisfair d'eux et de leurs services; mais que, pour oster tout subject de division et de jalousie en la ville, elle désiroit que le consulat fut mi-parti. »

³⁰⁷ Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 5, p. 374.

³⁰⁸ « M. Le Masuyer au cardinal de Richelieu. », 28 octobre 1630, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, p. 624.

³⁰⁹ *Ibid.*

Cela fut exécuté officiellement le 5 novembre de cette même année³¹⁰. Comme l'exprimait Le Masuyer, l'entrée des catholiques au consulat urbain permettait une certaine emprise de la royauté et surtout des catholiques sur les affaires publiques de la ville. S'il y avait là un resserrement évident et un amenuisement des pouvoirs des réformés sur la gestion de Castres, le consulat urbain devenait toutefois un environnement au sein duquel les catholiques et les protestants interagissaient entre eux. À partir de ce moment, il devenait l'un de ces agents d'équilibre qui a permis aux Castrais de mettre en place une coexistence pacifique et durable puisque les échevins devaient éviter les différends religieux afin de maintenir une bonne gestion urbaine. Et comme l'indiquent les registres de délibérations du consulat, l'organe administratif et édilitaire a été fonctionnel tout au long de la période, sans conflit majeur³¹¹. Les dernières années de notre période demeurent cependant nébuleuses dues aux lacunes documentaires puisque les délibérations pour ces années ont disparu complètement des archives municipales. Par contre, cet environnement n'a pas survécu au resserrement qui s'est radicalisé ultérieurement par la perte définitive du consulat urbain pour les huguenots. Il est intéressant de constater que des privilèges pour le moins importants furent retirés tandis que, durant la même année, la royauté en garantit d'autres par la déclaration de 1652.

Ce resserrement est également perceptible aux États du Languedoc, qui étaient liés au consulat urbain puisque le premier consul de Castres y siégeait. En 1647, les huguenots perdaient officiellement leurs sièges aux États. Il faut toutefois relativiser cette mesure qui peut apparaître drastique de prime abord. En fait, les États avaient toujours été un organe majoritairement

³¹⁰ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 212.

³¹¹ Archives municipales de Castres, Série BB : Registre des délibérations de la maison consulaire.

catholique dans lequel les protestants n'avaient qu'une place négligeable³¹². Ils ne constituaient aucunement un environnement d'interactions ou un agent d'équilibre des relations interconfessionnelles au même titre que le consulat. Il faut aussi mentionner qu'après la défaite du gouverneur de Montmorency, qui s'était rebellé au début de la décennie 1630 avec le support des États, ces dernières ont été grandement affaiblies. La victoire de la royauté et l'adoption de l'Édit de Béziers ont diminué ses pouvoirs et son champ d'action qui demeurait dorénavant confiné aux finances³¹³. L'équilibre des pouvoirs pencha en faveur des officiers royaux de la province, soit les intendants, tous catholiques : « ils feront désormais en souverains la police du pays, dirigeront les instructions des affaires exceptionnelles, régleront les conditions d'exercice de la religion protestante, interviendront enfin sans contrôle efficace dans les élections et les débats consulaires³¹⁴. »

Enfin, même si la présence aux États était pratiquement dénudée de toute utilité, la subséquente perte du poste de premier consul dans l'administration urbaine en 1631 a eu pour effet d'écarter définitivement les réformés castrais de l'assemblée provinciale en plus de diminuer leur emprise sur l'institution civique³¹⁵. L'historien de la fin du XVII^e siècle, Elie Benoist, indique que :

« Le dessein de cette declaration étoit d'exclure les Reformez de l'entrée des Etats de Languedoc; où les villes n'envoyent que leur premier Consul. Ainsi les Reformez étoient réduits à ne se mêler que de la police de leurs villes; & privez de tous les honneurs attachez au premier consulat [...]»³¹⁶ »

³¹² Paul Jean Louis Gachon, *Les États de Languedoc et l'Édit de Bézier*, Paris, Hachette, 1887, p. 244-245. Précisons que les États ne se réunissaient pas dans la ville de Castres.

³¹³ *Ibid.*, p. 264.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 265.

³¹⁵ Camille Rabaud, *Histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauragais : depuis son origine jusqu'à la révocation de l'Édit de Nantes (1685)*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1873, p. 275.

³¹⁶ Elie Benoist, *op. cit.*, vol. 2, p. 526.

Or, pour Castres, le livre de raison de Bouffard-Madiane, publié postérieurement à l'ouvrage de l'historien Camille Rabaud révèle que Madiane a exercé la charge de premier consul en 1650, refusant donc de se soumettre à cette préséance des catholiques pour le poste telle que décidée par la royauté³¹⁷! Pour la suite des choses, l'historien Anacharsis Combes révèle que Jean de Boné, protestant converti au catholicisme en 1640 environ³¹⁸, était présent aux États de 1654, ce qui nous prouve qu'à ce moment-là, le premier consul de Castres était effectivement un catholique³¹⁹.

À terme, la fréquentation entre réformés et catholiques a été stable et régulière de 1631 à 1650. La fréquentation demeurait fonctionnelle pratiquement tout au long de notre période, même si elle fut de courte durée, se terminant, aux vues des sources disponibles, officiellement en 1654, avec une période incertaine entre 1650-1653. Le consulat urbain était donc un lieu de rencontre officiel, un environnement de fréquentations régulières, qui obligeaient les membres des deux communautés de se concerter pour assurer la bonne gestion de la ville.

Les registres des délibérations consulaires qui ont été conservés permettent de mesurer l'éventail des tâches effectuées par cet organe administratif composé de ce qu'on pourrait désigner comme une « communauté civique biconfessionnelle ». Notons quelques exemples. En 1634, ils délibéraient sur les sommes qui, en vertu d'une ordonnance du duc de Montmorency datée de 1632, devaient être déboursées aux « Religieux de St-Dominique, de St-François et de la Ste-Trinité dudit Castres pour employer a la reparation & construction de leurs eglizes & couventz qui avoient esté desmolies pendans les troubles »³²⁰. Ce procès-verbal expose d'ailleurs

³¹⁷ Charles Pradel (ed.) *Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane*, dans *Bulletin de la Société Historique du Protestantisme Français*, vol. LVI, no janvier-février, 1907, p. 38-39.

³¹⁸ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 304 et 310.

³¹⁹ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 77.

³²⁰ Archives municipales de Castres (AMC), BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », fol. 24-24v.

un des aspects centraux du chapitre suivant, c'est-à-dire la réappropriation de l'espace urbain par les ordres catholiques qui avaient été spoliés pendant les guerres des années 1620. Nous verrons ultérieurement que ces délibérations ont été nombreuses et ont occupé les consuls de la ville à maintes reprises, en plus de leur soutirer des sommes considérables.

Au mois de mai 1634, les consuls s'inquiétaient de la progression de « la maladie contagieuse ayans paru aux villes de Montabaun de Lavour, il estoit a craindre que le mal ne viennent a nuir s'il n'y estoit largement pourvut³²¹ ». Outre cela, les consuls s'occupaient également des impôts, des différentes sommes à déboursier en vertu de sentences de procès, de divers paiements à effectuer, etc.³²² Tout comme les échevins contemporains, ils avaient donc une vocation financière importante comme en témoignent les comptes soigneusement consignés dans les registres des délibérations³²³. Précisons au passage que l'une de leurs dépenses visait à payer les charges des régents du collège, un autre de nos cadres biconfessionnels³²⁴.

Leur mandat concernait aussi la voirie et les infrastructures urbaines. Ils s'assuraient par exemple de réparer les murailles et les portes publiques de la ville³²⁵, ou encore les ponts³²⁶. L'étendue des tâches était effectivement très vaste, allant jusqu'à l'organisation de cérémonies publiques ou de fêtes, comme en témoigne cette délibération de juin 1643 indiquant qu'ils ont organisé un « feu de joye pour le couronnement du Roy Louis quatorzième » en 1643³²⁷. Un peu plus tard, en septembre 1643, ils s'occupaient des mendiants de la ville : « Davantage a esté encore deslibéré que messieurs les consuls feront une vizitte dans la ville pour chasser d'icelle

³²¹ AMC, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », Fol 28.

³²² AMC, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », fol. 42 à 45.

³²³ Par exemple AMC, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », fol. 43 et subséquents.

³²⁴ AMC, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », Fol 88.

³²⁵ AMC, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », fol. 43v.

³²⁶ AMC, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », Fol 160v par exemple pour le pont de la place dite Amat.

³²⁷ AMC, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 », fol. 464v.

tous les mandians et autres personnes qui si sont jettez dans la ville sans demander permission [...]»³²⁸.

La liste des compétences du consulat urbain castrais serait trop longue à dresser et la démarche serait de toute façon inutile. L'important est de comprendre que le consulat mi-parti, composé à nombre égal de catholiques et de protestants, gérait la ville de Castres sans interruption et sans blocage apparent, tout en se fréquentant régulièrement tout au long de l'année lors des assemblées régulières et lors des occasions de fêtes publiques au cours desquelles ils se présentaient comme faisant partie du même groupe social. À cet égard, soulignons l'exemple d'un feu de joie, organisé pour célébrer la naissance de Philippe, « Second filz a nostre roy aprez la naissance de monseigneur le dauphin pour d'autant plus appuyer ceste monarchie quy faict trambler lez ennemis par l'heureuse conduite de nostre Louis le juste, auquel il plaize a dieu donner longue & heureuse vie », au cours duquel l'ensemble des consuls ont défilé et participé en corps³²⁹.

Malgré le fait que nous ne pouvons pas cerner les discussions des cas et des problèmes exposés de façon sommaire par les registres de délibération, il est évident que beaucoup de cas traités par les consuls ont mené à l'adoption d'un compromis, issus d'une connivence des élites catholiques et protestantes, dont le but principal était le maintien de la paix publique au sein de la communauté et la conservation du caractère fonctionnel de l'institution consulaire³³⁰. Le maintien de la coexistence par une constante fréquentation interconfessionnelle dans cet environnement édilitaire mis en place par la royauté expose la deuxième forme de frontière telle que postulée par Luria. C'est donc cette frontière confessionnelle et poreuse, tracée à la base par un compromis

³²⁸ AMC, BB 19, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1639-1645 », fol. 479.

³²⁹ AMC, BB 19, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1639-1645 », fol. 178-180.

³³⁰ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 308-309.

venu de la royauté et entretenu par un fragile équilibre et l'exécution de compromis sur les sujets les plus épineux, parfois de nature religieuse, que les consuls franchissaient à chaque assemblée. Poursuivons avec l'analyse des deux derniers environnements de fréquentation interconfessionnelle, soit le collège et l'Académie.

Coexistence fonctionnelle : fréquentation éducationnelle au collège et fréquentation intellectuelle à l'Académie

Le collège de Castres était un autre lieu au sein duquel avaient cours des interactions interconfessionnelles que nous désignons comme des fréquentations éducationnelles, au même titre que la Chambre de l'Édit représentait un environnement pour les fréquentations professionnelles, ou le consulat pour les fréquentations civiques et politiques. Le collège est un élément intéressant à étudier à deux niveaux, d'abord au niveau du personnel enseignant, qui était composé de catholiques et de protestants, puis à celui des étudiants qui faisaient également partie des deux dénominations religieuses, sans qu'ils soient nécessairement en nombre égal. Suite à la mi-partition, les Castrais entretenaient des fréquentations que nous avons qualifiées d'éducationnelles puisqu'elles s'inscrivaient dans un cadre éducatif qui balisait les interactions et qui les influençait donc par sa nature et sa vocation.

Pierre Borel en raconte la fondation : « Il y a de plus un tres-beau college qui fut basti l'an 1576 en la maison que Monsieur de Luques donna³³¹. » Le collège demeura exclusivement protestant jusqu'à la paix de 1629. La mi-partition, qui s'effectua au cours de l'année 1631 et

³³¹ Pierre Borel, *op. cit.*, p.77.

1632³³², se fit selon une interprétation de l'édit par les catholiques qui soumièrent la question à la Chambre, tel que l'indique Elie Benoist :

« Les colleges que ceux de la Religion occupoient dans les lieux où ils avoient été si long-tems les maîtres, furent mipartis cette année, par un arrêt du Conseil du vint-troisième de juillet. L'occasion de cet arrêt fut le partage intervenu à Castres, sur la requête des catholiques de plusieurs villes, qui pretendoient tirer à consequence pour les colleges l'Édit de 1631 qui mipartissoit les consulats. L'arrêt de Conseil vida le partage en leur faveur, & autorisa leur raisonnement³³³. »

La mi-partition du collège se fit donc dans le même raisonnement et le même processus que la mi-partition du consulat urbain. À l'initiative des catholiques, un arrêt du conseil du roi décréta que les régents des collèges religionnaires de Nîmes, Castres et Montauban seraient mi-partie des deux religions et que le régent principal devait désormais être catholique³³⁴. Comme l'indique Benoist, le Conseil privé du roi confirma la mi-partition par un deuxième arrêt du 14 février 1634, enregistré au parlement de Toulouse le 6 mars 1634³³⁵.

En plus de diviser le personnel en nombre égal pour chacune des dénominations religieuses, la mi-partition du collège a permis l'entrée des élèves catholiques qui avaient exactement les mêmes avantages que leurs confrères protestants³³⁶. Ils étaient désormais mélangés à tous les niveaux, et ce, tout au long de l'année, entretenant une fréquentation interconfessionnelle quotidienne. Au fil des années, ils avaient un régent de l'une ou l'autre des religions, ce qui, selon Cazals, est un « rare exemple de tolérance en ce milieu du XVII^e siècle »³³⁷. Schématiquement, le principal et les régents de seconde et de quatrième année étaient

³³² Archives départementales de la Haute-Garonne, 3 B 1 5e cahier, fol. 20 et Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 148-149.

³³³ Elie Benoist, *op. cit.*, vol. 2, p. 535.

³³⁴ Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 149 et Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 74

³³⁵ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 75.

³³⁶ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 64.

³³⁷ Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 149.

catholiques, tandis que les régents de première, troisième et cinquième année étaient protestants³³⁸.

En ce qui concerne le programme d'étude, il était désormais conforme à ce qui était enseigné dans les collèges du royaume, c'est-à-dire complètement élagué de l'enseignement religieux contenu dans le curriculum protestant. Il permettait ainsi le bon fonctionnement de cette mi-partition puisqu'il devenait religieusement neutre³³⁹. Ainsi, les conflits religieux étaient écartés puisqu'il n'était jamais question de théologie, de dogme ou de pratiques cultuelles. Suivons Anacharsis Combes dans sa description détaillée du programme :

« En cinquième, on expliquait quelques auteurs faciles, et après avoir étudié la syntaxe, on commençait des exercices de thèmes latins. En quatrième, le régent développait la syntaxe latine, donnait une idée de la prosodie, et faisait commencer l'étude du grec. En outre des thèmes latins, dans lesquels les élèves continuaient de s'exercer, ils traduisaient des épîtres de Cicéron, les oeuvres d'Ovide ou des auteurs de ce genre. En troisième, on expliquait pour le grec, les fables d'Ésope, les dialogues choisis de Lucien, quelques discours d'Isocrate; et pour le latin, les offices de Cicéron, les commentaires de César, les Bucoliques de Virgile. Le régent développait la grammaire grecque et exerçait les élèves aux thèmes latins et à la versification latine. En seconde, on traduisait Démosthènes et Xénophon pour le grec, et Salluste, Virgile, Horace, les discours de Cicéron pour le latin. Le régent commençait à exposer la rhétorique, et, à côté des thèmes latins et de la versification latine, il exerçait ses élèves à des amplifications en latin. En première, on mettait entre les mains des jeunes gens les discours et les Tusculanes de Cicéron, Tite-Live, Juvénal, Virgile, Horace, les fastes d'Ovide; et pour le grec, Hérodote, Homère et Hésiode. On les exerçait à des compositions latines, soit en prose, soit en vers, et on les formait à la récitation³⁴⁰. »

Il ajoute : « le latin était la seule langue permise aux élèves des classes supérieures, pendant les leçons et dans l'intérieur du Collège. Dans les classes inférieures, le français était la seule langue admise; il était sévèrement interdit de parler le patois du pays³⁴¹. » Il est fascinant de voir que le curriculum normalisé, axé sur l'apprentissage des langues et des auteurs latins et

³³⁸ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 66-67.

³³⁹ Augustin Poux, *Histoire du collège de Castres : des origines à 1840*, Paris, Fischbacher, 1902, p. 158.

³⁴⁰ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 65.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 66.

grecs, pouvait contribuer à éviter les tensions religieuses. Le parcours au collège devait être dépouillé de toute tentative de prosélytisme, du moins dans le cadre du programme officiel. Selon l'historien Anacharsis Combes, qui a étudié l'institution, il semble bien que l'éducation de la jeunesse ait été un but commun auquel aucun des régents n'a daigné s'opposer par militantisme religieux³⁴². L'avantage et l'enrichissement intellectuel qui résultait d'un tel programme et des fréquentations interconfessionnelles issues de la mi-partition ont fait en sorte que le principe a même été emprunté par d'autres villes, dont Montauban par exemple³⁴³. Combes indique qu'« à Castres, il se pratiqua pendant trente ans, avec justice, régularité et sans aucune atteinte à la paix des familles » et que ce fonctionnement demeura stable jusqu'à la prise de contrôle du collège par les Jésuites en 1663³⁴⁴.

Il semble d'ailleurs que la société castraise ait eu une propension à l'éducation et une soif marquée du savoir. Borel déclare : « Ils ont la plus-part des inclination à l'estude, et le bon esprit qui leur est commun, pour estre sous la situation de Mercure, rend cette ville une pepiniere de gens de lettres³⁴⁵. » En considérant l'existence d'autres avenues pour l'enseignement³⁴⁶, il en ressort que les Castrais voulait assurer à leurs enfants une éducation qui entraînait nécessairement une fréquentation interconfessionnelle, ce qui prouve que les notables huguenots accordaient une importance marquée à l'éducation, mais aussi que l'idée de fréquenter des adversaires religieux n'était pas répugnante au point qu'il fallait sacrifier cet accès à un enseignement de qualité

³⁴² *Ibid.*, p. 66-67.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 67.

³⁴⁵ Pierre Borel, *op. cit.*, p. 53.

³⁴⁶ Augustin Poux explique notamment qu'il était possible d'envoyer les enfants dans des institutions étrangères ou de payer des précepteurs privés, ce qui expliquerait pour lui une diminution du nombre d'élèves qui reste toutefois à prouver. Augustin Poux, *ibid.*, p. 164.

supérieure dans la ville³⁴⁷. L'enseignement au collège a d'ailleurs porté quelques fruits célèbres, dont Paul Pellisson qui a été présent par la suite à l'Académie.

Il faut toutefois apporter quelques nuances, notamment par rapport à l'achalandage et à l'assiduité de la fréquentation au collège. Contrairement à l'historien Combes qui jugeait l'institution fort positivement, l'historien Augustin Poux apporte une vision diamétralement opposée. Il postule en fait la décadence du collège due à cette fréquentation interconfessionnelle, affirmant que la formule était ni plus ni moins vouée à l'échec, avançant comme preuve, entre autres, la diminution de la fréquentation, la diminution du nombre de régents ainsi que la réduction du budget accordé à l'institution par le consulat urbain. À cet égard, il cite une délibération consulaire qui indique les « grands manquements qu'il se trouve y avoir »³⁴⁸ et un document arrêtant que « les ordres qui ont été pris depuis que le Collège est my-party y seront observés »³⁴⁹, sans qu'aucun historien soit toutefois en mesure d'affirmer avec certitudes quelle était la nature de ces manquements et quels étaient précisément ces ordres en question. Poux saute à la conclusion que ces manquements et ces ordres « qui ne seraient pas strictement observés, puisqu'il est besoin de rappeler qu'ils doivent l'être » étaient de nature religieuse³⁵⁰, ce qui n'est nullement mentionné clairement par les documents.

Quant à la fréquentation, il se base sur un document produit par les Jésuites qui affirme que le collège était désert lors de leur visite en 1664³⁵¹. Or, les Jésuites peuvent avoir fait cette déclaration pour insister sur la nécessité de la reprise du collège par leur ordre. Par ailleurs, cela

³⁴⁷ Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Édit de Nantes : une foi, une loi, un roi?*, Paris, Éditions Payot, 1990, p. 88 indique même que certains notables protestants engageaient leurs enfants dans des collèges qui étaient dirigés par les Jésuites.

³⁴⁸ AMC, BB 18, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1636-1637 », fol. 93-94, cité par Augustin Poux, *op. cit.*, p. 156.

³⁴⁹ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 163.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 165.

ne prouve pas que le collège était effectivement « désert » durant l'ensemble de la période étudiée et il ne faut pas oublier non plus que la radicalisation du resserrement avait déjà débuté.

Cela étant dit, il est indéniable qu'il y eut une certaine réduction de l'activité de l'institution puisqu'en avril 1645 :

« a esté délibéré et arrêté que la Collège de la présente ville sera réduit à deux classes, pour lesquelles sera faite élection par Messieurs les Consuls de deux régents, l'un faisant profession de la religion catholique apostolique et romaine, et l'autre de la religion P. R, auxquels sera payée pour leurs gages et pour les deux derniers cartiers de ceste année la somme de quatre cents livres³⁵². »

L'auteur voit effectivement cette réduction comme une des preuves de la décadence de l'institution et la diminution de sa fréquentation à cause du mépris qu'aurait provoqué le mi-partiement. Mais ne serait-elle pas seulement le résultat de difficultés financières et une tentative de la part du consulat de réduire ses dépenses en diminuant le nombre de charges? En observant le budget annuel accordé par la ville, il est possible de constater une diminution marquée entre 1645 et 1649, tandis que les dépenses reviennent au niveau de 1635 en 1650, soit 600 livres, étant portées à 700 livres en 1652, puis demeurant stables jusqu'en 1657³⁵³. Pourquoi la ville augmenterait-elle l'attribution financière d'un collège en déclin et en manque d'élèves? D'autant plus qu'une autre explication s'avère plausible, soit l'attrait que pouvaient exercer des collèges de qualité supérieure et de renom dans les villes voisines, dont Mautauban et Nîmes³⁵⁴.

Quoi qu'il en soit, il est malheureusement impossible de pénétrer dans les salles de classe pour connaître le climat qui y régnait. S'il est possible qu'il y eût une diminution de la fréquentation scolaire, le principe de mi-partition, et les relations interconfessionnelles qui en

³⁵² AMC, BB 19, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1639-1645 », fol. 578, cité par Augustin Poux, *op. cit.*, p. 157.

³⁵³ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 146.

³⁵⁴ Raymond Mentzer, *op. cit.*, 1994, p. 120-123.

résultaient ont été maintenus, certainement à un degré fluctuant qu'il nous est impossible de saisir, et ce, jusqu'à la prise du collège par les Jésuites en 1664³⁵⁵. Autrement, aucun conflit d'envergure ou blocage de l'activité de l'institution n'a été attesté dans les annales détaillées de Mathieu Estadiou, ni mentionné dans les documents consulaires ou dans les études de Combes et Poux.

Dans ces fréquentations éducationnelles et intellectuelles, nous pouvons assurément voir une volonté de traverser la frontière religieuse pour l'éducation, l'enrichissement personnel et simplement pour la culture en général. Partager les bancs d'école, comme le souligne l'historien Bernard Dompnier, c'était aussi partager une même culture³⁵⁶. Pour Stéphane Capot, le partage d'un même milieu culturel était l'un « des ciments les plus puissants du groupe était son appartenance à un même milieu culturel. Les disparités géographiques et sociales des magistrats avaient été gommées en grande partie par ce long tronc commun que constituaient les études³⁵⁷. »

À ce titre, l'Académie, fondée en novembre 1648, s'inscrit en continuité avec le collège. Les académiciens le soulignaient d'ailleurs de façon éloquente dans leurs règlements fondateurs :

« Elles [compagnies] ne se contenterent pas d'avoir des escolles pour les enfants, elles voulurent en avoir pour les hommes faits. Ce fut pour eux qu'elles dresserent ces lycées, ces portiques et ces academies qui fleurissent encore aujourdhuy dans les escripts des anciens et dans la memoire des hommes. Et certes s'il est important d'instruire les hommes au sortir de leur berceau, il ne l'est pas moins de les instruire au sortir de leur enfance, et si les colleges sont necessaires aus jeunes gens, les academies ne le sont pas moins aus hommes faits. Le college exerce nostre memoire, l'academie forme nostre jugement; Le college jette dans nostre ame les semences de la vertu, l'academie luy en fait produire les fruits; le college nous rend esclaves des livres et des sciences, l'académie nous en rend maistres; le college nous accoustume a la servitude, l'academie nous fait capables du gouvernement; en un mot, le college commence les hommes, mais l'académie

³⁵⁵ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 174.

³⁵⁶ Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 161.

³⁵⁷ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 303.

les acheve³⁵⁸. »

En se positionnant dans le même sillon que le collège, l'Académie avait un but on ne peut plus simple :

« Le principal but de l'établissement de l'academie estant l'instruction et l'avancement des academiciens en la cognoissance de la verite et en l'amour de la vertu, les matieres qui s'y travailleront pourront estre prises de la theologie, physique, politique, morale et generalement de toutes les autres disciplines capables de les rendre plus scavants et plus sages³⁵⁹ », tandis que les « moyens par lesquels nous pretendont de parvenir a nostre but consistent d'un costé en la meditation et en l'examen des diverses matieres traittees en tous les arts et en toutes les sciences qui peuvent esclairer et polir nos esprits, ou regler et adoucir nos passions, et d'autre part, en la composition de divers ouvrages de semblable nature³⁶⁰. »

L'Académie de Castres correspondait en tout point à ce que Labrousse relevait pour l'ensemble du royaume :

« La République des Lettres (le monde des érudits : numismates, philologues, historiens) suppose entre ses citoyens - actifs, les auteurs, et passifs, les lecteurs, les curieux - des affinités décisives : culture gréco-latine de base commune, intérêts et goûts partagés, penchants rationalistes et habitudes critiques qui éloignent des affirmations simplistes ou péremptoires et des préventions aveugles. En France les cercles lettrés s'accommodèrent on ne peut mieux de l'Édit de Nantes [...], érudits catholiques et réformés fraternisent³⁶¹. »

D'abord, en analysant la nature de cette fraternisation, il est à noter que les académiciens désiraient, à la base, former un cercle de lettrés restreint en limitant le nombre des membres. Au départ, l'assemblée était composée de 20 membres fondateurs (dont 17 sont réformés alors que l'allégeance des trois autres est incertaine³⁶²), nombre augmenté à 24 en mai 1650³⁶³, à 32 en janvier 1658, à 38 en novembre 1668 puis à 40 en février 1670³⁶⁴. La majorité de ces membres

³⁵⁸ Archives municipales de Castres, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol 1v.

³⁵⁹ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 3.

³⁶⁰ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 2.

³⁶¹ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 87.

³⁶² Pierre Chabbert, *loc. cit.*, 1971, p. 181.

³⁶³ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 101v.

³⁶⁴ Pierre Chabbert, *loc. cit.*

provenait essentiellement de la Chambre de l'Édit, ce qui nous permet d'associer le foisonnement des activités intellectuelles à l'institution juridique et biconfessionnelle³⁶⁵. Les académiciens eux-mêmes faisaient cette association dans leur règlement : « Les esprits que la cour souveraine dont elle est honnoree depuis longtemps, y a formés ou attirés ont desja par diverses fois entrepris d'y establir une semblable societe, et sans doubtte ils eussent³⁶⁶. » Ce passage nous indique d'ailleurs que des tentatives de fondation avaient été entreprises et qu'elles auraient sans doute été menées à terme si « des causes aussy difficiles a prévoir qu'impossibles a éviter n'eussent tousjours rendu inutiles tous leurs efforts³⁶⁷. »

Une fois fondée, l'Académie se réunit hebdomadairement, tous les jeudis à midi, puis les mardis à partir de décembre 1649³⁶⁸. Cela nous permet de juger, dans une certaine mesure, la fréquence de cette fréquentation intellectuelle. Toutefois, il faut préciser que l'assistance n'était pas obligatoire et que conséquemment, il arrivait souvent que des membres fussent absents. Il est donc impossible d'avancer une donnée exacte, mais à son démantèlement en 1670, 711 assemblées avaient eu lieu³⁶⁹.

Afin d'assurer le maintien des bonnes fréquentations et pour assurer la productivité des séances, un modérateur, c'est-à-dire un président d'assemblée qui possédait « l'absolue autorite » était désigné, afin d'« oster de nos assemblees toute confusion », pour « conserver au milieu de nous une tres estroite et tres fermes union par l'entiere esgalité que nous avons mise entre tous les academiciens »³⁷⁰ et enfin, « pour imprimer le respect et l'amour dans les esprits et dans les

³⁶⁵ Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 151.

³⁶⁶ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 1v-2.

³⁶⁷ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 2.

³⁶⁸ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 2v et fol 32v.

³⁶⁹ O. Granat, « Une académie de province au XVII^e siècle », dans *Revue des Universités du Midi*, Vol. 20, no 4, 1898, p. 192.

³⁷⁰ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 2.

coeurs des academiciens »³⁷¹. Un nouveau modérateur était désigné lors de chaque séance en suivant la liste des membres en ordre alphabétique³⁷².

Le processus d'intégration à l'Académie rendait cette fréquentation tout à fait intéressante dans le sens où les membres de l'Académie devaient être élus par leurs pairs. La majorité des membres fondateurs étant protestants, le fait qu'ils aient élu quelques-uns de leurs confrères catholiques est assurément révélateur de coexistence pacifique et de fraternisation interconfessionnelle. Lorsque l'on prend en considération que seulement trois votes étaient requis pour invalider une élection, cet état de fait s'en trouve davantage confirmé³⁷³. L'élection de « M. De Roquayrols, procureur général et M. De Noirigat, avocat en la cour » le mardi 24 mai 1650 en constitue un excellent exemple³⁷⁴.

Le processus électoral se déclinait également dans les invitations. Une personne qui désirait assister aux assemblées de l'Académie devait contacter un de ses membres, lui en faire la demande officielle, ce qui était alors transmis à tous les membres présents. Il y avait ensuite délibération à savoir si la visite était autorisée puisqu'« aucun auditeur ne sera admis pour quelques consideration que ce puisse estre s'il n'est d'une dignité ou d'un merite extraordinaire »³⁷⁵. La réponse était ensuite transmise à l'intéressé le cas échéant. Advenant une réponse positive, celui-ci pouvait assister à l'assemblée et il pouvait choisir d'opiner ou non. Opiner est utilisé ici dans le sens ancien, c'est-à-dire que l'invité pouvait choisir de participer aux discussions et de donner son avis, sans qu'il soit considéré comme membre officiel. Un auditeur ne pouvait donc pas voter sur un changement de règlement par exemple. Au-delà des détails, ce

³⁷¹ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 3.

³⁷² AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 2v-3.

³⁷³ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 2v.

³⁷⁴ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 46v.

³⁷⁵ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 4 - 4v.

qu'il faut retenir est qu'un invité devait avoir l'assentiment des académiciens et il devait donc nécessairement avoir des rapports avec l'un d'eux, ou être connu d'une quelconque façon, que ce soit par le prestige ou la charge qu'il occupait (par exemple M. De Boucherat, le futur chancelier)³⁷⁶.

À la lecture des registres de procès-verbaux, les auditeurs, participants ou non, apparaissent fréquemment et il s'avère que la fréquentation interconfessionnelle au sein de ce cadre intellectuel n'a pas démarré avec l'élection de ses premiers membres catholiques en 1650, mais à la 15^e assemblée, datée du jeudi 11 mars 1649, moins d'un an après la fondation, tandis que M. de Rocairol, « procureur général en la cour a fait l'honneur a l'assemblée d'y assister et d'y opiner »³⁷⁷. La semaine suivante, à l'assemblée du 18 mars 1649, M. de Noyrigat « avocat », lui aussi catholique, faisait partie des auditeurs qui « ont assisté et opiné »³⁷⁸. En vertu du fonctionnement de l'Académie et puisqu'il n'y avait pas encore de membres catholiques, ces deux personnages, auditeurs à maintes reprises, étaient constamment introduits par un membre réformé, révélant une fréquentation interconfessionnelle tout à fait pacifique³⁷⁹.

Ces deux personnages ont été les deux premiers membres catholiques élus en 1650 et, à partir de ce moment, ils ont été périodiquement modérateurs en vertu du règlement. À titre d'exemple, M. De Noyrigat a modéré l'assemblée du 10 décembre 1652³⁸⁰. Cela nous indique que les académiciens catholiques étaient sur un pied d'égalité avec les réformés et que les différentes allégeances religieuses des membres n'ont pas nui à la productivité de l'institution. En effet,

³⁷⁶ Pierre Chabbert, *loc. cit.*, 1971, p. 181.

³⁷⁷ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 13.

³⁷⁸ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 14v.

³⁷⁹ Par exemple, M. De Noyrigat assiste à l'assemblée du 18 mars 1649 par le biais de M. De Ranchin. Pour l'année 1649, c'est-à-dire l'année qui précède son élection, M. De Rocairol était présent le 4, 11 et 25 mars, les 15 et 22 avril, les 17 et 24 juin, les 1^{er}, 8, 15 et 29 juillet.

³⁸⁰ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 99.

même s'ils étaient grandement minoritaires (deux membres sur 24), ces catholiques étaient pleinement respectés et ils pouvaient participer au même titre que les réformés. De plus, si nous considérons les différents invités catholiques³⁸¹, il apparaît indéniable que l'Académie castraise constituait un véritable cadre intellectuel au sein duquel il y avait une fréquentation interconfessionnelle fonctionnelle et pacifique.

Quant au contenu des assemblées, les académiciens étudiaient une énorme diversité de questions, dont notamment les langues anciennes, que ce fut le grec ou le latin, ainsi que les anciens textes de loi et la jurisprudence, ce qui ne représente rien d'étonnant puisque la majorité des membres avait exercé, à un moment ou l'autre, une charge à la Chambre de l'Édit³⁸².

Il est donc très intéressant de constater que l'activité de l'Académie portait souvent sur un terrain « religieusement » neutre, avec une forte présence des auteurs antiques. Les matières traitées ressemblaient d'ailleurs fortement à celles qui étaient étudiées par les élèves du collège mi-parti. Peut-on voir dans l'Académie à la fois l'héritage et le prolongement de la soif intellectuelle inculquée par l'éducation reçue au collège? Cela ne semble faire aucun doute. À titre d'exemple, le 28 janvier 1649, « M. De Jaussaud a lu la traduction par luy faite en françois d'une epistre de Saint-Cyprien aux confesseurs et martyrs »³⁸³; le 13 may 1649, « M. de Ranchin conseiller a demandé a l'assemblée son sentiment sur le sens de ces mots de l'epistre de Brutus a Ciceron, estant la 16 en ordre dans le livre des Epistre de Ciceron a Brutus »³⁸⁴; le 10 décembre

³⁸¹ Notons par exemple la visite de M. D'Aiga, procureur général à la chambre et futur membre catholique à partir de l'élection de 1658, le 22 avril 1653 (fol. 107v).

³⁸² B.-A. Marturé, *Histoire du pays Castrais*, Castres, Imprimerie J. Auger, 1822, p. 236-237 et Pierre Chabbert, *loc. cit.*, p 180-181.

³⁸³ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol 10v.

³⁸⁴ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol 18.

1648, « M. De Pelisson-Fontanier a demandé l'explication de ces mots de Thucydide livre 2, lesquels ont esté interpretés par ceux cy : environ la fin de ceste campagne »³⁸⁵.

Mais contrairement au collègue qui constituait théoriquement un milieu neutre, l'Académie était, au départ, un milieu empreint de la religion réformée, comme en témoigne d'ailleurs l'allégeance de la majeure partie des membres fondateurs. Ainsi, elle était parfois le lieu de discussions religieuses et théologiques. Les règlements indiquent que toutes les sciences pouvaient être évoquées, à condition que les discussions « ne contiendront aucune chose tant soit peu contraire a la vraye piété ny aux bonnes moeurs³⁸⁶ », la vraie piété étant celle des réformés. Les procès verbaux font état de sujets religieux, par exemple Ranchin qui présentait la paraphrase du psaume 31 le 24 décembre 1649³⁸⁷, ou encore Saint-Alby qui a entamé une discussion sur des passages du livre Exodus le 20 mai 1649³⁸⁸. La théologie réformée n'était donc pas en reste, au point que certains théologiens ont été auditeurs invités, par exemple monsieur de Rochefort, « proposant en theologie » à la séance du 10 mai 1650³⁸⁹. Enfin, des questions épineuses qui touchaient à la religion ont quelques fois été abordées, notamment le 1er avril 1649 : « De fontanier Pelisson a leu une consolation en forme de dialogue par luy faite pour une personne affligée du changemens de relligion d'une sienne soeur, laquelle a esté examinée³⁹⁰. » L'Académie se présentait donc comme un lieu de concertation religieuse et culturelle, ce qui paraît significatif pour maintenir la cohésion de la communauté dans le contexte où les réformés avaient perdu leur pouvoir politique. La présence de membres catholiques s'avère donc d'autant plus intéressante et révélatrice d'une coexistence pacifique.

³⁸⁵ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 7v.

³⁸⁶ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 3v.

³⁸⁷ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 8.

³⁸⁸ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 19.

³⁸⁹ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 45.

³⁹⁰ AMC, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 », fol. 15v.

En fin de compte, l'Académie de Castres était un autre cadre au sein duquel les fréquentations interconfessionnelles ont été nombreuses, régulières et généralement pacifiques comme en témoigne la régularité de la tenue des procès verbaux. Évidemment, tout comme dans le cas des délibérations consulaires, les documents demeurent muets sur le déroulement même des discussions, mais le fait qu'ils aient été consignés et conservés pour l'ensemble des assemblées atteste une régularité, un souci de maintenir l'ordre et une productivité constante. Tout indique que l'affirmation de Dompnier, selon laquelle « tout un milieu épris d'humanisme ignore les barrières confessionnelles » s'applique effectivement au milieu intellectuel concrétisé dans les assemblées de l'Académie³⁹¹. C'était la continuation d'une fréquentation confessionnelle quotidienne ou hebdomadaire qui s'était préalablement mise en branle au sein du collège, à partir de la mi-partition de 1633. Nous avons à Castres une confraternité d'une élite intellectuelle provenant des deux confessions, ce qui correspond à ce que déclarait Labrousse pour l'ensemble du royaume³⁹². Tout comme le consulat et la Chambre, le collège et l'Académie constituaient donc deux de ces environnements au sein desquels les Castrais entretenaient des fréquentations interconfessionnelles quotidiennes ou hebdomadaires, basées sur un compromis venu d'en haut. Si le programme au collège excluait toute possibilité d'engagements religieux zélés ou fanatiques, l'Académie laisse transparaître quant à elle la preuve d'une ouverture d'esprit, permettant la discussion de sujets religieux et théologiques.

À la lumière de l'analyse de ces différents lieux de fréquentations interconfessionnelles, nous observons un changement de l'attention des acteurs qui se concentraient non pas sur le

³⁹¹ Bernard Dompnier, *op. cit.*, p. 160-161.

³⁹² Pierre Chabbert, *loc. cit.*, 1971, p. 181 et Elisabeth Labrousse, *op. cit.*

religieux et les problèmes théologiques, mais bien sur les enjeux civiques, édilitaires, éducatifs et juridiques. Si Combes parle de l'union des membres des deux communautés par un « intérêt de la justice » commun « intérêt toujours supérieur aux petites passions personnelles; intérêt toujours immuable, à travers l'instabilité des événements politiques »³⁹³, Olivier Christin avance quant à lui une stratégie du régime pour restaurer la paix civile en désacralisant les enjeux locaux d'une part et, d'autre part, pour se positionner à titre d'arbitre suprême, autorité supérieure de laquelle relèvent potentiellement tous les conflits juridiques ou administratifs. L'auteur affirme :

« le politique s'affirme comme le lieu où doivent se discuter les relations interconfessionnelles et où peuvent se résoudre les conflits autrement insolubles. À l'intérieur de cet espace dégagé des contraintes doctrinales et disciplinaires, qui favorise les compromis, les accommodements, les concessions bien plus difficiles à édifier sur le terrain de la théologie, seuls les arguments et les pratiques adossées à des formes sécularisées de légitimité, qu'il s'agisse de la loi, de la nécessité (militaire ou économique) ou de l'intérêt général sont en théorie recevables et opératoires³⁹⁴. »

Les propos de Christin sont confirmés par Stéphane Capot, qui indique que ce fut par peur ou par respect de l'autorité étatique que les magistrats ont oeuvré :

« Cependant, la convergence des vues en matière de politique générale entre magistrats catholiques et protestants empêchait les uns et les autres de sombrer dans la démagogie et de porter les différends hors du palais et de la Cour : personne ne voulait courir le risque de désobéir au roi en soutenant publiquement un mouvement séditieux, même fondé sur des motifs légitimes. Le terrain juridique restait donc le seul champ de bataille praticable pour des magistrats en quête de crédibilité vis-à-vis de leurs coreligionnaires³⁹⁵. »

Nous l'avons vu, ce champ de bataille juridique se concrétisait au sein de la Chambre de l'Édit qui, hormis quelques cas de partages rares, est demeurée fonctionnelle tout au long de notre période.

Quoi qu'il en soit, ce « glissement du débat » a permis ultimement aux membres des deux

³⁹³ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 9-10.

³⁹⁴ Olivier Christin, *op. cit.*, p. 101-102.

³⁹⁵ Stéphane Capot, *op. it.*, p. 308.

dénominations religieuses de traverser les frontières religieuses quotidiennement pour travailler ensemble et faire fonctionner un *modus vivendi*, soit une coexistence, qui se caractérisait par toutes ces interactions que nous avons décrites³⁹⁶. Si le portrait que nous avons brossé des environnements interconfessionnels de Castres demeure partiel, il se fonde sur les quatre principales institutions de la ville qui sont demeurées actives pour l'ensemble de la période choisie et qui ont ainsi mené à ces rapports biconfessionnels. Ce sont ces interactions, se constituant au sein des « environnements » étudiés, qui créaient, en partie, la coexistence pacifique³⁹⁷. Il s'agit là d'une application à l'échelle institutionnelle de la théorie de Luria.

En établissant cette coexistence, spécifique au milieu castrais, ils en sont venus à former une communauté originale qui transcendait les communautés identitaires spécifiquement religieuses. Ainsi, par sa coopération avec l'adversaire religieux, l'habitant catholique ou protestant de la ville, qui s'affirmait ou se pensait en tant que Castrais, se créait une nouvelle identité sociale en faisant référence à cette communauté biconfessionnelle qui a été durable sans conflit d'envergure³⁹⁸. Coopérer avec l'adversaire religieux pour le « bien commun », c'est-à-dire pour assurer le bon fonctionnement de l'administration civique au consulat, assurer une justice équitable et fonctionnelle pour tous à la Chambre de l'édit et se donner le moyen de procurer une éducation acceptable aux enfants des deux religions, tout cela les amenait à bâtir une communauté atypique dans laquelle ils prenaient place.

Cette appartenance était aussi doublée d'une identité sociale qui transcendait l'identité communautaire par l'appartenance à une culture commune³⁹⁹. En fait, ils parlaient une même

³⁹⁶ Michael J. Holvorson et Karen E Spierling (ed.), *Defining Community in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 19.

³⁹⁷ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. 317.

³⁹⁸ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxvi-xxvii.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 316.

langue, partageaient une même vision politique qui se caractérisait par un attachement senti au régime. « La connivence des élites catholiques et protestantes n'est donc pas un vain mot : officiers royaux, commerçants, hommes de loi, artisans et propriétaires s'étaient vite lassés des conflits armés et aspiraient au retour d'une paix durable, fut-ce au prix de compromis »⁴⁰⁰.

Cette double appartenance ne voulait pas nécessairement dire qu'il n'y avait pas de conflit, encore moins de tensions liées à la chose religieuse, au contraire. La coexistence pacifique et l'établissement du deuxième type de frontière n'éliminent pas toutes les tensions⁴⁰¹. En fait, c'est là toute l'utilité de la théorie de Luria, puisqu'elle permet d'expliquer la concomitance de tensions conflictuelles et de coexistence pacifique. La deuxième frontière étant le résultat d'une négociation et de l'établissement de compromis, elle explique parfaitement bien le caractère fonctionnel du *modus vivendi* et de la coexistence, tandis que des conflits pouvaient survenir ponctuellement⁴⁰². À Castres, il y avait effectivement conflit à un certain degré, comme le démontrent les tracasseries que les protestants subirent au cours de la période : perte du privilège vestimentaire pour les conseillers à la Chambre, préséance donnée au président catholique, la régence principale donnée à un catholique, etc. De fait, c'est l'appartenance à une même identité sociale, foncièrement communautaire et forgée par les interactions et les compromis établis au sein des environnements analysés (civique, juridique, éducationnelle, professionnelle et politique), qui en sont venus à définir une communauté donnée, celle de Castres⁴⁰³. Et au sein de cette communauté, à la lumière des observations sur ces agents d'équilibre en particulier, on voit que le climat était la plupart du temps pacifique. Les élites, judiciaires, urbaines et intellectuelles,

⁴⁰⁰ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 308-309 et Keith P. Luria, *op. cit.*

⁴⁰¹ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁰² *Ibid.*, p. xxvii.

⁴⁰³ Michael J. Holvorson et Karen E. Spierling (ed.), *op. cit.*, p.22.

ont oeuvré pour le maintien de la paix, autant à l'échelle locale que nationale, et il serait donc faux de considérer les deux communautés religieuses comme ayant été deux groupes antagonistes en conflit perpétuel. À tout le moins, ce ne fut pas le cas à Castres.

Conformément à la théorie de la seconde frontière confessionnelle de Luria, la coexistence et le climat pacifiques ont été le résultat d'un compromis venu de la royauté, consacré dans le processus de mi-partition des institutions. La mi-partition a neutralisé les flambées et les conflits passionnels. Les conclusions de l'historienne Claire Gantet, qui s'est penchée sur l'histoire religieuse du Saint-Empire, selon lesquelles « la règle de la parité numérique et de la parité de la procédure neutralise tout effet de coercition » peuvent s'appliquer à certaines communautés biconfessionnelles de la France du XVII^e siècle⁴⁰⁴. Avec cette prémisse de base, les Castrais ont rendu ces institutions fonctionnelles, basées sur des interactions interconfessionnelles qui en sont venues à définir leur identité sociale.

Cette appartenance à une communauté biconfessionnelle originale où la coexistence a été somme toute pacifique et fonctionnelle durant une trentaine d'années ne veut pas dire non plus que l'individu perdait son identité religieuse, mais cela indique que les Castrais ont fait le choix de privilégier l'édilité, le communautaire, l'éducation et le professionnel avant le religieux⁴⁰⁵. Malgré cette volonté perceptible par le caractère fonctionnel des institutions analysées, la communauté castraise a été, dans la première moitié du XVII^e siècle, en constante évolution, ce qui se perçoit notamment par l'analyse des frontières confessionnelles.

⁴⁰⁴ Claire Gantet, « Le Saint-Empire », dans Wolfgang Kaiser, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁰⁵ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. 317 et Francisca Loetz et Dominik Sieber, « Vivre la religion dans la Suisse de l'époque moderne », dans Wolfgang Kaiser, *op. cit.*, p. 94.

Chapitre 3 :

La communauté castraise et ses frontières confessionnelles.

Le caractère fonctionnel des environnements interconfessionnels ne garantissait pas pour autant l'absence de toute tension, ni de conflits ponctuels. Castres ayant établi une coexistence religieuse qui correspondait au deuxième type de frontière confessionnelle, il subsistait des points de friction qui peuvent servir à définir cette frontière, conformément à la théorie de Keith Luria. À la base, l'existence même des environnements interconfessionnels que nous avons analysés dépendait de la présence et de la participation des membres des deux communautés religieuses. Or, le retour en force des populations catholiques n'a pas seulement eu une incidence sur les institutions qui sont alors devenues biconfessionnelles. De fait, elles pénétraient désormais toutes les sphères de la vie urbaine. Ainsi, leur retour signifiait la remise en branle des célébrations du culte, de la liturgie, et donc la réorganisation et la reprise des manifestations et des expressions publiques du culte. Tout cela allait avoir un impact important sur la vie urbaine, non seulement dans les rues lors des fêtes, mais aussi dans l'organisation du travail et des métiers. Par exemple, les réformés allaient être confrontés à l'obligation de chômer lors des jours de fête religieuse pour assurer un équilibre et une équité en terme de commerce et de production artisanale. La restauration du catholicisme allait également avoir une influence sur l'immobilier urbain par une réappropriation de l'espace géographique, notamment par le moyen des procès et de nouveaux investissements qui allaient permettre non seulement la reconstruction des infrastructures détruites lors des guerres, mais aussi l'édification de nouveaux bâtiments voués à la célébration du culte. Les habitants réformés de Castres ont dû négocier avec tout cela et

s'accommoder pour maintenir un *modus vivendi* fonctionnel et stable. Nombre de ces éléments ont posé un défi de taille pour les environnements interconfessionnels qui devaient fonctionner pour établir et maintenir un équilibre afin d'assurer le caractère pacifique de la coexistence religieuse. C'est par l'étude de ces aspects que nous tenterons de cerner où se traçait, dans ce contexte généralement pacifique, mais tendu, la frontière confessionnelle qui démarquait ces deux communautés religieuses de Castres, c'est-à-dire deux groupes adhérant à leur discipline religieuse respective. Nous examinerons d'abord la frontière confessionnelle qui se définissait dans les cérémonies publiques, pour ensuite tenter de cerner où celle-ci se traçait dans le cadre de l'administration civique, plus spécifiquement par rapport à l'organisation des fêtes religieuses et de l'espace urbain. Enfin, nous essayerons de déterminer une frontière confessionnelle dans la sphère privée de l'unique contemporain de la période qui nous ait laissé des mémoires, soit Jean de Bouffard-Madiane.

Tous ces développements sont survenus dans cette première moitié du XVII^e siècle qui a été fortement marqué par la Réforme catholique mise en branle par le Concile de Trente au siècle précédent (1545-1563). Or, les canons du célèbre concile n'ont pas été immédiatement mis en place en France et il a fallu attendre près d'un demi-siècle pour voir ses dispositions appliquées sur le terrain. De fait, le clergé décida d'adopter et d'appliquer l'ensemble des canons du Concile durant son assemblée générale de 1615⁴⁰⁶. Graduellement, de nouveaux évêques furent nommés, les décrets du Concile publiés et les infrastructures vouées au maintien de la discipline du personnel religieux et des fidèles se mirent en place⁴⁰⁷. La réforme catholique allait insuffler toute

⁴⁰⁶ Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 150.

⁴⁰⁷ Virginia Reinburg, *Popular prayers in late medieval and reformation France*, Princeton University, Thèse de Doctorat, 1985, p. 332.

cette dévotion populaire et cette spiritualité qui, marquées par la multiplication des sanctifications et par le dynamisme renouvelé des réguliers et des séculiers, ont fait la réputation de ce XVII^e siècle que les historiens, dont l'éminent Jean Delumeau, ont qualifié de « siècle des saints »⁴⁰⁸. L'historien Robert Sauzet lui octroie quant à lui le qualificatif éloquent de « grand siècle des âmes »⁴⁰⁹. Ce renouveau de la foi catholique s'accompagna de l'accroissement des manifestations religieuses et ainsi, au fur et à mesure qu'augmentait le nombre de saints, les fêtes et les cérémonies publiques s'en trouvaient du même coup multipliées. Dans ce contexte de réforme et de renouveau de la piété populaire, les Castrais ont dû adapter la vie urbaine, voire s'adapter eux-mêmes, aux composantes qui accompagnaient le retour des catholiques. Enfin, ces évolutions établies par le Concile de Trente et la réforme catholique allaient avoir pour effet de distinguer davantage le catholicisme du protestantisme, donnant ainsi plus de consistance aux frontières confessionnelles qui se dressaient entre les deux communautés religieuses, ce qui nous permet alors de mieux les saisir.

La frontière religieuse et les cérémonies publiques

La procession du Saint-Sacrement

Dès le XVI^e siècle, les réformateurs avaient remis en question différents aspects du culte, que ce soit les jours de fête, les pèlerinages, le culte des saints, le calendrier liturgique, le caractère sacré de certains lieux ou des idoles⁴¹⁰. Durant les phases de guerres, les cérémonies

⁴⁰⁸ Gilles Deregnacourt et Didier Poton, *La vie religieuse en France aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Orphys, 1994, p. 73 et Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 104.

⁴⁰⁹ Robert Sauzet, *op. cit.*

⁴¹⁰ Mark Greengrass, « Gallia est omnis divisa...? », dans Wolfgang Kaiser (ed.), *L'Europe en conflit : les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 40

traditionnelles associées au culte catholique avaient été rejetées par les protestants qui étaient les maîtres exclusifs de la ville. *A contrario*, le retour des catholiques durant les phases de paix signifiait obligatoirement la reprise des messes et des célébrations publiques urbaines qui, d'ailleurs, avaient été restaurées à Castres avant la reprise des guerres durant la décennie 1620⁴¹¹. Au lendemain de la paix d'Alès, il s'agissait donc, pour les environnements interconfessionnels qui se mettaient en place, de veiller au bon rétablissement et au déroulement pacifique de ces manifestations cultuelles qui avaient été l'un des points de frictions les plus significatifs entre les deux communautés religieuses depuis près d'un siècle⁴¹². En effet, les processions, les jours de fête, les enterrements et les diverses cérémonies associées aux cultes ont occasionné des affronts et provoqué des tensions particulièrement vives dans les différentes communautés françaises où se côtoyaient réformés et catholiques, et ce, depuis les débuts de la réforme⁴¹³. À cet égard, Castres n'a pas fait figure d'exception et nous verrons que, malgré le régime de coexistence légale et pacifique maintenu par le caractère fonctionnel des environnements interconfessionnels, la procession de la Fête-Dieu a fait l'objet de tensions qui nous permettent de tracer l'une des frontières confessionnelles.

Avant de procéder à l'analyse de l'affaire en question, quelques considérations sur la signification et la teneur de ladite procession sont de mises. La redéfinition des frontières confessionnelles ou leur établissement découlait des directives prodiguées par les autorités, que ce soit l'État, les membres du clergé ou les synodes nationaux dans le cas des protestants⁴¹⁴. Il est

⁴¹¹ Stéphane Capot, « La paix vécue à Castres au temps de l'édit de Nantes (1595-1670) », dans Paul Mironneau et Isabelle Pébay-Clottes (ed.), *Paix des armes, paix des âmes*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 2000, p. 304

⁴¹² Mark Greengrass, *op. cit.*, p. 53.

⁴¹³ Wolfgang Kaiser, « Le répertoire de la conflictualité religieuse », dans Wolfgang Kaiser (ed.), *op. cit.*, p. 355 et Robert Sauzet, *op. cit.*, p. 156

⁴¹⁴ Mark Greengrass, *op. cit.*, p. 53 et Keith P. Luria, *Sacred Boundaries : Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2005, p. xxi-xxiii et 3-6.

donc pertinent de se pencher sur le comportement des élites à l'égard de cette procession en particulier. Ces considérations permettront de mieux saisir tout l'enjeu associé aux événements de 1640 à Castres.

D'entrée de jeu, le caractère sacré de la fête et son importance pour les fidèles de l'époque sont perceptibles dans les délibérations du Concile de Trente. La procession s'inscrit dans l'esprit de la Réforme catholique pour laquelle le culte eucharistique était fondamental et qui, d'ailleurs, faisait de la dévotion au très Saint-Sacrement une notion essentielle du catholicisme⁴¹⁵ :

« Il ne reste donc aucun lieu de douter ; que tous les fidèles, selon la coutume reçue de tout temps dans l'Eglise Catholique, ne soient obligés d'honorer le Tres-Saint Sacrement du culte de Latrie, qui est dû au vray Dieu. [...] Le Saint Concile déclare de plus, que la coutume a été tres-sainement, & tres-pieusement introduite dans l'Eglise, de destiner tous les ans un certain jour, & une feste particuliere, pour rendre honneur à cet auguste & adorable Sacrement, avec une vénération, & une solennité singuliere ; & qu'il fust porté en procession avec respect, & avec pompe par les ruës, & par les places publiques : Estant bien juste qu'il y ait certains jours de festes établis, ausquels tous les Chrestiens puissent, par quelque démonstration de respect solennelle, & extraordinaire, témoigner leur gratitude, & leur reconnoissance envers leur commun Maistre, & Rédempteur, pour un bienfait si ineffable, & tout divin, par lequel la victoire, & le triomphe de sa mort sont représentés. Et d'ailleurs il est nécessaire aussi, que la vérité victorieuse triomphast en cette maniere, du mensonge, & de l'hérésie ; afin que ses adversaires, à la veüe d'un si grand éclat, & au milieu d'une si grande joye de toute l'Eglise, ou perdent tout courage, & sechent de dépit ; ou que touchés de honte, & de confusion, ils viennent enfin à se reconnoistre⁴¹⁶. »

À terme, le Concile décréta que la procession et l'adoration du Saint-Sacrement étaient obligatoires, sous peine d'excommunication :

« SI QUELQU'UN dit, que Jesus-Christ Fils unique de Dieu, ne doit pas estre adoré au Saint Sacrement de l'Eucharistie, du culte de Latrie, mesme extérieur ; & que par conséquent il ne faut pas non plus l'honorer d'une feste solennelle, & particuliere, ni le

⁴¹⁵ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. 89 et Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers : Profane et sacré dans l'Europe moderne XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2002, p. 39.

⁴¹⁶ « Treizième session - CHAPITRE V, Du culte, & de la vénération, qu'on doit rendre au Tres-Saint Sacrement », dans *Le Saint Concile de Trente oecuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes*, traduit par M. L'Abbé Chanut, Troisième édition, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1586. [En Ligne] [<http://lesbonstextes.ifastnet.com/trentetableschapters.htm>] [23 mai 2011]

porter avec pompe & appareil aux Processions, selon la loûable coustume, & l'usage universel de la Sainte Eglise ; ou qu'il ne faut pas l'exposer publiquement au peuple, pour estre adoré ; & que ceux qui l'adorent, sont idolâtres : Qu'il soit Anathême⁴¹⁷. »

En considérant la grande piété des Français de l'époque moderne et sachant que le Concile de Trente a fait figure d'autorité en matière religieuse jusqu'au XX^e siècle, il n'est pas concevable que les catholiques castrais aient pu omettre de célébrer ce jour de fête par une démonstration publique d'envergure, comme l'exigeaient les canons du concile.

Ultérieurement, un document publié en 1648 nous permet aussi de saisir la signification et l'importance de la procession du *Corpus christi* pour les contemporains. D'ailleurs, la procession du Saint-Sacrement qui accompagnait la Fête-Dieu était sans doute l'une des cérémonies publiques les plus importantes pour les catholiques. Cela n'est guère étonnant lorsque l'on prend en considération l'objet de la fête, c'est-à-dire la vénération de ce qui constitue le corps du christ lui-même. En relatant une déclaration qu'aurait prononcée Jésus, son auteur anonyme indique : « Au Très-Saint Sacrement, où je suis en présence; Mon Corps, mon Ame, & Dieu en ma réelle essence : Mon Corps par la parole, Aussi-tost le mot dit; Mon Ame suit le corps unie à mon Esprit »⁴¹⁸. Jésus aurait alors commandé la fête : « Afin donc que le peuple aye une pleine foy; De ce Saint Sacrement, & croye que c'est Moy; Je veux qu'une fois l'an, il s'en face la Feste; Et la Procession, & chacun s'y appreste (...) »⁴¹⁹. L'auteur poursuit ensuite avec une description de cette fameuse procession, certes idéalisée, mais qu'il convient de citer puisqu'elle nous en fournit les constituantes de base :

⁴¹⁷ « Canon VI », dans *ibid.*

⁴¹⁸ *LE TRIOMPHE DE JESUS AU TRES-SAINCT SACREMENT DE L'AUTEL ET L'HISTOIRE MIRACULEUSE de l'institution de sa Feste. TIRÉE DES ANNALES ECCLESIASTIQUES de la Suite de Baronius par Bzovius, & des Auteurs qu'il y rapporte és années 1230, 1264 & 1313 & de la Clementine unique de Reliquiis & venerations Sanctorum, & autres lieux.* À Paris, Chez Rene Mazvel, sur le milieu du Pont S.Michel, à l'enseigne de la Chasse Royale. 1648, p. 6.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

« On celebre la feste, on la produit au jour; En la procession est porté tout autour; Le Très-Saint Sacrement d'une pompeuse gloire; Triomphant devant tous par sa propre victoire; La bannière, la croix, les torches, les flambeaux; Sont une ombre au soleil & sont des jours nouveaux; Le Clergé revestu des richesses d'Afrique; Marchoit pompeusement au dehors magnifique; Mais humble dans le cœur d'harmonie & de voix; Celebre jusqu'au ciel la gloire de la Croix; Chantans les hymnes saints & imitants les anges; Font retentir par tout Jesus & ses louanges; Jesus duquel le corps est porté sous un dais; Plus riche que les Rois n'en ont en leur palais; Le Prestre tient en main l'Hostie consacrée; Elle est veüe de tous, & de tous adorée. Un crystal diaphane, éblouissant les yeux; Couvre de toutes parts ce Corps si precieux; Qui darde dans le cœur tant de feux, de lumieres; Que des larmes d'amour en mouillent les paupieres; C'est une source vive & dont les saintes eaux; Vont arrosant la terre & croistre les ruisseaux; Par les ruës on tend les riches broderies; Les tableaux de grand prix & les tapisseries; Le fonds jonché de fleurs, de roses & de thyns; L'air musqué tout autour de l'odeur des jasmins; Du haut toict des maisons, & de chaque fenestre; On void de pas en pas une main apparestre; Esparpiller des fleurs, qui voltigeans en l'air; On les void sur le prestre ou sur le dais aller; Pour faire honneur à Dieu & celebrer sa gloire; Son triomphe, son prix, sa grandeur, sa victoire; La pointe des clochers fait aussi bruire un son; Les cloches s'accordans, chantent une chanson; Si haut dedans les airs que la feste sacrée; A percé jusqu'au ciel en la voute aetherée ... »⁴²⁰

Il faut sans doute tempérer les propos de l'auteur dans le sens où il n'était pas assuré que toutes les processions organisées à travers le royaume lors de la fête revêtaient ce caractère magistral. Il est plutôt probable que la procession, dans une ville mineure de province comme Castres, était de moindre envergure. Cependant, l'auteur nous fournit les ingrédients et les étapes clés pour cette procession que nous savons avoir été l'une des plus solennelles et fréquentées dans la France d'Ancien Régime⁴²¹.

Ce document, approuvé par un théologien qui « certifie avoir leu Le Triomphe de Jesus au Tres-Saint Sacrement de l'Autel, auquel n'avons rien trouvé de contraire à la Religion Catholique, Apostolique & Romaine »⁴²², expose également le but de la cérémonie :

« Pour accroistre sa gloire & emflammer les cœurs; De sa parfaite amour & les rendre vainqueurs; De la mort eternelle, & pleins de sa justice; Eviter de l'Enfer la peine & le

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 9-10.

⁴²¹ Bernard Hours, « Prière » dans Lucien Bély (ed.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 1016-1017.

⁴²² *LE TRIOMPHE DE JESUS AU TRES-SAINCT SACREMENT DE L'AUTEL [...]*, *op. cit.*, p. 27.

supplice. Pour jouir de luy-mesme & le voir de nos yeux; Tel qu'il est face à face, en sa gloire és hauts cieux »⁴²³.

La procession permet donc aux croyants de rendre grâce à Dieu, de s'attirer des indulgences et d'entrer en contact avec lui par l'adoration du très Saint-Sacrement qui constitue son corps. Aussi, elle donnait aussi la possibilité aux croyants de bénir et de sanctifier l'espace urbain qui était touché par le défilé.

Il est clair que la célébration de la fête, chargée de tout ce caractère sacré, se déployant avec une si grande envergure dans les diverses communautés, a tôt fait d'entraîner une situation conflictuelle avec les élites réformées. En fait, pour les protestants, les processions n'étaient qu'idolâtries et superstitions. Cependant, ce qui dérangeait les autorités réformées était moins la tenue de la procession en soi que sa répercussion sur les fidèles protestants. En ce qui concerne la procession de la Fête-Dieu en particulier, les synodes nationaux ont été régulièrement saisis de la question puisque certains réformés étaient impliqués dans la procession. En 1631, le Synode de Charenton a été on ne peut plus clair sur la question. Pour les autorités protestantes, prendre part ou assister activement ou indirectement à la fête était inconcevable et ceux qui y participaient étaient passibles de mesures disciplinaires :

« Aiant été rapporté à cette assemblée que les magistrats de divers lieux avoient ordonné à ceux qui professent nôtre Religion, *de pendre des tentures devant leurs maisons, & d'allumer des cierges le jour de la fête que prenomme du Saint Sacrement*, & que plusieurs personnes, par une foiblesse déplorable, s'étoient tellement oubliées elles même, que d'observer une ordonnance qui interessoit leur conscience, en rendant à la Créature le même honneur qui n'est dû qu'au Créateur : Cette assemblée manquant d'expressions pour temoigner la juste douleur & le ressentiment qu'elle avoit d'une Lâcheté si inexcusable, exhorta fortement tous ceux qui étoient tombés dans ce pêché, si contraire à la véritable piété, [...]. De plus on enjoignit aux consistoires des villes où de tels scandales arriveroient, de reprendre avec une sainte vigueur ceux qui donneroient un si mauvais exemple ; & aux synodes, de proceder contr'eux avec toutes les censures ecclesiastiques;

⁴²³ *Ibid.*, p. 11.

& que ceux qui favoriseroient les delinquans, par leur connivence, s'ils étoient pasteurs ou anciens, seroient non seulement suspendus, mais aussi déposés de tous leurs offices⁴²⁴. »

La question de la procession avait aussi fait l'objet d'une discussion lors du synode national d'Alençon en 1637, tandis que les réformés avaient obtenu du roi l'exemption de participer ou d'assister d'aucune manière à la procession :

« Le Synode aiant témoigné d'être satisfait de la sagesse, de la fidelité, & affection que lesdits deputés avoient fait paroître dans leur negociation, & voiant que Sa Majesté leur avoit donné lieu d'esperer que ses pauvres sujets de la Religion reformée ressentiroient les efets consolans de ses promesses roiales, & que selon sa bonté ordinaire, il ne permettoit pas qu'ils fussent forcés en aucun point, ni d'une maniere contraire à la teneur de ses edits, à la liberté de leurs consciences, & aux canons de leur discipline, comme de parer le devant de leurs maisons aux jours que ceux de la Religion Romaine apellent la Fête du Corps du Seigneur, ou quelqu'autre jour; [...]»⁴²⁵.

Comme l'indique cet extrait, l'enjeu fondamental de la chose était la liberté de conscience des réformés, qui était garantie par les édits. En principe, les protestants devaient avoir la possibilité de rester à l'écart et de demeurer neutres vis-à-vis des manifestations culturelles des habitants catholiques. Or, la question demeurait problématique et le troisième Synode de Charenton, tenu en 1645, fut tout aussi éloquent sur la question :

« [...] Et parce que l'Eglise de Rome n'exige point d'autre adoration pour son Hostie Consacrée qu'une adoration de Latrie; & que ceux qui font profession de notre Religion sont d'un autre sentiment sur cet article, croiant qu'après que l'Hostie est consacrée, elle reste cette même matiere insensible & inanimée comme elle étoit auparavant, & ne peuvent, s'ils veulent suivre les mouvemens de leur conscience & les vérités fondamentales de la Religion Chrétienne, atribuer aucun culte à un etre qui n'est pas Dieu, ni transferer la gloire de l'Eternel à une créature vile. [...] Et d'autant qu'il y en avoit qui s'arrêtoient pour voir passer les processions, & qui ne faisoient pas de difficulté de regarder l'Hostie, se repaissant d'une Imagination frivole, en disant qu'ils ne faisoient pas comme ceux de la Religion Romaine; que non seulement ils n'adoroient pas l'Hostie, mais qu'ils ne consentoient pas même au culte que ceux-là lui rendoient; néanmoins le Synode jugea que d'être present volontairement à des pareilles ceremonies, c'étoit en

⁴²⁴ Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France [...]*, T. 2, La Haye, Charles Delo, 1710, p. 499.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 568

quelque maniere les aprouver. [...] Enfin que cela étoit contraire aux beaux exemples que les Anciens Chrétiens de l'Eglise primitive nous ont laissés, lesquels n'étant nullement capables d'un pareil deguisement, l'ont regardé comme une impieté sacrilege, & auroient mieux aimé s'exposer mille fois à la mort, que de manquer en quoi que ce fût à la fidelité qu'ils avoient promise à Dieu dans leur batême. [...] Pour toutes ces raisons le present Synode ordonna qu'on avertiroit fort soigneusement ceux qui tomberoient dans de pareilles fautes, de ne point persister dans leur hypocrisie, car non-obstant tous les pretextes qu'ils auroient pû alleguer, ce n'étoit qu'un pur mepris qu'ils faisoient de Dieu & des hommes, en scandalisant leurs freres, & blessant mortellement leurs propres consciences; & au cas qu'ils voulussent continuer avec opiniatreté dans de sentimens si impies, on enjoignit aux consistoires de les poursuivre à outrance, & d'emploier toutes les censures de l'Eglise, comme contre des personnes entierement indignes d'avoir communion avec les Saints de Dieu⁴²⁶. »

Ces documents sont éloquents sur les raisons pour lesquelles les réformés devaient éviter de participer à une procession de ce type. En effet, l'adoration d'une idole était pour eux inconcevable puisqu'ils ne croyaient pas, dans le cas du Saint-Sacrement, à la transsubstantiation du Christ dans l'hostie⁴²⁷. En plus de prouver l'étendue et la constance de l'aversion que ressentaient les élites réformées à l'égard de cette cérémonie publique, jugée dangereuse pour la conscience, les délibérations synodales prouvent que, à l'échelle locale, certains protestants participaient activement à la cérémonie, saluant le prêtre, et contribuaient même au déploiement de faste en tendant leur maison, et ce, malgré une exemption royale.

Pourquoi certains protestants ne pouvaient-ils pas résister à la tentation de participer à cette fastueuse démonstration publique malgré les invectives des autorités? Certes, la fête exaltait le catholicisme en général, mais elle mettait aussi en scène toute une communauté, dont la conception, la compréhension ou la perception par un individu ou par la collectivité pouvait dépasser le simple critère religieux pour devenir traditionnelle, civique et urbaine. Il y a durant cette période une dimension « d'attractivité » associée au catholicisme, renouvelé par la Contre-

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 680-682.

⁴²⁷ Patrick Cabanel et Michel Cassan, *Les Catholiques français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Nathan, 1997, p. 22.

Réforme, qui se présentait comme garant de l'unité de la tradition et gardien de l'humanisme⁴²⁸. Par exemple, certaines fêtes votives faisaient partie de la tradition et, encore au début du XVII^e siècle, il était difficile pour les autorités religieuses d'interdire toute participation aux réformés, même si ceux-ci n'approuvaient pas nécessairement l'aspect « catholique » de la chose⁴²⁹. La procession du *Corpus Christi* intégrait divers éléments qui se référaient au passé et aux traditions de la communauté qui l'organisait, ce qui expliquerait en partie la volonté de certains protestants à y participer⁴³⁰.

Toutefois, les témoignages personnels nous manquant, nous ne pouvons attester que certains Castrais protestants participaient à ladite procession de façon entièrement volontaire. Si le Synode national prenait la peine de traiter régulièrement de la question avec une si grande véhémence, il y a là un indice qu'une telle participation n'était pas si rare.

Elie Benoist, quant à lui, propose une explication plus pragmatique que nous devons évidemment considérer avec circonspection vue la subjectivité de l'auteur :

« Mais le Synode (1645) dressa aussi un acte fort long et fort exprès, contre ceux qui rencontrant dans les rues le Sacrement que l'Eglise Romaine adore, ne se mettoient pas en peine de se retirer, parce qu'ils croyoient qu'ils ne pouvoient ôter leur chapeau sans blesser leur conscience. Il y avoit déjà des arrêts qui portoient cette alternative, comme je l'ai rapporté cy devant : mais il étoit bien plus mal-aisé de se retirer que d'ôter le chapeau. La retraite étoit toujours empêchée par la populace, qui souvent se portoit aux violences, quand elle trouvoit un homme opiniâtre. Les Catholiques, ne vouloient pas souffrir qu'un Reformé, fuyant devant le Sacrement se retirât dans leurs maisons. Au contraire, quand il ôtoit son chapeau, la populace étoit contente; & au pis aller il en étoit quite pour des hüées. Plusieurs donc prenoient ce party comme le plus sûr & le plus court; & pour éviter le reproche d'avoir salué un objet qu'ils tenoient pour une idole, ils avoient recours à une

⁴²⁸ Wolfgang Kaiser, *op. cit.*, p. 359.

⁴²⁹ Raymond Mentzer, « Ecclesiastical Discipline and Communal Reorganization among the Protestants of Southern France », dans *European History Quarterly*, vol. 21 (1991), p. 171.

⁴³⁰ Alain Cabantous, *op. cit.*, p. 39-40.

direction d'intention, & disoient qu'ils ne rendoient pas cet honneur à l'Hostie, mais ou au Prêtre qui la portoit, ou à la compagnie qui la suivoit⁴³¹. »

Malgré son parti pris, Benoist présente ici un aspect tout à fait logique de la chose, c'est-à-dire que, dans l'euphorie de la cérémonie, certaines personnes ou un groupe de personnes pouvaient, par la pression et l'intimidation, obliger les réformés à faire révérence. Il y avait donc cette dimension qu'il ne faut pas négliger et qui pourrait expliquer en partie la participation des protestants à cette cérémonie.

À Castres, comme dans l'ensemble du Royaume, la procession de la Fête-Dieu se déroulait de façon annuelle, généralement au mois de juin. La fête était mobile puisqu'elle se tenait 11 jours après la Pentecôte⁴³². À la fin du XVI^e siècle, les mémoires de Gaches attestent du rétablissement de la fête et fournissent quelques détails intéressants :

« En 1596, la feste du corpus christi obligeant les catholiques de faire la procession qui avoit esté intermise depuis la reprise de la ville en l'année 1574, on prit ordre [voyant qu'il n'y avoit presque aucun catholique que ceux qui estoient venus à la suite de la chambre, qui estoient pour lors en fort petit nombre] qu'on ne la feroit que sortant de l'église St-Benoist, le long de la rue du Palais, et montant vers les Ormeaux pour, faisant le tour, revenir à l'église. Cependant les consuls s'estoient placés aux avenues de tous costés pour empêcher que personne ne s'avancast qui eust pu faire quelque chose déplaisant aux catholiques, et firent tenir tout le jour les boutiques fermées par toute la ville, se promenant chacun en son quartier, ce qui advertit chacun de son devoir en ces rencontres; à quoy ils eussent pu contrevenir, n'ayant aucune cognoissance de ce qu'il falloit faire par le long temps qu'on avoit discontinué de faire ces exercices⁴³³. »

⁴³¹ Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant & après la publication, à l'occasion de la diversité des Religions : Et principalement, les Contraventions, Inexecutions, Chicanes, Artifices, Violences, & autres Injustices, que les Réformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à l'Édit de Révocation en octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à present*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, Vol. 3, p. 34-35.

⁴³² Stéphane Capot, *Justice et religion en Languedoc au temps de l'Édit de Nantes : La Chambre de l'Édit de Castres (1579-1679)*, Paris, École nationale des Chartes, 1998, p. 186.

⁴³³ Jacques Gaches, *Mémoires sur les guerres de religion à Castres et dans le Languedoc (1555-1610)*, Édité et annoté par Charles Pradel, Genève, Slatkine Reprints, 1970, P. 462.

Gaches expose le climat de tension associé à la cérémonie publique qui se déroule alors dans une ville à forte majorité protestante. Après l'adoption de l'édit de Nantes et la mise en place des environnements interconfessionnels, la situation avait changé puisque la moitié des membres de l'autorité urbaine et de la Chambre de l'Édit étaient catholiques et qu'ils participaient donc activement à la procession, accompagnés d'une partie de la population.

Il faut aussi savoir que, au même titre que la majorité des processions, le défilé du Saint-Sacrement remplissait des fonctions précises : il permettait à la cité de se donner en spectacle et à ses habitants de se situer dans sa hiérarchie. Généralement, la place principale était réservée au clergé et au corps de la ville, suivie des différents groupes sociaux. Cette fixation de la hiérarchie témoignait d'une volonté d'unité sociale et urbaine, reflétant l'entente communautaire par la reconstitution des solidarités sociales et religieuses qui constituaient, au fond, l'essence même de la communauté⁴³⁴. La participation au cortège et le fait d'y prendre place dans l'ordre désigné exprimaient une reconnaissance partagée de l'autorité urbaine, assurant la stabilité de la communauté⁴³⁵. Évidemment, cette réglementation constituait un idéal et il arrivait souvent que des tensions surviennent en raison de conflits de préséances, chacun voulant affirmer son importance et son rang par rapport au groupe considéré comme inférieur ou de moindre importance. Gaches fournit un exemple de ces conflits :

« Au mois de juin 1608, il y eut grande dispute entre MM. Les catholiques de la chambre et M. l'évesque de Castres, lors de la procession, parce que lesdicts officiers prétendoient qu'il se devoit tenir dans son corps de clergé ou aller sous le pavillon et laisser seule la cour, et l'autre, au contraire qu'il devoit venir seul avant eux; en telle sorte qu'estant sortis en cet ordre de l'église, lesdicts officiers firent avancer deux huissiers, qui marchoient un à chaque costé de luy, qui ne voulurent jamais se retirer, quelque commandement que l'évesque leur fit de s'oster, les appelant bourreaux. Le lendemain, ledit évesque excommunie lesdicts officiers et les interdit de l'entrée de l'église; à quoy

⁴³⁴ Alain Cabantous, *op. cit.*, p. 42.

⁴³⁵ *Ibid.*

lesdits officiers respondirent par un arrest de la cour du parlement qui condamna l'évesque à une grosse amende, et le firent exécuter pour le payement. De quoy l'évesque s'estant allé plaindre à la cour, on y trouva mauvais le procédé du parlement et l'affaire y fut accordée⁴³⁶. »

Toutes ces considérations nous permettent de mieux saisir ce qui a mené au déclenchement à Castres d'une longue saga judiciaire dont le point de départ a été un arrêt civil à la Chambre de l'Édit daté du 12 septembre 1640. L'arrêt concerne le comportement des protestants à l'égard du passage du Saint-Sacrement :

« Sur la requeste presenté par de Boné, conseiller du Roy et substitut du procureur de sa Majesté en la chambre. Continant qu'il est venu a sa notion par la denontiation que luy y a esté faite sur certaines personnes de la religion prétendue réformée ayant sez jours ci passer rencontré dans la rue le Saint Sacrement de l'eucharistie quon portoit a un malade, au lieu de lever leurs chapeaux & rendre l'honneur deu a se St Sacrement, devant lequel le Roy leur maistre se prosterne avec humilité, avec un mespriz scandaleux luy tournèrent le dos, laquelle yreverance on commis tous les jours comme il est adverty non seullement, la plus part des habitans de ceste dicte ville faisants profession de ladite religion prétendue reformée. [...] Ce qui est notoirement contre la volonté de Sa Majesté, contraire en les editz qui desfendent toutes actions de scandalle & de mespris contre la religion catholique. Ny y pouvant avoir de plus grande que celluy qui offense Sa Majesté divine au plus adorable sacrement de son esglize. Ausquelles contraventionz et scandalles ce portent eux de ladite religion prétendue réformée au préjudice des respetées injonctions qui leur ont esté faittes par divers arrests de se tenir aux travers du devoir et ni pour contrevenir aux editz, [...]. A cause de quoy Requeroit que desdites yreverancez, abues, mespris, scandalle donnee a l'esglize catholique et contravention aux edits, Il fust informé pour l'inquisition raporté estre décerné contre les coupables le decret qu'il appartiendroit par raison. Et néantmoins que la cour fist injonction à toutes personnes de ladite religion prétendue reformée de quelle qualité & condition qu'il soit de lever le chapeau lors quilz rencontrerons le Saint Sacrement a peyne destre declairez criminelz de leze Majesté divine & humaine »⁴³⁷.

Après avoir délibéré de la question et les magistrats ne pouvant trouver d'accord sur les mesures à tenir lors du passage de l'hostie en pompe, la Chambre de l'Édit a fait partage :

⁴³⁶ Jacques Gaches, *op. cit.*, p. 475-476.

⁴³⁷ Archives départementales de la Haute-Garonne, 4 B 180. Il est intéressant de noter que la requête fut présentée par Jean de Boné, ancien protestant converti au catholicisme vers 1639-1640.

« Et au surplus a esté justement partagé sur ce que huict oppinans catholiques ont esté d'avis concernant ce qui touche le St-Sacrement de l'autel d'ordonner qu'il sera enjoint a toutes personnes de quelle qualité & condition quelles soient faisans profession de la Religion pretendue reforme lors que le St-Sacrement de l'autel sera porté par la ville ou dans les maisons des malades de lever leur chapeau et se mettre a genoux en peyne d'estre déclarés attaints & convaincu du crisme de leze majesté divine & humaine ce premier comme infraction des editz des paix & perturbateurs du repos public, sy mieux lez n'amène ce retirer, [...] Et les avis en pareil nombre de huict oppinants faisans profession de la religion prétendue reformee attendre que jusque a présent les subjectz du Roy de ceste province faisant profession de la religion et sous generalles coustumes dans l'exacte observation des editz sans donner scandalles aux catholiques, et s'il est advenu que quelques particuliers y ayent contrevenu, la chambre les a puni par amande [...]. Ayant esté rendues divers arrests contre les contrevenants dont les registres de la chambre demeure chargés, sans que jamais lesdits cas lors qu'ils sont veneue a sa cognoissance ayant esté tollérer ou dissimuler, ny qu'a raison d'iceux esté, aye esté obligée a faire des arrest généraux, Ne jugeant pour mesmes a present lesdits officiers de la religion prétendue réformée nécessaire de n'y faire aucun arrest, [...], Néanmoins voullant tesmoigner le desir qu'ilz ont de tenir la main a ce que les editz soient exactement gardez et entretenues et les contrevenants a ceulx punir, ont esté d'avis qu'il soit enjoint ausdits habitants faisans professions de ladite Religion pretendue reforme de se retirer dans leurs maisons ou ailleurs au son de la cloche qui marche devant ledite Sacrement pour en esviter la rencontre, et leur faisant jugement & desfence de s'y trouver ny contrevénir aux edits, sur les peynes portés par iceux⁴³⁸.»

Le 23 octobre suivant, le Conseil privé du roi vidait le partage et adoptait un arrêt qui obligeait les réformés à s'agenouiller dans les rues à la rencontre du Saint-Sacrement, conformément à ce que les magistrats catholiques requéraient. En guise de protestation, les consuls Boyer et Baulès refusèrent de publier l'arrêt et le greffier de la Chambre, Izarn, décida de ne pas l'enregistrer. La Chambre rendit alors un autre arrêt de partage, suivant les mêmes lignes que le précédent, soumis lui aussi au Conseil privé. Le roi a une fois de plus tranché en faveur des conseillers catholiques, tout en condamnant les protestataires à une amende de 500 livres pour la première offense, 1500 livres pour la deuxième et 2000 livres en plus du bannissement de la

⁴³⁸ Archives départementales de la Haute-Garonne, 4 B 180.

province pour la troisième offense. Cet arrêt a été lui aussi porté devant la Chambre pour enregistrement, ce à quoi s'opposa toujours le greffier Izarn et les deux mêmes consuls⁴³⁹.

En décembre, Madiane fut député à Paris pour soutenir et plaider la cause des réformés.

Dans son livre de raison, il a consigné les détails suivants :

« [...] le consistoire de cette ville me députa en Cour pour cette malheureuse affaire concernant l'adoration que les catholiques nous vouloient obliger de faire à la rencontre de l'hostie qu'ils portent aux malades. Je fis ledit voyage en deux mois [...]»⁴⁴⁰.

Son ambassade réussit et le Conseil rendit un autre arrêt qui, daté du 2 janvier 1641 et donnant une explication du premier arrêt, indiquait que le Conseil n'avait pas voulu forcer les protestants à s'agenouiller, mais seulement à se retirer au son des cloches et, s'ils n'en avaient pas le temps ou la possibilité, de se découvrir simplement sans faire révérence⁴⁴¹. Ce nouvel arrêt penchait donc en faveur des conseillers réformés et acquiesçait à leurs demandes contenues dans l'arrêt de partage de septembre 1640 reproduit ci-dessus. À terme, cette solution fut adoptée devant le refus obstiné des protestants qui voulaient protéger leur liberté de conscience.

Cependant, ces derniers ne furent pas en reste, car après maintes procédures et une députation du président de Vignolles à Paris, les réformés qui avaient protesté furent finalement jugés coupables. Les consuls ont été condamnés à payer 150 livres d'amende, à faire rétractation publique de leur conduite, à payer les dépenses et à être suspendus de leur charge durant six mois, en plus d'une interdiction formelle aux conseillers de la Chambre de faire à nouveau partage sur la question⁴⁴².

⁴³⁹ Camille Rabaud, *Histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauragais : depuis son origine jusqu'à la révocation de l'Édit de Nantes (1685)*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1873, p. 285-286 et René Artigaut, *Les protestants de Castres et l'Édit de Nantes (1598-1685)*, Castres, 1985, p. 24.

⁴⁴⁰ « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », édité par Charles Pradel, dans *Bulletin de la Société Historique du Protestantisme Français*, vol. LVI, no janvier-février, 1907, p. 36.

⁴⁴¹ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 176-177.

⁴⁴² Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 286-287.

En plus de l'enjeu portant sur la liberté de conscience, ce qui dérangeait les protestants est le fait que les processions étaient un moyen pour les catholiques de s'approprier et de catholiciser l'espace urbain. À partir du XVI^e siècle et tout au long du XVII^e, l'Église catholique a utilisé les processions (entre autres outils) pour tenter de fixer et durcir les frontières entre les deux communautés religieuses⁴⁴³. La procession visait aussi un prosélytisme qui, franchement affirmé dans les délibérations du Concile de Trente, s'exprimait par un déploiement de faste important et une exaltation du sacré⁴⁴⁴. *A contrario*, comme le démontre l'arrêt de septembre 1640, l'indifférence des protestants pouvait être perçue comme un affront et un scandale par les catholiques⁴⁴⁵. Sans entrer dans une perspective d'affront systématique, il est juste d'affirmer que cette dimension de prosélytisme accentuait le caractère problématique des processions religieuses. Pour Elie Benoist, obliger les réformés à saluer ou à se découvrir lors d'une procession était un moyen « d'acoutumer peu à peu les Reformez à ce culte, qui fait une des principales raisons de l'aversion qu'ils ont pour les pratiques de la Religion Romaine »⁴⁴⁶.

Le cas de la procession du Saint-Sacrement expose que l'expression publique du culte catholique créait une frontière rigide que les protestants castrais, visiblement, voulaient maintenir. Il est révélateur de voir qu'ils ne s'opposaient pas en bloc au déroulement de la procession en soi, mais seulement à la composante qui avait un impact sur leur propre communauté, sur leur personne et donc sur leur croyance commune ou personnelle. Sachant que la frontière confessionnelle n'a jamais été parfaitement étanche, il est difficile de nuancer puisqu'il est impossible de déterminer si un certain nombre de protestants participaient activement à la

⁴⁴³ Alain Cabantous, *op. cit.*, p. 55 et Robert Sauzet, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁴⁴ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. 85 et 98-99.

⁴⁴⁵ Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 93.

⁴⁴⁶ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 112.

cérémonie, comme les historiens Didier Boisson et Michael Halvorson l'affirment, ou s'ils s'en trouvaient obligés par la pression de la communauté catholique comme l'affirme Benoist⁴⁴⁷. Conformément à ce que révèle Keith Luria dans son étude, il est possible qu'il y ait eu des réformés qui traversaient la frontière confessionnelle et qui participaient volontairement à la cérémonie malgré les invectives formulées par les synodes nationaux et les consistoires locaux⁴⁴⁸.

Le conflit dont nous avons le témoignage à Castres nous expose en définitive que pour cette communauté biconfessionnelle en particulier, la frontière confessionnelle se situait là : par un compromis, encore une fois venu d'en haut, et un respect de l'autre à l'échelle locale, les réformés ont accepté la tenue de la cérémonie, jusqu'au moment où elle a menacé leur liberté de conscience, garantie par les édits de Nantes et de Nîmes. C'était le véritable enjeu qui créait la frontière. Il apparaît d'ailleurs que cette frontière est demeurée assez rigide tout au long du XVII^e siècle, puisqu'en 1661, le clergé dénonçait à nouveau l'irrévérence des protestants à l'égard du Saint-Sacrement⁴⁴⁹. Penchons-nous maintenant sur un autre type de cérémonie publique et voyons si la frontière confessionnelle se traçait de manière similaire.

Les enterrements

Inversement à ce que nous avons constaté pour la procession du Saint-Sacrement, les cortèges funèbres révèlent que les cérémonies publiques ne créaient pas nécessairement une frontière confessionnelle rigide clairement définie. Dans certains cas, la frontière s'avérait plutôt poreuse. Cette différence s'explique notamment par l'importance des cérémonies liées à la mort, et ce, autant pour les protestants que pour les catholiques. La mise en scène de la mort faisait

⁴⁴⁷ Didier Boisson et Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Éditions Bélin Sup, 2006, p. 199 et Michael J. Halvorson et Karen E. Spierling (ed.), *Defining Community in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2008, p.8.

⁴⁴⁸ Michael J. Halvorson, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁴⁹ Elie Benoist, *op. cit.*, Vol. 4, p. 379-380.

partie d'un héritage historique qui remonte au Moyen âge, bien au-delà du XVI^e siècle et des débuts de la réforme. Cette mise en scène faisait partie de la tradition des Français de cette époque, indépendamment de l'appartenance religieuse des sujets. Dans une société fragile où le taux de mortalité était élevé, la gestion et l'acceptation de la mort se faisaient par des rites bien définis. Évidemment, les détails des rites changeaient selon les religions, mais le besoin de négocier et de gérer la mort était commun à tous⁴⁵⁰.

Pour les réformés, le moment qui se déroulait juste avant la mort d'un individu était d'ailleurs réglementé par l'édit de Nantes :

« Ne seront pareillement tenus ceux de ladite Religion de recevoir exhortation lorsqu'ils seront malades ou prochains de la mort, soit par condamnation de justice ou autrement, d'autres que de la mesme religion ; et pourront estre visitez et consolez de leurs ministres sans y estre troublez ; et quand à ceux qui seront condamnez par justice, lesdits ministres les pourront pareillement visiter et consoler, sans faire prieres en publicq sinon es lieux où ledit exercice public leur est permis par ledit edict⁴⁵¹. »

Après l'expiration du mourant, il se déroulait normalement une cérémonie qui transportait le corps à partir de la maison du défunt vers le cimetière où il était enseveli, sans grande démonstration. Cette cérémonie publique était réglementée par la Discipline des Églises réformées. La Discipline était, pour les autorités religieuses, un outil de contrôle social des fidèles. À cet égard, l'historien Raymond Mentzer affirme qu'elle a été adoptée « because they wished to clarify the community, set it on sounder footings, mediate its disputes, reorder it along stricter lines and encourage proper conduct »⁴⁵². L'adoption d'une Discipline permettait au groupe de se donner une cohésion et de se distinguer par rapport à l'autre groupe. C'était, en quelque

⁴⁵⁰ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 171.

⁴⁵¹ « Article XIII, articles particuliers », *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, sous la direction de Bernard Barbiche, Paris, École nationale des Chartes [En ligne] [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>] (26 mai 2011).

⁴⁵² Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 178.

sorte, tracer une frontière, ou mieux, créer le gabarit de diverses frontières que les autorités tentaient d'imposer à l'échelon local avec l'aide des colloques et des consistoires dans diverses sphères de la vie. Établie par les synodes nationaux, la Discipline servait de « loi » et évidemment, des mesures disciplinaires étaient prévues afin de la faire respecter⁴⁵³. Comme Mentzer l'indique, la Discipline se concentra de plus en plus sur l'organisation interne des églises et sur la prévention de toute contamination majeure de la part du catholicisme⁴⁵⁴.

Aussi, la Discipline était créatrice d'une communauté à double échelle, soit nationale (en tant que réformée) et locale (en tant que réformé assujetti à l'autorité du consistoire local). En vertu de cette discipline, les réformés devaient s'en tenir à des cérémonies funèbres simples et sobres :

« Il ne se fera aucune priere ou predication, ny aumosnes publiques aux enterremens, pour obvier à toutes superstitions : & seront exhortez ceux qui accompagnent les corps de se comporter avec modestie durant le convoy, meditant selon l'object qui se presente, tant les miseres & briesveté de cette vie, que l'esperance de la vie bien-heureuse⁴⁵⁵. »

Une fois la personne décédée, les protestants, contrairement aux catholiques, croyaient que l'âme avait déjà rejoint Dieu et il n'y avait donc plus lieu de faire des prières, des exhortations ou autres durant la pompe funèbre⁴⁵⁶. Cela explique pourquoi le pasteur ne devait pas nécessairement être présent lors de la dernière cérémonie et pourquoi les prières étaient

⁴⁵³ Lucien Bély, *La France moderne 1478-1789*, Paris, Presses universitaires de France, 2003 [1994], p. 232 et Samuel Mours, *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Protestante, 1967, Vol. 2, p. 110.

⁴⁵⁴ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 179.

⁴⁵⁵ « Chapitre X - Article V », dans *La Discipline des Eglises Reformées de France OU l'ordre par lequel elles sont conduites & gouvernées. Avec un recueil des Observations & Questions sur la plus part des articles d'icelle, tiré des Actes des Synodes Nationaux*, 1653, p. 72-73.

⁴⁵⁶ Penny Roberts, « Burial disputes in sixteenth-century France », dans *The Place of the Dead : Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, édité par Bruce Gordon et Peter Marshall, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 133-134. Cette différenciation est intimement liée avec la notion de purgatoire mise de l'avant par l'Église catholique, rejetée par les protestants. À cet effet, voir Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Crambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 56-58.

considérées comme des superstitions. C'était une façon pour les réformés de se distinguer de leurs confrères catholiques qui eux, devaient prier pour le salut de l'âme après la mort⁴⁵⁷.

Pour les catholiques, le cortège démarrait à partir de la maison du défunt et se rendait en procession à une église désignée où se tenait une messe. Après la complétion des rites funèbres, le corps était transporté, encore en procession, au cimetière situé près de l'Église en question ou, dans l'éventualité où le décédé était une personne de marque, il était enseveli dans une tombe à l'intérieur du bâtiment⁴⁵⁸. Le cortège se remettait alors en branle pour retourner à la maison du défunt où se tenait un festin⁴⁵⁹. Enfin, si les rituels associés à la mort différaient en fonction de la religion, ils avaient comme point commun le cortège, l'élément qui constituait un moyen d'expression publique pour la communauté religieuse afférente.

Voici un exemple d'une cérémonie funèbre tenue à Castres pour la mort d'Abel de Suc en 1638, relatée par Bouffard-Madiane dans son livre de raison :

« Le 10 du mois de janvier fut enseveli avec grande pompe et solennité, autant que nostre religion le peut permettre, Messire Abel de Suc, seigneur de Montespieu, président en la Chambre, ayant laissé un regret extrême de sa perte à tous ceux qui l'avoient cognu, à cause de sa vertu, capacité et suffisance en sa charge, et de la douceur et courtoisie de ses moeurs⁴⁶⁰. »

Malgré ces dispositions claires et la volonté exprimée de vouloir respecter la sobriété requise, il y avait parfois un décalage entre ce qu'affirmait la Discipline et ce qui se passait réellement à l'échelle locale, en fonction des solidarités réelles et surtout, de la volonté constante des particuliers d'exposer ou affirmer publiquement leur position sociale⁴⁶¹. En fait, la frontière confessionnelle nous apparaît comme étant inexistente lors de ces enterrements qui,

⁴⁵⁷ Samuel Mours, *Le protestantisme en Vivarais et en Velay*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2001 [1949], p. 214.

⁴⁵⁸ Penny Roberts, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁵⁹ Edward Muir, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁶⁰ « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, p. 35.

⁴⁶¹ Keith P. Luria, *op. cit.*, 122, 126, 128 et 138.

contrairement à ce que voulait la Discipline, se sont avérés être des cérémonies publiques qui ralliaient la masse.

Les sources nous révèlent en effet de nombreux cas où la majeure partie de la ville était présente, incluant catholiques et protestants. Ce fut notamment le cas pour M. De Savoys, mort en novembre 1654 et qui avait été ministre pendant 54 ans :

« M. Savoys fut enterré le lendemain... Toute la ville s'y trouva, ayant fermé les boutiques. Les rues estoient toutes pleines de monde, depuis la maison du défunt, jusques au cimetière, quoiqu'ils soient très éloignés l'un de l'autre. Il fut remarqué par plusieurs que, par un temps serein qui duroit depuis plusieurs mois, la pluie commença avec l'assemblée, assez doucement d'abord, et, après quelle fut retirée, elle se renforça beaucoup et dura toute la nuit, comme pour tesmoigner que le ciel prenoit part à cette affliction et perte publique⁴⁶². »

Un autre exemple survient le mois suivant, en décembre 1654 :

« Le 17 décembre, Jeanne Le Roy, ma très chère femme, décéda à huit heures de la nuit, après avoir passé trente-cinq années avec moy dans un mariage fort heureux et fort doux; comme elle l'a protesté peu de jours avant sa fin. [...] La nuit de sa mort et le lendemain se passèrent en un déluge de pluie, à la réserve du temps que nous la portâmes en terre où elle fut accompagnée de toute la ville, Mess. De la Chambre, les magistrats, les consuls, les ministres et une multitude de personnes de tout âge de tout sexe, avec larmes et louanges, à cause de sa vertu et de la régénération très chrestienne qu'elle avoit tesmoignée en sa mort⁴⁶³. »

La description de Madiane pourrait laisser croire qu'il exagère puisqu'il parle de sa propre femme. Toutefois, Charles Pradel, l'éditeur du document, atteste dans l'introduction de l'importance du personnage dans le paysage civique de Castres et Jacques Gaches, mémorialiste de l'époque, nous permet de saisir la popularité de la famille lorsqu'il décrit l'enterrement du père de Madiane :

« Le 24e de septembre, décéda, [...], Jean de Bouffard, sieur de La Grange, plaint et regretté de tous, jusqu'à ses ennemis qui l'avoient persécuté fort injustement et par

⁴⁶² « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, p. 44-45.

⁴⁶³ *Ibid.*, 45-46.

ingratitude. [...] Il fut ensevely avec tous les honneurs dus à sa qualité, Messieurs de la chambre et toute la ville l'accompagnant⁴⁶⁴. »

Dans une perspective plus générale, Charles Pradel confirme que Castres a été le théâtre de plusieurs cérémonies d'envergure afférentes aux enterrements :

« on croit qu'il est question des suites des enterrements protestants auxquels assistaient en corps, à Castres, les officiers de justice et le consistoire, suivis d'une foule immense. Le clergé catholique prit ombrage de cette pompe et obtint des arrêts du Conseil d'État qui réglaient les sépultures [...]»⁴⁶⁵.

Bref, ces différents exemples de pompes funèbres démontrent que la frontière confessionnelle semble parfois avoir été inexistante ou à tout le moins fortement poreuse lors de ce type de cérémonie, ce qui correspond à la première forme de frontière confessionnelle telle que théorisée par Luria⁴⁶⁶. La réaction du clergé catholique, qui tâchait de durcir les frontières et de convertir les réformés, tend à confirmer cette fraternisation et cette fréquentation interreligieuse lors de ces manifestations publiques.

En ce qui concerne les funérailles catholiques, Madiane n'en raconte aucune, ce qui ne prouve aucunement qu'il n'y en avait pas, au contraire. Il faut par contre prendre en considération la composition de la société castraise de l'époque, c'est-à-dire que la noblesse traditionnelle et la noblesse de robe (celle qui habitait de façon permanente dans la ville) étaient protestantes. On peut en déduire que la majorité des personnages importants étaient protestants, ce qui expliquerait en partie que les cortèges funèbres majeurs dont nous avons les traces avaient pour sujets des réformés. N'oublions pas que notre principal mémorialiste est réformé lui-même. Il faut aussi rappeler que les magistrats catholiques à la chambre avaient un mandat limité à un an seulement

⁴⁶⁴ Jacques Gaches, *op. cit.*, p. 472.

⁴⁶⁵ Charles Pradel, « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, note 2, p. 159.

⁴⁶⁶ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxvii-xxviii. La première forme de frontière est celle de « cheerful cooperation », c'est-à-dire la frontière sacrée qui était la moins bien définie et donc la plus poreuse.

et s'il advint par hasard que l'un d'eux mourut en service, son corps était ramené à Toulouse pour la cérémonie, comme l'indique Gaches dans ses mémoires⁴⁶⁷.

Par ailleurs, Capot rapporte une anecdote survenue en 1646, tandis que le premier consul de Castres, le catholique Dutilh, fut admonesté par la Chambre pour avoir bousculé le greffier catholique Sambach dans le cortège de l'enterrement de la demoiselle de Patron⁴⁶⁸. Nous n'avons malheureusement pas les détails de la cérémonie, mais il est probable qu'elle fut d'une importance marquée si l'un des membres de la Chambre de l'Édit était présent. Et Stéphane Capot révèle ainsi qu'il y avait également des cérémonies funèbres pour les catholiques.

Cela étant dit, les funérailles et les cortèges funèbres avaient une double fonction : celle, pour les habitants de se positionner au sein de ce paysage urbain castrais en tant que communauté religieuse⁴⁶⁹. Ils avaient une autre fonction, issue de la participation des catholiques à la cérémonie, soit celle pour les Castrais de s'affirmer en tant que membre d'une communauté biconfessionnelle. Cette double affirmation symbolique s'effectuait donc dans cette mise en scène ayant pour objet principal un membre de la communauté, la plupart du temps un personnage de marque qui sollicitait la reconnaissance ou le respect de tous, qui jugeaient important d'assister à sa pompe funèbre, sans égard à l'appartenance religieuse du sujet ou du participant⁴⁷⁰. D'ailleurs, certains exemples relatés par Madiane démontrent qu'il n'y avait pas systématiquement une cérémonie publique puisqu'il n'en fait aucune mention lorsqu'il consigne par exemple la mort de M. De Lagarrigue, « mon cousin-germain, qui avoit esté mon tuteur » et de sa femme en 1665⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Jacques Gaches, *Suite des Mémoires de Gaches 1610-1620*, publiés pour la première fois par Charles Pradel (ed.), 1894, p. 22.

⁴⁶⁸ Archives départementales de la Haute-Garonne, 3 B 491, arrêts généraux, 12 mai 1646, cité par Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 157-158.

⁴⁶⁹ Penny Roberts, *op. cit.*, p. 137, 140, 141, 143 et 147.

⁴⁷⁰ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁷¹ « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, p. 160.

Les cérémonies qui regroupaient l'ensemble de la ville, et donc les deux communautés religieuses, n'étaient pas systématiques et elles devaient avoir pour objet la célébration d'un personnage important pour la communauté.

Graduellement, il s'est opéré là aussi un resserrement de la part des autorités royales. À partir des années 1660, les enterrements devaient se tenir durant la matinée et le nombre de l'assistance était limité à trente personnes, ce qui fut réduit davantage ultérieurement dans les années 1660 sous les pressions du clergé catholique. Par cette décision, Louis XIV ressuscitait une mesure instituée à l'origine durant les guerres de religion en 1563⁴⁷². Il y a là un signe que les cérémonies dérangent les élites locales, sans doute parce qu'elles attiraient des catholiques et parce qu'elles constituaient, à l'image des processions catholiques, un moyen d'expression publique et un moyen de s'approprier l'espace urbain pour les protestants⁴⁷³. Selon Charles Pradel, le clergé catholique se serait plaint de l'ampleur des cérémonies funéraires, ce pourquoi le Conseil du roi aurait délibéré ces mesures contraignantes⁴⁷⁴.

La mesure a été respectée, comme en témoigne l'exemple de l'enterrement de Gâches, relaté par Madiane :

« Le sieur de Gaches estant mort la nuit du dimanche 9 aoust, nous l'enterrasmes le lendemain au soir, après le coucher du soleil, à la clarté de la lune, n'estant que dix tant seulement, ayant esté vérifier chez M. Alègre que le soleil se couchoit environ à sept heures... »⁴⁷⁵.

Malgré le fait que la frontière confessionnelle semble être de faible densité dans le cas des cérémonies funèbres, le resserrement nous indique que les cérémonies publiques de l'une ou l'autre religion n'étaient pas complètement exemptes de tensions et qu'elles étaient considérées

⁴⁷² Keith P. Luria, *op. cit.*, p. 120 et Penny Roberts, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 120-123.

⁴⁷⁴ Charles Pradel, *op. cit.*

⁴⁷⁵ « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, p. 159.

comme nuisibles par les autorités cléricales qui ont milité pour leur limitation, ce qui correspond à un glissement vers le deuxième modèle de frontière confessionnelle telle que postulée par Luria⁴⁷⁶. S'il y avait une fréquentation interconfessionnelle lors de certaines cérémonies funèbres, il semble que ce ne fut pas la règle et que les autorités se sont fait un devoir de les limiter. La résistance marquée des consuls protestants vis-à-vis des mesures de la procession du Saint-Sacrement témoigne elle aussi de cette tension issue d'un déploiement de faste de la part du camp adverse, sans que ces tensions débouchent sur un affrontement violent en règle, le compromis étant, une fois de plus, imposé par l'autorité supérieure, soit la justice royale. Il y avait donc bel et bien une frontière confessionnelle qui séparait les deux communautés lors des cérémonies publiques. Cette frontière semble avoir été particulièrement rigide en ce qui concerne les processions purement religieuses dans le cadre desquelles la liberté de conscience des protestants se trouvait menacée et, *a contrario*, moins dense lorsqu'il s'agissait de cérémonies funèbres qui avaient pour objet un membre important de la communauté.

La frontière religieuse et la vie urbaine

Le retour des populations catholiques a posé un défi important pour les environnements interconfessionnels. Les documents recueillis nous permettent de mieux saisir la frontière confessionnelle en nous penchant sur deux problématiques, soit l'accommodation de la vie urbaine au calendrier catholique et l'organisation de l'espace urbain au cours d'un processus de réappropriation géographique des lieux de cultes par les catholiques.

L'organisation de la vie urbaine et les catholiques

⁴⁷⁶ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxvi. Rappelons que la deuxième forme de frontière est celle de « tense coexistence ».

En vertu de l'édit de Nantes, puis de l'édit de Nîmes, les catholiques avaient obtenu l'autorisation de réintégrer les villes considérées comme des anciens bastions du protestantisme. Les édits permettaient *de facto* la reprise des célébrations des messes et la réintégration des lieux de culte. Le processus a été particulièrement senti dans le sud du royaume et dans le croissant réformé puisque les évêques voulaient assurer une restauration rapide du culte. En plus d'organiser les processions, le personnel clérical veillait à la célébration des messes, des fêtes ainsi qu'à la réinstallation du clergé régulier⁴⁷⁷. Tous ces processus ont été intensifiés par la Réforme catholique, dans ce contexte que l'historien Nique qualifie de « printemps de la Contre-Réforme », soit ce laps de temps marqué par la multiplication des ordres religieux⁴⁷⁸. La période a également été caractérisée par un renouveau de la ferveur populaire qui s'exprimait notamment par la multiplication des fêtes.

Comme l'indique l'historien Kaiser, il n'y a pas seulement les processions qui pouvaient créer des tensions par le fait qu'elles affichaient clairement les différences confessionnelles. Comme il le démontre, la démarcation religieuse pouvait se déployer et s'exprimer sur l'ensemble des marques culturelles qui distinguent un culte de l'autre, ce qui est notamment le cas des fêtes religieuses⁴⁷⁹. Ces fêtes s'accompagnaient de gestes festifs qui servaient de marqueurs de la différence religieuse, culturelle et culturelle, au même titre que les modes vestimentaires qui exprimaient directement l'appartenance à un groupe social⁴⁸⁰. Le contexte de la fête était donc un moment privilégié pour exprimer non seulement son identité sociale, mais aussi son appartenance religieuse et il s'avère que ce contexte était particulièrement idéal aux développements d'affronts

⁴⁷⁷ Didier Boisson, *op. cit.*, p. 150-151 et Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁷⁸ Christian Nique (ed.), *Précis d'histoire du Languedoc-Roussillon*, Montpellier, CRDP de l'académie de Montpellier, 2007, p. 137.

⁴⁷⁹ Wolfgang Kaiser, *op. cit.*, p. 355.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 356.

qui pouvaient dépasser le cadre religieux. Les élites locales avaient donc fort à faire pour « normaliser » et pour « équilibrer » les tensions qui pouvaient découler de ces événements qui faisaient partie intégrante de la vie du Français du XVII^e siècle.

Les fêtes religieuses rythmaient la vie des catholiques. Elles exaltaient le culte des saints, entretenaient leur croyance et leur dévotion et elles faisaient partie intégrante de l'expression publique et privée de la foi⁴⁸¹. Au cours du XVI^e et du XVII^e siècle, les autorités religieuses ont utilisé les fêtes pour sacraliser le temps, ce qui était une façon de définir une communauté face au déroulement du temps, plus précisément en rapport aux saints qui étaient fêtés, et aussi vis-à-vis d'une communauté adverse⁴⁸².

Il n'est donc pas étonnant que les fêtes aient fait l'objet de réglementation dès l'édit de Nantes :

« Seront tenuz aussy garder et observer les festes indictes en l'Eglise catholique, appostolique et romaine, et ne pourront ez jours d'icelles besongner, vendre, ne estaller à boutiques ouvertes, ny pareillement les artisans travailler hors leurs boutiques, et en chambres et maisons fermées, esdits jours de festes et autres jours deffendus, en aucun mestier dont le bruit puisse estre entendu au dehors des passans ou des voysins, dont la recherche neantmoins ne pourra estre faicte que par les officiers de la justice⁴⁸³. »

Tout au long de la période, nous constatons que cette mesure n'a pas tout à fait été respectée, demeurant un défi constant pour l'administration civique de la ville de Castres. En fait, les catholiques, minoritaires au début de la période étudiée, prenaient exemple sur leurs collègues protestants et refusaient de chômer lors des fêtes, ce qui scandalisait évidemment l'élite cléricale qui, étant elle-même en plein processus de réforme en vertu de Trente, cherchait à assurer le respect des rites, la ferveur des croyances, etc. Logiquement, si les catholiques chômaient, ils s'en

⁴⁸¹ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 271 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁸² Alain Cabantous, *op. cit.*, p. 87-88.

⁴⁸³ « Articles XII, 20 », dans *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, *op. cit.*

trouvaient désavantagés puisqu'ils perdaient une part du commerce et des échanges économiques qui se faisaient naturellement chez les protestants⁴⁸⁴. Il y avait donc un impératif économique qui prenait le dessus sur l'impératif religieux.

Du côté protestant, la Discipline se faisait particulièrement accommodante puisqu'elle interdisait aux réformés de travailler lors des fêtes : « Les fideles seront exhortez de ne commettre aucun scandale en oeuvrant es jours chomables selon l'Edict⁴⁸⁵ ». Visiblement, l'élite protestante était au courant que de contrevenir à cette mesure datant de l'édit de Nantes constituait pour ceux de la religion adverse un scandale. Il y a donc ici une volonté d'accommodation clairement affirmée, ce qui ne se traduisait pas nécessairement de façon concrète à l'échelle locale.

Sur le terrain, les fêtes catholiques entraînaient plusieurs jours chômés. Le calendrier, grosso modo, se présentait de la façon suivante : les protestants avaient 310 jours de travail tandis que les catholiques, avec leurs fêtes, ne travaillaient que 260 jours⁴⁸⁶. Pour les magistrats de la Chambre, indépendamment de leur allégeance religieuse, l'historien Stéphane Capot présente les chiffres de 247 jours de travail pour 118 jours chômés, incluant les vacances judiciaires⁴⁸⁷.

Le bilan expose un déséquilibre flagrant et il n'est pas étonnant que les catholiques, constamment exhortés par les autorités cléricales à respecter les jours de fête, aient milité pour le respect des jours chômés par les protestants. À titre d'exemple, le 14 mars 1643, la Chambre de l'Édit rendait un arrêt qui confirmait la demande de l'évêque de Castres à l'occasion d'un conflit entre cordonniers catholiques et protestants pour lequel l'intendant Balthazar aurait exprimé sa

⁴⁸⁴ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 289.

⁴⁸⁵ « Article XXI », dans *La Discipline des Eglises Reformées de France*, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁸⁶ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 271.

⁴⁸⁷ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 187-188.

clémence en disant qu'il ne brandirait pas la menace de faire appliquer l'article 20 de l'édit de Nantes, portant justement sur l'obligation de chômer lors des jours de fête. La Chambre a tranché en faveur de l'évêque qui militait évidemment pour le respect dudit article⁴⁸⁸.

La question du chômage a continué de préoccuper les autorités cléricales tandis que, poussée par le clergé, la Chambre adoptait le 22 février 1644 une loi qui obligeait les réformés à observer au moins le repos lors des fêtes catholiques⁴⁸⁹. Il semble donc que cette directive de Nantes fut difficile à appliquer et que les réformés tenaient à leur propre calendrier.

Cette persistance s'exprime également dans les cas où les réformés castrais devaient composer avec l'institution d'une nouvelle fête, comme ce fut le cas en 1649 alors que les tisserands catholiques demandaient à la Chambre de l'Édit de décréter que leurs collègues réformés devaient absolument chômer le jour de la fête de Sainte-Eutrope⁴⁹⁰.

L'épisode démarre le 20 avril 1649 par une ordonnance de l'évêque de Castres contenant les supplications des habitants qui demandaient la restitution de la confrérie des tisserands dans le couvent de la Ste-Trinité en plus de décréter comme chômé le jour de la fête du patron. La requête débute en faisant allusion à la tradition du métier :

« [...] les maistres tisserands catholiques de la presante ville de Castres, que suivant les anciennes coustumes, touz les mestres dudit mestier de tisserand a linge et layne ayant esleu et choizy pour leur patron le bien heureux saint Eustrope, et estably des confreries souz le nom d'icelluy a l'honneur et gloire de dieu, et ont accoustumé le jour & feste dudit saint quy eschoit le trantième de chaque mois d'apvril, de s'assemblez en corps pour assister au service divin conformement aux statuts de ladite confrairie⁴⁹¹. »

La requête se poursuit par la demande du rétablissement de la confrérie et de la fête :

⁴⁸⁸ Archives départementales du Tarn, H 533, fol. 62v.

⁴⁸⁹ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 289.

⁴⁹⁰ René Artigaut, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁹¹ Archives départementales du Tarn, H 533, fol 63.

« et desirant avec passion de restablir ladite confrerie dans ladite ville de Castres, ce consideré monseigneur, plaize a voz Graces favorisant leur devotion, ordonne que ladite confrerie sera restablée dans ladite ville de Castres au monastere des peres de l'ordre de la tres sainte trinité, comme elle estoict auparavant soubz les mesmes status & reglemans quy sont gardez et observé dans la ville de Tholoze et autres villes Catholiques, a ces fins que ladite feste Saint Eustrope sera dorez en avant chaumée dans ladite ville et dioceze par tous les mestres tisserants compagnons apprentis et travaillants dudit art avec inhibition et deffances de tenir leurs boutiques ouvertes, sera bailhés ny exposé a la ville leurs marchandises en vante sur les paynes portees par les saints decretz et les suppliants seront obligez prier dieu pour nostre sainte prosperité d'ayde⁴⁹². »

L'évêque obtempère en indiquant :

« Veu la requeste presenté par les mestres tisserands de la présente ville, nous ordonnons que la confrerie ci mantionné sera restably dans l'église des Religieux de la Ste-Trinité et que la feste St-Eutrope leur patron sera chaumée dans la ville et diocèse de Castres par les mestre tisserands et compagnons du mestier leur faisant prohibition et deffances de travailler ledit jour ny de tenir les boutiques ouverte et dexposer en vante leur marchandises appointé a Castres le vingtième avril xvi quarante neuf⁴⁹³. »

Neuf jours plus tard, les tisserands catholiques produisaient une requête adressée aux magistrats de la Chambre de l'Édit qui, tout en reprenant les dispositions de l'ordonnance de l'évêque, révélait la difficulté de faire respecter le jour chômé :

« [...] neantmoingz les suppliants ont advertis que les autres maistres & compagnons dudit mestier faisant profession de la religion RPR de la presente ville ledit jour de feste saint eustrope lesquels travaillent, établit & debites leurs marchandises, boutique ouverte au grand escandalle des suppliants du public⁴⁹⁴. »

Ensuite, ils se référèrent d'abord à un arrêt daté du 6 mars 1636 qui interdisait aux boulangers réformés de Montpellier de travailler le jour de la fête de St-Honoré, puis à l'arrêt de 1644 qui concernant les cordonniers de Castres, afin de demander le même type d'arrêt pour ladite fête de Ste-Eutrope⁴⁹⁵, précisant :

⁴⁹² Archives départementales du Tarn, H 533, fol 63-63v.

⁴⁹³ Archives départementales du Tarn, H 533, fol 63v.

⁴⁹⁴ Archives départementales du Tarn, H 533, fol 64.

⁴⁹⁵ Archives départementales du Tarn, H 533, fol 64.

« Il plaira a vocz gracez nosseigneurs conformement audit arrest, ordonnance de prejuger, ordonnez inhibition et deffances estoit faictes aux mestres tisserans de ladite religion prethandue refformée de tenir leurs boutiques ouvertes, travaillez, estaller, vendre ny debiter leurs marchandises ledit jour de feste de St-Eustrope trantiesme du present mois d'apvril ny autrement contrevenir ausdits edicts sur les paines porté par iceux [...]»⁴⁹⁶ »

Le lendemain, la Chambre de l'Édit acquiesçait et les autorités urbaines se sont donc vues dans l'obligation de décréter la fête de Ste-Eutrope comme jour chômé :

« La cour en la chambre faict inhibition et deffances ausdits mestres tisserants, compagnions d'estaller ny tenir leur boutiques ouvertes, travailler, vendre ny debiter en public le jour es feste de St-Eutrope, [...] ny autrement contrevenir aux Edits sur les paines portées par iceux [...]»⁴⁹⁷. »

Quelques documents postérieurs nous prouvent que la question n'était pas encore réglée dans le dernier quart du XVII^e siècle. Le 13 août 1660, un religieux de l'observance Saint-François déclarait avoir reçu une demande de ceux de la religion réformée pour qu'il confirme que la religion catholique s'exerçait en pleine liberté dans la ville de Castres. Il répondit non « puisque bien loin de cella, nous avons veu bien souvant travailler les jours des festes chomables tant dans les boutiques que sur les rues de la ville »⁴⁹⁸.

Un autre document de la même décennie contient quelques plaintes de ceux de la religion catholique qui affirmaient :

« Et bien loin que nous puissions donner attestation que la Religion catholique ne souffrit rien dans cette ville, parce que de noz fenestres & de nostre jardin, nous voyons ordinairement violer les jours de fête par ceux quy sont du costé de Vilegoudou [...]»⁴⁹⁹ ».

Bref, il semble que la question du chômage lors des jours de fête catholiques soit demeurée un problème pour les autorités tout au long de la période et même au-delà, créant des tensions entre réformés et catholiques. Il semble se tracer une frontière confessionnelle dans la

⁴⁹⁶ Archives départementales du Tarn, H 533, fol 64.

⁴⁹⁷ Archives départementales du Tarn, H 533, fol 65.

⁴⁹⁸ Archives nationales, TT 239, pièce 71.

⁴⁹⁹ Archives nationales, TT 239, pièce 73.

mesure où les réformés tenaient à leurs privilèges que nous pourrions qualifier de « commerciaux », refusant de se soumettre aux directives des différentes autorités en continuant de travailler et de vendre leurs marchandises lors des jours durant lesquels les boutiques auraient dû être fermées.

Dans un autre ordre d'idée, les fêtes catholiques ont entraîné d'autres tensions, au-delà de la question des jours chômés. Certaines ont provoqué des contentieux dus à une célébration qui constituait un véritable moyen d'expression et de démonstration publique, soit l'ornementation de la ville. Voici ce qu'en dit l'Édit de Nantes :

« Ne seront aussi contraints de tendre et parer le devant leurs maisons aux jours de festes ordonnez pour ce faire, mais seulement souffrir qu'il soit tendu et paré par l'autorité des officiers des lieux, sans que ceux de ladite Religion contribuent aucune chose pour ce regard⁵⁰⁰. »

En 1650, le clergé catholique réussissait à obtenir du roi l'obligation pour les réformés de tendre leur maison. Voici comment il procéda, selon les dires de Benoist :

« Le clergé étant assemblé à Paris fit haranguer le Roi le douzième de juillet par l'Archevêque d'Embrun. [...] Il ne leur fut pas néanmoins si aisé de mettre le Duc à la raison, que d'obtenir un arrêt contre tous les reglemens precedens, sur l'exemption accordée aux Reformez de tendre devant leurs maisons. Leurs Agens Generaux le firent rendre le dix-neuvième d'Octobre (1650) : & il portoit que les Reformez [...] seroient tenus de tendre devant leurs maisons aux jours & heures des processions solennelles; & qu'à faute de le faire, il seroit tendu à leurs depens, & on les pourroit contraindre au remboursement. L'exemption accordée aux reformez faisoit beaucoup de chagrin aux Catholiques, parce que dans les lieux où il y avoit beaucoup de gens de la Religion, il paroissoit une desagreable inégalité dans les rues, où quelquesfois on ne voyoit qu'une ou deux maisons parées, au milieu de dix ou douze qui ne l'étoient pas. Mais cet arrêt fut cassé le neuvième de Mai de l'année suivante par un contraire, sur la requête du Deputé General, qui l'obtint aussi aisément que les Agens du Clergé avoient fait donner l'autre. Le Conseil a toujours fait bon marché de ces arrêts sur requête; & dont l'un n'étoit le plus souvent que le pretexte d'en donner un autre pour le casser⁵⁰¹. »

⁵⁰⁰ « Article XIII, 03 », *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, *op. cit.*

⁵⁰¹ Elie Benoist, *op. cit.*, Vol. 3, p. 142.

Il semble donc y avoir une frontière assez marquée puisque les réformés, représentés par leur Député général, tenaient à leur droit de ne pas avoir l'obligation de pavoiser leur maison lors des jours de fête.

Cependant, à Castres, les fêtes et les processions n'étaient pas seulement créatrices d'une frontière religieuse rigide. En effet, des tisserands protestants fournissaient des draperies que les catholiques tendaient lors de la procession de la Fête-Dieu. À la suite du synode de Charenton qui interdisait formellement aux réformés de tendre des draperies sur leur maison, ce qui équivalait à une participation active à la cérémonie, les autorités religieuses ont oeuvré pour empêcher la commercialisation desdites draperies. En 1656, le consistoire a voulu arrêter cet échange qu'il considérait comme une injustice en publiant un règlement intitulé : *défenses aux marchands et autres personnes des Réformés de louer ou prêter des draperies, en de semblables occasions, à peine d'être suspendues de la communion*⁵⁰².

Cela indique que ça se produisait et qu'à la base, les marchands réformés étaient d'accord pour faire la vente ou le prêt de leur marchandise. Effet direct de la coexistence pacifique, nous avons ici une fréquentation interconfessionnelle qui débouchait sur une transaction économique, au grand dam des autorités consistoriales et de quelques protestants au sein de la ville.

Or, selon les dires de Benoist, une partie de la population réformée de la ville aurait menacé de faire une émeute en faveur du Consistoire, ce que confirme l'historien Artigaut qui indique que « l'accord est donc parfait parmi les protestants de Castres, mais c'est pour agir ensemble contre leurs compatriotes catholiques »⁵⁰³.

Au terme du débat dont nous n'avons malheureusement pas les détails, la ville a été

⁵⁰² René Artigaut, *op. cit.*, p. 28 et Elie Benoist, *op. cit.*, p. 197-198.

⁵⁰³ René Artigaut, *op. cit.*, p. 28-29.

contrainte de permettre la décoration des rues et des bâtiments appartenant aux réformés lors des jours de fête : un arrêt du Conseil daté du 28 avril 1656 cassait la délibération du consistoire de Castres et décrétait que la tenture des portes devait être conforme à l'article 3 de l'édit de Nantes⁵⁰⁴.

Nous connaissons tout le caractère apologétique, attesté par les historiens, de l'oeuvre de Benoist et il semble que cette mobilisation de masse, cette « sédition », telle qu'il la raconte, est probablement de son invention ou du moins, basée sur un événement qu'il a lui-même (ou le consistoire pour soutenir sa cause) dûment amplifié pour renforcer son propos. De fait, un document daté de 1660, exposant divers témoignages de la part de quelques habitants catholiques de Castres suite à une controverse provoquée par deux incidents sur lesquels la Chambre enquêtait, semble nous indiquer le contraire. Au-delà des détails de l'événement qui suscita de grandes tensions lors de cette année en particulier, les témoignages nous renseignent sur le vécu de ces habitants et sur les événements passés à partir desquels ils basaient leur récit :

« Maitre Louys de Reymond, sieur de Carboneres, docteur, advocat en la cour, agé comme a dit de soixante six ans ou environ, [...] deppoze sçavoir qu'il a eu l'honneur d'avoir remply trois diverses fois la premiere place de consul catholique en la present ville despuis que le consulat est my party en icelle, et que, durant son exercice, il a trouvé une obeissance prompte et absolue dans l'esprit de tous les habitans faisant profession de la R.P.R, soit-il à fournir tous les draps necessaires pour parer les rues lors des festes du Saint Sacrement ou autrement, et despuis que tant les catholiques que ceux de la R.P.R ont vescu en étroite union et amitié par ensemble sans avoir esté donné par ceux de lad. Religion aucun sujet de plainte qu'il sçache ausd. catholiques [...]»⁵⁰⁵.

Il faut donc grandement nuancer les propos de Benoist et l'affront initié par la délibération du consistoire. Il faut aussi rappeler que le consistoire était formé de l'élite religieuse

⁵⁰⁴ Archives nationales, E 1706, fol. 91, arrêt du Conseil du 28 avril 1656 portant cassation d'une délibération du consistoire de Castres, sans s'arrêter au partage intervenu à la chambre : la tenture des portes doit être conforme à l'art. 3 de l'Édit de Nantes, cité par Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 221.

⁵⁰⁵ Pièce justificative # 25, Archives nationales, TT 239, pièce 32, transcrite et citée dans Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 354.

locale et qu'il était possible que la population ne se soumette pas complètement à ses directives. D'autant plus que les Castrais interagissaient pacifiquement au sein des environnements interconfessionnels et lors de cérémonies funèbres.

En fait, au contraire de ce qu'alléguaient les élites et de leurs démarches dont nous avons fourni quelques exemples, il semble que, concrètement et sur le terrain, les catholiques n'avaient parfois pas le choix d'interagir avec les réformés pour tisser des alliances, notamment pour les questions commerciales ou économiques. L'intendant Baltazar en témoigne :

« Et ce que je ne puis escrire qu'avec quelque confusion, les catholiques deviennent tous si tièdes et si peu affectionnez a leur religion, parce qu'ils s'allient avec les huguenotz par les interests et l'appuy de leur famille, que cela cause un scandale public⁵⁰⁶. »

Il est effectivement difficile de décrire ce que l'intendant du roi entendait par « tiède et peu affectionnez à leur religion » et par « interests ». Néanmoins, nous pouvons en déduire que certains catholiques ne se conformaient pas aux directives du clergé, notamment en ce qui avait trait aux restrictions lors des fêtes, voire même à la question de participation au culte et à la liturgie. Pour les intérêts, était-ce des intérêts économiques, politiques ou sociaux? Nous pensons que ce fut sans doute les trois. À une époque où le clientélisme battait son plein, les « alliances » étaient primordiales pour la réussite individuelle ou collective. Et lorsque l'on considère que les catholiques ne constituaient qu'une faible minorité à Castres au lendemain de la paix d'Alès, ces alliances avec les protestants, qui les faisaient traverser la frontière confessionnelle ainsi poreuse, apparaissent tout à fait logiques. Cela faisait d'eux, bien sûr, « des mauvais catholiques », comme l'indiquait Baltazar⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ « Baltazar à Séguier », 22 novembre 1644, pièce no. 75, dans A. Lublinskaya (ed.), *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier (1633-1649)*, Moscou, 1966 p. 95.

⁵⁰⁷ Jacques Solé, « Le gouvernement royal et les protestants de Languedoc à la veille de la Fronde (1633-1648) », *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, vol. 114, janvier-février-mars 1968, p. 21.

Il s'ajoute à cette dimension commerciale un aspect essentiellement culturel et communautaire. Comme ce fut le cas des processions, les fêtes catholiques étaient un moyen pour les fidèles et les habitants en général de s'affirmer publiquement. En fait, l'appartenance à une même communauté biconfessionnelle, les diverses solidarités et les différentes sociabilités faisaient en sorte que les Castrais participaient ensemble aux fêtes et aux réjouissances communes. Il semble en effet que les fêtes entraînaient une « sociabilité exceptionnelle », pour reprendre l'expression de l'historien Sauzet, qui confirme d'ailleurs le caractère poreux de la frontière confessionnelle, plus particulièrement dans ce contexte⁵⁰⁸. L'appartenance à un même groupe social, une même communauté, un même corps de métier, l'entretien de rapports commerciaux, politiques ou intellectuels se déclinaient dans les fêtes civiques sous forme de fréquentations interconfessionnelles durant lesquelles les Castrais traversaient effectivement la frontière confessionnelle⁵⁰⁹. Le feu de joie, célébré à Castres pour la naissance de Philippe d'Orléans, frère du futur Louis XIV, en constitue un exemple frappant puisque l'ensemble des magistrats et des consuls participaient tous à la cérémonie en corps, accompagnés de la population⁵¹⁰.

Finalement, au-delà des processions et des fêtes, le catholicisme, dans ses plus simples moyens d'expression, entraînait des manifestations publiques, d'ailleurs encouragées par les intendants, comme en témoigne ce passage de la correspondance de Baltazar :

« [...] La catholique est l'aisnée, la legitime et l'unique, celle du roy et de l'estat, les subjectz de leurs majestéz sont en possession d'en faire partout les fonctions publiques et ouvertes sans permission, par ce qu'ilz jouissent de cette faculté et qu'ilz sont dans le droict commun de tout le royaume. La pretendue reformée est une religion d'edict,

⁵⁰⁸ Robert Sauzet, *op. cit.*, p. 184.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁵¹⁰ Archives municipales de Castres, BB 19, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1639-1645 » fol 178 à 181.

nouvelle, particuliere, contraire a celle du roy, religion de concession et de tolerance qui ne doibt avoir l'exercice libre et publicq qu'en certains lieux designez⁵¹¹. »

Le catholicisme, que l'intendant considérait comme la religion « aînée », donc supérieure, occupait le paysage urbain de plusieurs autres façons à une échelle plus réduite. En voici un exemple simple : dès 1639, la femme de Pierre Guittard était chargée par la ville, qui lui payait une gratification annuelle de quatre livres, de sonner l'Ave Maria, à l'heure de l'Angelus, le matin, à midi et le soir, à la cloche de la maison de la ville⁵¹². Même la chambre de l'édit était pourvue d'une chapelle pour que les magistrats puissent célébrer le culte. Aux grandes occasions de l'année, durant les fêtes donc, les magistrats catholiques assistaient en bloc aux célébrations convenues dans cette chapelle⁵¹³.

L'organisation de l'espace géographique et les institutions catholiques

Un autre aspect qui nous permet de saisir la frontière confessionnelle est celui de l'occupation de l'espace géographique par les institutions catholiques. Au cours de notre période, il s'est amorcé une réappropriation graduelle de l'espace urbain par les différents ordres religieux.

Au cours des phases de guerres, il y eut une réaffectation et une destruction massive des lieux de culte catholiques, dont certains matériaux avaient été récupérés pour fabriquer des armes ou fortifier la ville⁵¹⁴. Par exemple, le couvent des Cordeliers, détruit dès 1563, fut ensuite utilisé comme fonderie pour la fabrication de canons et de mousquets et des matériaux provenant de la destruction de ses bâtiments furent utilisés pour bâtir les fortifications⁵¹⁵. Suivant les pacifications du XVI^e siècle et au terme des dernières guerres de religion au début du XVII^e, les ordres

⁵¹¹ « Baltazar à Ciron », 2 juin 1645, pièce no 112, dans A. Lublinskaya, *op. cit.*, p. 140.

⁵¹² Mathieu Estadiou, *Annales du pays castrais*, Marseille, Laffitte Reprints, 1977, p. 29.

⁵¹³ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 114-115.

⁵¹⁴ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 214 et Anacharsis Combes, *Particularités historiques sur la chambre de l'édit de Castres en Languedoc*. Castres, Imprimerie de V. Grillon, A. Terrisse et Fabre, 1867, p. 61.

⁵¹⁵ Jean Catalo et al., « Le couvent médiéval de Castres (TARN) », dans *Bulletin de l'année académique*, 2001-2002, p. 129.

religieux ont accompagné le retour des populations catholiques. Dans ce contexte de Réforme catholique qui a fait en sorte que le nombre de congrégations montait en flèche, les réformés castrais ont assisté au retour des ordres dits réguliers : jacobins, cordeliers, capucins, clarisses et chartreux. C'était, aux dires de l'historien Rémy Cazals, une véritable « reconquête de la ville »⁵¹⁶.

Dans ce cas-ci, nous postulons la notion de frontière confessionnelle à titre de frontière géographique urbaine. Le rétablissement des ordres qui ont repris possession de leur couvent et qui ont augmenté leurs possessions pécuniaires, foncières et matérielles a influencé le paysage urbain qui s'en est trouvé de plus en plus catholicisé. Graduellement, l'équilibre du paysage urbain allait pencher en faveur du catholicisme.

La reconstruction des couvents se fait sentir dès le lendemain de la paix d'Alès et dès le retour de la Chambre, comme en témoignent les comptes du couvent de l'ordre des Jacobins. Le 4 septembre 1629, les comptes indiquent une dépense de 58 livres pour l'envoi d'un frère pour :

« aller à Castres avec son compagnon pour saisir la pierre des bastions qui leur sera adjudgée par monseigneur d'Albaine, evesque d'Alby [...] pour la demolition des fortifications de la ville heretique de Castres⁵¹⁷. »

En juillet 1632, les comptes indiquent une dépense pour payer un maçon travaillant au « rebastiment du couvant »⁵¹⁸.

Par la suite, cette « conquête de la ville », soit l'occupation du paysage urbain par les institutions catholiques, s'est effectuée par le biais de nombreux procès qui ont entraîné de nombreuses dépenses pour le consulat urbain, que ce soit pour le paiement d'amendes, de

⁵¹⁶ Rémy Cazals, *Histoire de Castres, Mazamet, La Montagne*, Toulouse, Éditions Privat, 1992, p. 144 et Augustin Poux, *Histoire du collège de Castres : des origines à 1840*, Paris, Fischbacher, 1902, p. 139.

⁵¹⁷ Archives départementales du Tarn, H 457.

⁵¹⁸ Archives départementales du Tarn, H 458.

compensations ou du secours fournis aux ordres. Sans vouloir entrer dans les menus détails de tous les procès, ce qui serait de toute façon inutile, traitons plutôt de l'affaire qui a eu la plus grande envergure et qui exprime bien la stratégie globale des institutions, soit l'exercice d'une pression constante sur l'administration civique afin d'en soutirer le plus de bénéfice possible. L'affaire en question est celle provoquée par des revendications effectuées de façon commune contre la ville de Castres par trois ordres, soit les Jacobins, les Trinitaires et les Cordeliers⁵¹⁹. Les procédures aboutirent finalement à la publication d'une ordonnance par le duc de Montmorency, gouverneur du Languedoc, qui avait la volonté de pacifier sa province :

« Sur les différentz survenus et instances pendantes pour le restablissement des esglises et couventz de Castres, entre les Réverends Pères de Saint Dominique, de Saint François et de la Sainte Trinitté, et les consulz, et habitants de la dicte ville; Nous, parties ouïes et du commun consantement d'icelles, avons ordonné et ordonnons que pour fère cesser toute matière de contention entr'eux et establir une bonne union et concorde, affin d'esfacer entièrement toutes les marques de deshordres et malheurs passés parmy eux, les dicts esglises et couventz seront remis et restablis, qu'a cest effect, soubz le bon plaizir de Sa Majesté, la somme de six mil deux cens cinquante livres sera prize sur la taxe que les consultz de ladicte ville ont accoustumé de mettre sur la boucherie, comme on le praticque pour le même subject aux villes du Bas Languedoc, où il a esté fait de semblables ruines, laquelle dicte taxe ils pourront establir à raison de deux deniers pour livre prime de chair, lesquels deniers seront tous employés sans divertissement aulcung, pour quelconque pretexte et occasion que puisse estre, au payement de la somme accordée aus dits couventz et remis entre les mains des sindicz desdicts couventz, fondés de bons et suffizans pouvoirs a cest effect, pour la descharge de ceulz quy leur desliveront l'argent, savoir : aus sindicz des Pères de Saint Dominique deux mille cinq cens livres, à celluy de Saint François, pareille somme de deux mille cinq cens livres et à celluy de la Sainte Trinitté, mille deux cens cinquante livres, et deslivrée ausdicts sindicz de chasque couvent, année par année, à proportion des sommes qui leur ont été accordées, jusques à ce que ils ayent esté entièrement payés, à la charge néantmoingz que les susdicts deniers seront employés par les dictz scindicz au restablissement de leurs couventz sans divertissement, ny remize, et moyennant le susdict payement et de la somme de six mille deux cens cinquante livres, que nous avons ordonné aussi qu'il leur sera payée par autre ordonnance de ce jourd'hui, à prendre sur le général du diocèse de Castres, toutz différentz et procès meus et à mouvoir tant civilz que criminelz contre la dicte ville ou autre particuliers pour le regard des desmolitions des dictes esglizes, couventz et maison

⁵¹⁹ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 277.

contigues, prendront fin, faisant défenses aux parties de plus en poursuivre ou intenter de nouveau aulcungs pour ce regard⁵²⁰. »

Les délibérations consulaires de la ville indiquent que cette ordonnance a été respectée, du moins en partie. En mai 1634, les consuls ont délibéré sur les sommes qui, en vertu de l'ordonnance de 1632, devaient être déboursées aux « Religieux de St-Dominique, de St-François et de la Ste-Trinité dudit Castres pour employer a la reparation & construction de leurs eglizes & couventz qui avoient esté desmolies pendans les troubles »⁵²¹. La moitié de la somme qui, comme l'ordonnance l'indique, devait être levée sur les taxes de boucherie a été payée durant la même année⁵²². Pour l'autre moitié, la ville prévoyait étaler le paiement sur trois années consécutives conformément aux dispositions de l'ordonnance, soit que les 7 neuvièmes de la somme devaient être imposées aux réformés, les deux portions restantes payées par les catholiques⁵²³. Les délibérations de l'Assiette diocésaine de Castres nous exposent que l'assemblée avait d'ailleurs approuvé cette disposition dès le mois de mai 1633 : « Veu ladite ordonnance du vingt huitiesme avril mil six cent trente deux a esté arrêté que ledit scindic est chargé de mettre ladite somme dans l'estat des debtes [...]»⁵²⁴. Cependant, les commissaires chargés de vérifier les dettes de l'État du Languedoc s'opposèrent à la part de l'imposition qui visait les catholiques, ce qui eut pour effet de susciter le désaccord de la ville et l'étalement des procédures, entraînant le maintien de la coalition des trois ordres. Les ordres étaient évidemment en accord avec les commissaires, ce qui les poussa à adresser une requête au conseil du roi. Le conseil produit un premier arrêt en juillet 1636 qui ordonna la levée rapide de la contribution sur les réformés, suivi de deux autres

⁵²⁰ « Le duc de Montmorency et Dampville, pair et mareschal de France, gouverneur et lieutenant général pour le roi en Languedoc », dans Mathieu Estadiou, *op. cit.*, p. 27-28.

⁵²¹ Archives municipales de Castres, BB 17, fol 24-24v.

⁵²² Erwan LeFur, *Le couvent des trinitaires de Castres, XVII^e-XVIII^e siècle*, Mémoire de maîtrise, Paris I Panthéon-Sorbonne, 1996-1997, p. 105.

⁵²³ Archives municipales de Castres, BB 17, fol. 30 et Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 278.

⁵²⁴ Archives départementales du Tarn, H 553.

arrêts en janvier 1637 et mars 1638 pour que les consuls obtempèrent⁵²⁵. Finalement, le procès a abouti en 1642 tandis que la ville en est venue à payer la somme complète requise⁵²⁶.

Cette ordonnance a donc constitué la base pécuniaire sur laquelle les ordres se sont basés pour financer leur reconstruction et leur réédification en plus d'amorcer d'autres procédures, contrairement à la volonté de Montmorency exprimée dans l'ordonnance. Inversement, c'est sur celle-ci que s'est basé le consulat urbain pour répondre et désignées comme non-avenues les autres poursuites qui allaient survenir ultérieurement, conformément à la volonté du duc.

Suivant cette ordonnance qui consacrait de fait l'utilité de la procédure, d'autres procès et litiges entre le consulat et les institutions de la ville se sont donc mis en branle. Globalement, ils portent, en grande majorité, sur les préjudices subis par les ordres lors des troubles de religion lorsqu'ils furent contraints de quitter la ville⁵²⁷. En voici quelques exemples.

En juin 1637, la coalition des trois ordres a décidé de poursuivre la ville afin d'obtenir une compensation pour l'argenterie qui leur aurait été enlevée par les habitants réformés de la ville lors des guerres de religion. Les délibérations consulaires indiquent que :

« lesdits sieurs consuls ont proposé avoir eu avis que les syndics des couvents de la Ste-Trinité, de St-François et de St-Dominique poursuivent le jugement du procès es la cour du parlement de Tholoze contre les habitants de la presente ville faisant profession de la RPR pour raison de l'argenterie de leurs Eglises, [...] », ce pourquoi ils ont décidé d'envoyer un délégué pour défendre la ville⁵²⁸.

Les ordres obtinrent gain de cause à nouveau et le conseil du roi condamna les habitants à payer la somme de 5 250 livres⁵²⁹.

⁵²⁵ Archives municipales de Castres, BB 17, fol 22.

⁵²⁶ Erwin LeFur, *op. cit.*, p. 105.

⁵²⁷ L'inventaire des archives départementales du Tarn de la série H contient d'innombrables procès et procédures judiciaires intentées par les différents ordres religieux contre la ville.

⁵²⁸ Archives municipales de Castres, BB 17, fol 41v.

⁵²⁹ Mathieu Estadiou, *op. cit.*, p. 28.

D'autres procès ont porté sur la réquisition de bâtiments et de terrains. À titre d'exemple, les Chartreux ont effectué une demande datée de novembre 1654 au sujet de leurs droits fonciers sur la plus grande partie du collège.

« Le 5 novembre 1654 Messieurs les consuls de Castres ont recogneu au couvent les bastiments des classes et bassecourt du college de la ville de Castres situés sur la rue du Portalnau, vis a vis du couvent de la Trinité [...]. ET pour le droict d'indemnité de la teneur a main morte lesdits consuls ont promis la somme de 700 l.t, et iusques au payment d'icelle l'interest de 10 denier seize⁵³⁰. »

Le 13 mars 1654, les habitants réformés de la ville ont été condamnés à reconnaître qu'une partie de leur temple appartenait aux Chartreux⁵³¹. Le 9 juillet 1655, les réformés

« lesquels en vertu desdy actes ont acquiescé au susdit jugemant dudit jour treiziesme mars mil six cent cinquante quatre & en executions d'icelluy ont recogneu & confessé & par la raison du present acte recognoissent & confessent tenir en fief, [...], dudit ordre desdy Chartreux de Castres, [...], les deux tiers du temple auquel a present ils font leurs exercices, [...]»⁵³². » Ils ont ici aussi accepté de payer une rente annuelle à titre de compensation⁵³³.

Une autre affaire concerne les Jacobins qui avaient établi un chantier de construction dans une rue de la ville, ce qui a donné lieu à un procès mentionné à plusieurs reprises dans les délibérations consulaires à partir de l'année 1641⁵³⁴. L'affaire démontre que, sans vouloir nécessairement freiner l'expansion du couvent, la ville voulait s'assurer que les prétentions des Jacobins sur le terrain étaient bel et bien réelles. Et ce, d'autant plus que l'espace était utilisé par les marchands qui s'en sont vus expulsés

« par le moyen des fermetures & barrieres qu'ilz ont faictes dans ladite rue & place publique, les marchants ne se peuvent tenir ayseur dans ladite ville sans porter beaucoup de trouble & de comodité & d'aultant que cest lieux est public »⁵³⁵.

⁵³⁰ Archives départementales du Tarn, H 204.

⁵³¹ Archives départementales du Tarn, H 239, fol. 1v.

⁵³² Archives départementales du Tarn, H 239, fol 3v-4.

⁵³³ Archives départementales du Tarn, H 239, fol 4.

⁵³⁴ Archives municipales de Castres, BB 19, fol 278.

⁵³⁵ Archives municipales de Castres, BB 19, fol 279v.

Malgré l'interdiction de la ville, les Jacobins ont

« continué ce jourdhuy a fossoyer la place publique et tout ce sans quoy qu'il n'y aye aucung fondement de leur esglise mesme jusque a saper les fondements des establies des marchants, fossoyent toute la place au grand damage & prejudice du public & grande incomoditté des marchants quy ne pouvoict estre tenues dans ladite place, a cauze de quoy lesdits sieurs consuls ont empeché de cruzer & fossoyer davantage ladite place et ont fait comblé ce quy a esté cruzé dans icelle »⁵³⁶.

La ville a alors conseillé aux marchands de trouver un autre espace pour étaler et vendre leurs marchandises en attendant le résultat des procédures. Le plan de la ville levé par Samuel Picard en 1674 illustre que le couvent des Jacobins donnait directement sur les halles et s'il est malheureusement impossible de déterminer si le couvent a été agrandi ou non, nous estimons que ce n'est sans doute pas le cas puisque la chose aurait été consignée par Estadiou dans ses annales du pays castrais, lui qui a été attentif au développement des couvents et des espaces religieux. L'emplacement du couvent correspond d'ailleurs à la description fournie dans les délibérations consulaires, à proximité des halles, qui sont elles-mêmes toujours présentes sur le plan. Le cas demeure très intéressant et il constitue un bon exemple des procédures que pouvait tenter un ordre religieux à l'égard de la ville et vice-versa.

Outre cela, il faut savoir que toutes les procédures n'ont pas été intentées que contre la municipalité. En fait, les ordres et les institutions religieuses se querellaient entre elles et se poursuivaient en justice mutuellement pour l'obtention d'une parcelle de terre, des compensations financières ou du matériel dont elles revendiquaient la possession⁵³⁷. Au-delà des détails, le fait que les ordres se disputaient entre eux pour la réappropriation pécuniaire, foncière et immobilière nous porte à réfléchir. Ne devrait-on pas y voir l'indice que les motivations des

⁵³⁶ Archives municipales de Castres, BB 19, fol 282v-283.

⁵³⁷ Erwin LeFur, *op. cit.*, p. 116-117.

institutions n'étaient pas exclusivement celles d'une croisade antiprotestante comme l'affirment les historiens partisans du point de vue de l'affront constant entre les deux dénominations religieuses? Contrairement à ceux qui décrivent les procédures judiciaires et les procès comme ayant été une arme des catholiques contre les protestants, ne peut-on pas y voir une simple volonté de reconstruction et de réédification de la part des ordres et des religieux? Il est certain que la majorité des procédures avaient comme partie adverse « le consulat et les habitants faisant profession de la RPR » puisque, d'une part, ils dominaient largement la ville pour la majeure partie de la période étudiée, et d'autre part, ils en avaient formé l'entière population lors des guerres civiles, autant celles du XVI^e siècle que celles qui sont survenues dans la décennie 1620, puisque les catholiques avaient été expulsés. Le processus de réappropriation se faisait donc nécessairement aux dépens des réformés et il n'est pas certain qu'il faille y voir un affront exclusivement religieux et une brèche dans le climat pacifique de coexistence religieuse. D'autant plus que les procédures judiciaires étaient toujours longues à cette époque.

Il est clair que les procédures traînaient en longueur, mais comme nous pouvons le constater lorsqu'il est question du paiement des salaires des régents du collège, le consulat devait composer avec un budget souvent déficitaire et très serré⁵³⁸. Comment aurait-il pu, d'un côté, tenter de rationaliser ses dépenses, et de l'autre côté, acquiescer librement aux demandes des ordres religieux en leur payant les sommes pour le moins considérables qu'ils revendiquaient? Laisser les procédures traîner en longueur et ne pas se soumettre immédiatement aux accommodements convenus entre les parties étaient clairement un moyen pour la ville de repousser les paiements. Il n'est donc pas assuré que le moyen fut utilisé à titre d'affront ou de mépris à l'égard des catholiques plaignants.

⁵³⁸ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 146.

En inversant la situation, les ordres religieux, qui avaient été écartés lors des derniers troubles de la décennie 1620, se trouvaient dans une situation où ils devaient se reconstituer et se reconstruire. Le Fur confirme que « sa fragilité obligeait en effet le couvent [celui des Trinitaires] à ne négliger aucun moyen de s'enrichir, indépendamment de toute considération religieuse »⁵³⁹. Ce fut sans doute la même chose pour les autres ordres qui, eux aussi, multipliaient les procédures judiciaires et les procès pour le même type de cause. Il est donc légitime de penser que cet élément pesait dans le cadre du processus de réappropriation immobilière et financière, sans égard au contexte de réforme catholique qui avait notamment pour visée l'opposition au protestantisme. Il ne faut pas oublier non plus que pour les ordres religieux qui oeuvraient dans la société d'Ancien Régime, il en allait du salut des fidèles!

Comme l'expose le plan de ville tracé en 1674, il est évident que ces processus, qui ont pour la plupart abouti comme le démontre l'étude du cas précis de l'ordre des Trinitaires par Le Fur, ont altéré le paysage urbain qui se catholicisait graduellement, ce qui entraîna un recul de la frontière. Ce changement d'équilibre s'est déroulé conformément au mouvement amorcé par la réforme catholique et à la dynamique de clémence et de resserrement qui se radicalisait au fil du siècle. À ce titre, la frontière confessionnelle que nous pourrions qualifier de « géographique et urbaine » se traçait d'un trait de plus en plus prononcé. Par les nombreuses procédures judiciaires intentées par les ordres, le consulat mi-parti participa, sans doute avec quelques réticences, à ce démarquage urbain.

Le démarquage urbain issu de cette consolidation des couvents et des ordres existants a été accentué davantage par la fondation de nouveaux ordres et l'établissement de nouvelles institutions, dont la plus importante est sans doute celle des Capucins. Cet ordre était reconnu

⁵³⁹ Erwin LeFur, *op. cit.*, p. 230.

pour sa ferveur missionnaire et l'objectif de ses missions était clair : convertir les huguenots. Or, dans les villes biconfessionnelles comme Castres, les missions étaient également destinées aux catholiques, afin de les protéger et de les isoler de l'influence protestante⁵⁴⁰.

À Castres, nous avons des indications que, contrairement à ce que peut laisser penser la quantité volumineuse des procès dans les fonds d'archives consultés, le retour des ordres dans la ville n'a pas systématiquement été effectué au détriment des protestants et donc dans une perspective d'opposition ou d'affront. Les protestants ont assisté à la prise de possession du couvent par les Pères capucins, la cérémonie solennelle se déroulant en juillet 1631, donc immédiatement après le retour des populations catholiques. Plusieurs réformés ont pris part à cette cérémonie publique et ces derniers leur ont été fort reconnaissants pour leur support durant la peste de 1652⁵⁴¹. Cet exemple est tout à fait révélateur de la coexistence pacifique des deux communautés et indique que les couvents n'étaient pas que créateurs de tensions et d'affrontements à l'égard des réformés.

À la lumière de tout cela, il est difficile de tracer ou de constater une frontière religieuse géographique bien définie. La frontière s'exprimait dans l'occupation matérielle des infrastructures catholiques qui s'en trouvaient gonflées et les bâtiments qui s'élevaient et s'étendaient. Elle s'exprimait donc comme une « frontière spatiale ». En fait, la frontière se traçait dans l'utilisation et dans la fréquentation de ces ordres ou couvents. Les protestants ne fréquentaient évidemment pas les couvents qui suivaient la discipline de saints qu'ils ne reconnaissaient pas, mais, au niveau urbain, ils avaient leur place dans ce paysage sans qu'ils ne soient gênés ou attaqués par les protestants. Les institutions catholiques qui se multipliaient

⁵⁴⁰ Didier Boisson, *op. cit.*, p. 201 et Henri Bosc, *Histoire du grand temple de Castres*, 1945, p. 4 et 8.

⁵⁴¹ René Artigaut, *op. cit.*, p. 22-23 et Henri Bosc, *op. cit.*, p. 8-9.

occupèrent graduellement une part de plus en plus grande de cet espace urbain, la frontière se durcissant graduellement au cours de la période.

Cette frontière est également perceptible dans le cas des cimetières. Les nombreux ordres et les églises catholiques abritaient pour la plupart leur propre cimetière, tandis que les protestants avaient le leur, situé du côté de Villegoudou⁵⁴². Les lieux de sépultures des deux confessions étaient donc séparés et démarqués et ils ne les partageaient absolument pas, contrairement à d'autres villes, modèles de coexistence interconfessionnelle. Il est intéressant de constater que les Castrais se fréquentaient lors des cérémonies liées à la mort, mais qu'ils ne partageaient toutefois pas l'utilisation et l'occupation du lieu, ce qui tend à exposer cette frontière confessionnelle tracée par les « lieux physiques d'occupation ».

À ce niveau, on voit que cela cadre parfaitement avec le deuxième type de frontière confessionnelle telle qu'établie par Luria, glissant légèrement vers le troisième type conformément à ce qu'on a vu pour les environnements du chapitre précédent. Chaque groupe confessionnel avait ses lieux de culte qu'il pouvait fréquenter avec liberté. En terme d'occupation de l'espace urbain, la frontière confessionnelle semble se diriger graduellement vers la troisième forme, c'est-à-dire avec une démarcation plus prononcée, surtout en ce qui concerne les cimetières⁵⁴³. La multiplication des bâtiments, ou la densification du réseau des établissements religieux, des institutions et leur agrandissement par l'acquisition de terrain ou par la rénovation des bâtiments servaient de moyen d'expression publique, un peu au même titre que les processions⁵⁴⁴. C'était renforcer son propre camp, son propre côté de la frontière. D'autant plus

⁵⁴² *Plan de la ville levé par Samuel Picard en 1674*, dans Mathieu Estadiou, *op. cit.* et Archives municipales de Castres, BB 19, fol 505v-506.

⁵⁴³ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxx.

⁵⁴⁴ Didier Boisson, *op. cit.*, p. 201.

que cette stratégie ou ce processus que l'on pourrait qualifier de défensif s'accompagne d'un autre processus, cette fois-ci offensif.

L'organisation de l'espace et les protestants.

L'organisation de l'occupation spatiale pour limiter l'emprise des protestants faisait partie de la stratégie des catholiques qui cherchaient à maîtriser et à dominer l'espace urbain et ce processus offensif s'effectuait en parallèle au précédent.

Prenons un exemple qui touche le temple de Villegoudou. En 1621, la célébration du culte réformé y fut interdite. En 1638, un arrêt interdisait le culte dans les maisons privées, où il était célébré depuis la fermeture du temple. En 1646, le chapitre cathédrale prit possession du temple⁵⁴⁵. En 1647, la Chambre fit partage sur la reconstruction d'un nouveau temple⁵⁴⁶. En 1649, le Parlement de Toulouse a tenté d'empêcher la construction du nouveau temple pour les réformés. Le 20 août, la question fit à nouveau partage à la Chambre⁵⁴⁷. Le Conseil du roi refuse d'acquiescer aux demandes du parlement et il permit finalement la construction d'un nouveau temple⁵⁴⁸.

Cette question du temple est significative lorsque l'importance du lieu pour les protestants est mise en lumière. Les réformés jugeaient en effet que les temples et les assemblées religieuses étaient garantes de leur liberté de conscience, comme en témoigne une lettre adressée au roi par le Député général des réformés auprès du roi, Ruvigny, durant la décennie 1660 :

« Ces ce qui paroît sur tout par le dessein qu'il a fait de leur ôter en tous lieux leurs temples, et leurs assemblées, sans lesquelles la liberté de conscience accordée si solennellement dans vos estats seroit nulle, les edits de pacification seroient inutiles, et declarations des roys vos predecesseurs seroit vaines, et la condition de tant de milliers de

⁵⁴⁵ Mathieu Estadiou, *op. cit.*, p. 30 et Archives départementales du Tarn, 32 J 123, p. 10-11.

⁵⁴⁶ Archives nationales, TT 239, pièce 6.

⁵⁴⁷ Archives départementales de la Haute-Garonne, 3 B 491, 20 août 1649.

⁵⁴⁸ René Artigaut, *op. cit.*, p. 22-24 et Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 229.

personnes qui depuis le règne de Henry le Grand jouissoient paisiblement de l'exercice de leur religion, seroit entierement déplorable puisqu'ils se verroient par là privés des moyens de se trouver ensemble pour prier dieu, que leurs enfans seroit sans bateme, aussi sans participation au St-sacremens de l'Eucharistie, sans celebration de leurs mariages, sans instruction et sans ordre, et qu'ils viveroient epars et inconsolables [...] ⁵⁴⁹ ».

En effet, le temple était le lieu dans lequel tout se passait pour eux, là où ils faisaient l'expérience collective de la foi, encore si essentielle pour eux en ce début du XVII^e siècle. Ce lieu était au coeur de l'exercice religieux et, au-delà des prières quotidiennes, c'est dans celui-ci qu'ils pouvaient recevoir les trois sacrements qu'ils avaient conservés et auxquels le député général faisait ici référence : le baptême, le mariage et la sainte cène⁵⁵⁰. Le temple était donc pour eux un lieu fondamental et leur ténacité quant à sa préservation s'explique aisément. À terme, si cette stratégie utilisée aux dépens des protestants n'a pas fonctionné à Castres, il semble que la stratégie défensive ait, quant à elle, porté fruit.

Dans ce paysage urbain en constante évolution, la frontière religieuse la plus rigide correspondait surtout aux délimitations des lieux chargés religieusement, c'est-à-dire aux bâtiments des églises et des couvents ainsi qu'aux lieux de sépultures. Cette frontière s'est tracée dans un espace urbain qui a été établi et négocié entre la ville elle-même, ses habitants et les différents ordres religieux, selon les aléas de la vie quotidienne et les pressions des élites religieuses de part et d'autre.

Au terme de notre période, quel portrait du paysage urbain pouvons-nous tracer pour saisir cette frontière de façon concrète? À leur usage exclusif, les protestants avaient deux temples, quelques hôtels particuliers appartenant à de riches notables et un cimetière du côté de Villegoudou. Les catholiques, quant à eux, avaient la cathédrale, le palais (siège de la Chambre

⁵⁴⁹ Archives départementales du Tarn, 20 J 11, fol. 424.

⁵⁵⁰ Voir Samuel Mours, *op. cit.*, Chapitre IV, pour les détails.

de l'Édit comportant une chapelle), l'évêché et plus de neuf couvents ou églises. Même en considérant les lieux publics partagés par les deux dénominations (les halles, la Chambre, le collège et l'hôtel de ville), force est de constater que le bilan penchait lourdement en faveur des catholiques, et le processus s'est poursuivi en s'accéléralant à partir de la fin des années 1650.

La frontière religieuse chez Bouffard-Madiane

D'entrée de jeu, il faut préciser le changement d'échelle d'analyse. En fait, nous avons choisi de traiter du cas spécifique de Bouffard-Madiane qui, heureusement, est un contemporain de l'époque qui nous a laissé des mémoires tout à fait riches et détaillées. Il s'agit de faire l'expérience de pénétrer dans la vie de l'individu afin de peindre une esquisse de la teneur que pouvait prendre la frontière confessionnelle dans la sphère privée. Si les frontières que nous avons définies préalablement se situaient à l'échelle communautaire, le cas de Madiane démontre que ces frontières pouvaient se définir et se constituer au niveau de l'expérience individuelle.

Le premier élément révélateur de ces frontières que nous avons relevées dans son livre de raison est qu'il a accepté d'être le parrain d'un enfant de parents catholiques :

« 1658 - Le premier mars, avec ma cousine de Lagarrigue, j'ay présenté au baptême un garçon du sieur Lafage, catholique romain, suivant la prière qu'il m'en a fait, bien qu'il soit papiste, mais avec le consentement par luy donné que cet enfant seroit baptisé et instruit en la religion réformée, en un acte retenu par Raymond, notaire⁵⁵¹. »

À l'époque, le parrainage était un élément important de la vie et de l'expérience religieuse d'un individu. À cet égard, le catéchisme du Concile de Trente indique :

« Cela supposé, il est aisé de juger que ceux à qui l'on ne doit pas commettre un ministère si saint, sont ceux ou qui ne veulent, ou qui ne peuvent s'en acquitter avec fidélité & avec soin. Et ainsi outre les Peres & les meres à qui il n'est pas permis de faire la fonction de

⁵⁵¹ « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, p. 49.

parreins, afin qu'il paroisse davantage combien l'éducation spirituelle des enfants est différente de celle dont les peres & les meres leur sont redevables selon la nature; les heretiques, les Juifs & les payens sont exclus absolument de cette fonction, puisqu'ils ne pensent qu'à obscurcir par leurs mensonges & leurs erreurs a la vérité de la Foy, & à détruire toute la pieté chrétienne⁵⁵²».

Présenter un enfant au baptême et accepter d'en être le parrain était donc une responsabilité sérieuse et significative.

Dans le cas présent, il est intéressant de constater qu'il était effectivement possible pour un protestant castrais d'être le parrain d'un enfant issu de parents catholiques. La pratique n'est toutefois pas exclusive à la ville biconfessionnelle de Castres, comme le démontre l'exemple de Nîmes étudié par l'historien Raymond Mentzer. Pour la province du Bas-Languedoc, Mentzer affirme qu'à partir de 1590, la fréquentation interconfessionnelle et la coexistence religieuse ont eu pour effet de multiplier exponentiellement la participation des protestants aux rites catholiques, plus particulièrement ceux du baptême et du mariage⁵⁵³.

Il faut aussi dire que le baptême était l'un des seuls sacrements que les protestants avaient retenus. Il représentait la réception solennelle dans l'Église réformée et la cérémonie devait être effectuée lors d'un culte public du dimanche ou de la semaine afin qu'elle ait lieu « en la présence de l'assemblée »⁵⁵⁴. Dans son étude sur le protestantisme en France au XVII^e siècle, l'historien Samuel Mours affirme que cette obligation était généralement respectée à travers tout le royaume⁵⁵⁵.

En ce qui concerne le parrainage plus spécifiquement, la Discipline des Églises réformées témoigne du caractère sérieux de l'engagement :

⁵⁵² « Chapitre XIV, Article III », dans Varet de Fontigny, *Catéchisme du Concile de Trente*, Paris, Guillaume Desprez, 1678, p. 199.

⁵⁵³ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 177 et Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxvii, qui indique que le choix d'un parrain ou d'une marraine faisant profession de la religion adverse correspond au premier modèle de frontière sacrée.

⁵⁵⁴ Samuel Mours, *op. cit.*, 1967, p. 96.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

« Les pasteurs exhortent diligemment les parreins & marreines, de peser & considerer les Promesses qu'ils font en la celebration du baptesme : & les peres & meres pareillement de choisir des parreins & marreines bien instruits en la Religion, & par le moyen desquels il y ait apparence qu'à un besoin les enfans puissent estre bien enseignez⁵⁵⁶. »

Dans le cas qui nous concerne, la situation est d'autant plus intéressante que Madiane révèle que le père de l'enfant a donné son consentement pour qu'il soit baptisé et instruit dans la religion réformée. Celui qui accepte d'être le parrain, donc celui qui est en principe chargé de l'éducation religieuse de l'enfant, posait comme condition la « conversion religieuse » de l'enfant, ce à quoi le père, faisant profession de la religion adverse, acquiesça. En consultant les registres réformés de Castres, nous retrouvons effectivement l'entrée du baptême, et donc l'entrée officielle de l'enfant d'un catholique dans la religion réformée :

« Le mesme jour, premier de mars par ledict sieur Baux, pasteur, a esté baptizé Jean, fils de Pierre Lafage et de Paule de Bouffard, mariées, habitants a Castres, présenté par Noble Jean de Bouffard sieur de Madiane damoiselle Jeanne de Gros des Bordes, femme a noble François de Bouffard, sieur de Lagarrigue⁵⁵⁷. »

À cet égard, nous constatons en fait que Madiane n'a pas complètement traversé la frontière confessionnelle, puisqu'en étant baptisé ainsi, l'enfant entrait officiellement dans la religion réformée et devenait un protestant. Malheureusement, il est impossible de déterminer si l'enfant demeurait avec son père et participait aux obligations catholiques périodiques auxquelles celui-ci devait répondre. Madiane ne fait d'ailleurs aucune allusion à l'abjuration du père, et ne fournit pas d'autres détails concernant son nouveau filleul. Cela étant dit, il est probable que le père ait fait ce choix pour des raisons familiales, voire pragmatiques, sachant l'importance politique et le prestige associé à la famille du sieur de Bouffard-Madiane. Dans ce cas, ce serait le

⁵⁵⁶ « Chapitre XI : Du Baptesme, Article XII », dans *La Discipline des Eglises Reformées de France*, op. cit., p. 74.

⁵⁵⁷ Archives départementales du Tarn, 2E, 065-015-16, fol 106.

père qui a traversé la frontière confessionnelle pour offrir le parrainage de son enfant à Madiane, ce qui créait un rapport interpersonnel révélant une frontière qui se traçait ainsi selon la première forme⁵⁵⁸. Quoi qu'il en soit, le cas est tout à fait intéressant puisque Madiane indique clairement qu'il a accepté de parrainer l'enfant sous ces conditions qui nous apparaissent significatives et d'une importance capitale considérant la grande piété des Français de l'époque.

Un deuxième élément révélateur de la frontière privée chez Madiane est celui des amitiés qu'ils entretenaient avec des personnages catholiques et des hommages qu'il rend à certains d'entre eux. Par exemple, il qualifie Jean de Fossé, l'évêque de Castres, de meilleur prélat de son siècle, témoignant ainsi de toute son estime à l'égard du personnage et par rapport à la façon avec laquelle il a exercé son ministère⁵⁵⁹.

Son livre de raison témoigne aussi pour l'année 1670 de sa grande affection pour l'archidiacre Dupuy, sous-entendant une amitié de longue date remontant à notre période :

« Le 6e février, M. l'archidiacre Dupuy, mon vieil ami, nonobstant ses quatre-vingt-six ans et sa caducité, se traîna chez moy pour m'assurer de la continuation de ses services, à l'occasion de l'anniversaire de ma soixante-quatorzième année qui venoit de commencer au premier de l'an⁵⁶⁰. »

Au cours de l'année précédente, Madiane consignait d'ailleurs une visite chez ledit archidiacre⁵⁶¹. Par rapport à ce personnage en particulier, nous voyons que dans certains cas, la frontière confessionnelle était pratiquement inexistante chez Madiane. Son livre de raison témoigne d'une sincère affection pour un membre de la religion adverse et nous donne l'indication que, parfois, des relations amicales pouvaient se développer malgré les disparités

⁵⁵⁸ Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxvii.

⁵⁵⁹ Jean de Bouffard-Madiane, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan, 1610-1629*, publiés pour la première fois, d'après le manuscrit original, avec notes, variantes, pièces et documents inédits, par Charles Pradel, 1897, p. 19, cité également par Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 307.

⁵⁶⁰ « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, p. 175.

⁵⁶¹ « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », *loc. cit.*, p. 169.

religieuses. Nous serions ainsi tentés d'attribuer à Madiane, dans les cas que ses écrits nous révèlent, la première forme de frontière confessionnelle⁵⁶².

Nous ne pouvons nous permettre d'affirmer que l'entretien de relations amicales interconfessionnelles était chose commune ou régulière, mais nous avons au moins des traces que cela était possible. Il n'y a aucun doute qu'il y en avait quelques-unes, comme autant de rivalités telles que celles entre des magistrats exposées par Stéphane Capot dans le cadre de la Chambre de l'Édit. Puisque l'ensemble du modèle à l'étude correspond au deuxième type de frontière confessionnelle postulée par Luria, on peut supposer que ces amitiés étaient assez rares et que les interactions interpersonnelles se faisaient normalement dans le respect de l'un et l'autre. L'étude de Capot et l'étude prosopographique de Mentzer sur la famille Lacger démontrent en fait une endogamie religieuse prononcée, ce qui nous laisse penser que la frontière confessionnelle, à cet égard, demeurait assez rigide, et ce, autant pour les relations d'amitié que pour le parrainage interconfessionnel⁵⁶³.

Néanmoins, nous avons une trace de fraternisation et de socialisation plus générale dans un document daté du 1er juillet 1638 qui expose que, au grand dam des autorités religieuses, certains Castrais se regroupaient pour jouer à des jeux. C'est ici un exemple parfait de ce que l'historien Robert Sauzet affirme avoir été un « œcuménisme de cabaret »⁵⁶⁴ :

« De plus a esté representé par ledy seigneur evesque estre venu a sa notice qu'au grand scandale du public & desordre de l'eglize certains habitants dudy chapitre vont de nuit par la ville chanter & donner de serenades avec instruments ou autre choses, se treuvant aux balz & danses, chantant la muzique & autres airz dans des maisons particulieres & que d'autres tiennent berlan ouvert dans leurs maisons de trictracz & cartes en diverses tables y recevant toute sorte de personnes de tout religion au grand scandale tant du chapitre que

⁵⁶² Keith P. Luria, *op. cit.*, p. xxvii.

⁵⁶³ Raymond Mentzer, *Blood and Belief*, West Lafayette, Purdue University Press, 1994, 272 pages et Philip Benedict, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 304.

⁵⁶⁴ Robert Sauzet cité par Didier Boisson, *op. cit.*, p. 199.

du public, ce qui meritte correction. C'est pourquoy requiert le chapitre de vouloir presentement nommer & deputed deux des sieurs dignitaires ou chanoines d'iceluy pour assister [...] Aux procedures qu'il commandra faire contre les delinquants conformemant au concile de trente [...]»⁵⁶⁵

Que dire de plus hormis le fait que ce document nous prouve que, tout comme Madiane, les réformés et les catholiques traversaient parfois la frontière confessionnelle dans la sphère privée pour socialiser avec un ou plusieurs membres de la religion contraire. Il s'avère que Castres ne constitue pas une exception et que les historiens qui se sont penchés sur la coexistence religieuse ont également relevé des cas semblables.

En fait, la source parle des danses qui représentaient, si l'on se fie aux données compilées par Mentzer pour le Bas-Languedoc, l'offense la plus commune à la Discipline ecclésiastique des Églises réformées⁵⁶⁶. Il n'y a malheureusement pas de données précises pour le Haut-Languedoc, mais, en plus de la source qui atteste que la chose représentait effectivement un problème, l'historien Camille Rabaud affirme que le consistoire s'occupait régulièrement de ce problème⁵⁶⁷. Si nous mettons ces données en parallèle avec les affirmations de Mentzer dans son ouvrage sur les Lacger, on voit bien que cette « offense » religieuse était commune et qu'elle n'était rabrouée que très légèrement par le consistoire, dû sans doute à sa fréquence trop élevée.

En fin de compte, force est de constater que la frontière confessionnelle pouvait se décliner sous plusieurs formes, et ce, en fonction des événements et du contexte général qui est marqué par une domination progressive du catholicisme. L'analyse d'événements et d'éléments en particulier nous a permis d'esquisser cette frontière.

⁵⁶⁵ Archives départementales du Tarn, G 265, fol. 511 à 512.

⁵⁶⁶ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 173 et Raymond Mentzer, *op. cit.*, p. 168, qui traite de Jacques de Lacger qui a été admonesté à plusieurs reprises pour avoir dansé.

⁵⁶⁷ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 290.

Il semble en effet que les atteintes à l'exercice du culte réformé (atteintes aux lieux de culte) et à la liberté de conscience ont été les questions les plus problématiques qui nous ont permis de tracer une frontière confessionnelle marquée et prononcée⁵⁶⁸. Le cas de la procession du Saint-Sacrement expose que les réformés tenaient véritablement à cette liberté et qu'ils avaient les moyens pour la faire respecter. Aussi, nous avons observé une réappropriation marquée du paysage urbain par les catholiques, grâce à une double stratégie, traçant une frontière géographique urbaine plus nette, ce qui s'est effectué dans le contexte de la mise en application de la Réforme catholique. D'une part, les ordres catholiques ont consolidé leurs avoirs et se sont renforcés grâce aux nombreuses procédures judiciaires et aux procès communs et d'autre part, ils ont tenté de limiter l'emprise géographique des protestants, comme l'expose leur offense par rapport au temple de Villegoudou.

Inversement, nous avons vu également que la frontière pouvait être très poreuse, notamment dans le cas des cérémonies funéraires, de la prise de possession du couvent des Capucins et, dans une certaine mesure, dans la sphère privée pour certains individus, à tout le moins pour Madiane, le seul qui nous ait laissé des mémoires. Ces indices nous permettent d'évaluer toute la complexité de la situation pour ces Français de l'Ancien Régime qui devaient apprendre à vivre avec l'adversaire religieux d'autrefois. Cette démarcation religieuse ne semble pas avoir été toujours prédominante. En plus de travailler ensemble sur une base quotidienne pour assurer le bon fonctionnement des institutions ainsi que le caractère pacifique de la vie communautaire, les Castrais ont dans certaines situations spécifiques traversé la frontière confessionnelle pour entretenir des rapports tout à fait civilisés et communautaires.

⁵⁶⁸ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 219.

Comme ce fut le cas pour les environnements interconfessionnels, ces frontières confessionnelles qui changeaient avec le temps et selon les types d'interactions en sont venues à constituer une communauté originale. Castres a été une communauté biconfessionnelle qui s'est accommodée, tout au long de notre période, avec ces frontières qui nous semblent tantôt rigides, tantôt poreuses, ce qui correspond majoritairement à ce que Luria postule comme étant la deuxième forme de frontière religieuse. Castres était donc une communauté qui se définissait par ces diverses frontières qui modulaient les rapports interconfessionnels, qui définissaient eux-mêmes à leur tour une communauté tout à fait originale dans cette France du début du XVII^e siècle.

Conclusion

Au terme de cette étude sur la teneur de la coexistence religieuse dans la ville biconfessionnelle de Castres, il convient de considérer les subtilités et les complexités que nous avons relevées par la consultation de ce vaste corpus de sources. La thèse expose toute la complexité que revêtait une société composée des membres des deux religions sous le régime de tolérance légal instauré par l'édit de Nantes. Il est effectivement ardu de schématiser une telle société qui cherchait à maintenir la paix publique, qui passait par l'équilibre confessionnel afin que les membres des deux communautés religieuses aient la possibilité de s'épanouir, et ce, dans l'ensemble des sphères de la vie quotidienne.

Au lendemain de la paix d'Alès, la consultation des édits royaux a démontré que les conditions d'existence des réformés ont été modifiées tandis que le régime dépouillait la communauté de ses privilèges politiques. Retenant les dispositions religieuses et civiles de l'édit de Nantes, l'édit de Nîmes a permis, en autorisant le retour des populations catholiques dans les anciens bastions du protestantisme, la constitution de diverses communautés biconfessionnelles comme Castres. Les réformés conservaient leur liberté de culte, leurs privilèges économiques, leurs droits civils et l'accès à une justice dite équitable symbolisée par le rétablissement des Chambres de l'Édit. Ces édits, déclarations et arrêts royaux adoptés au long de cette période caractérisée par la dynamique de clémence et de resserrement, ont composé la pierre angulaire de ce climat de coexistence religieuse qui allait justement permettre l'organisation de communautés urbaines composées de membres des deux dénominations religieuses. En fait, la situation locale évoluait nécessairement au gré des événements et des décisions qui touchaient l'ensemble du

royaume. À cet égard, la Guerre de Trente Ans et la Fronde ont été des occasions au cours desquelles les réformés se sont engagés activement pour soutenir le régime et lui exprimer toute leur fidélité. Cette mobilisation a eu pour effet de stabiliser la majorité des conditions d'existence et de coexistence religieuse, en plus de susciter la clémence du régime, ce qui transparait clairement dans les déclarations royales de 1643 et de 1652, sans que cela signifie pour autant que la vie des réformés était exempte de toute tension ou de vexation. Le contexte national a permis à la communauté protestante d'évoluer paisiblement, et ce, jusqu'au début du règne personnel de Louis XIV. Cette stabilité relative nous a offert la possibilité de jeter un regard sur une communauté en particulier.

À Castres, cette situation s'est traduite par la mise en place de mécanismes qui ont mené à l'établissement et au maintien de la paix publique et d'un *modus vivendi* fonctionnel et paisible. Ces mécanismes se sont notamment concrétisés dans les quatre environnements interconfessionnels que nous avons analysés : la Chambre de l'Édit, le consulat urbain, le collège et l'Académie. L'analyse de ces cadres a permis de saisir la nature variée des interactions qu'entretenaient les deux communautés confessionnelles, que ce soit les relations professionnelles des magistrats dans le cadre de l'activité de la Chambre, les relations politiques issues du consulat urbain, les interactions éducationnelles ayant eu cours au sein du collège ou les interactions intellectuelles à l'Académie. Chaque environnement avait son caractère propre qui permettait aux membres des deux communautés de se fréquenter, d'entretenir des rapports fonctionnels et généralement pacifiques, ce qui a eu pour résultat concret l'édification d'une coexistence religieuse équilibrée.

L'analyse de ces environnements a clairement démontré que la communauté biconfessionnelle de Castres correspondait au deuxième type de frontière confessionnelle telle qu'établie par l'historien Keith Luria. Il s'agit d'une coexistence tendue caractérisée par deux communautés confessionnelles distinctes et bien définies. En vertu de ce type, la démarcation a été négociée par la communauté elle-même ou par les autorités royales et, à l'échelle locale, était continuellement entretenue. La Chambre de l'Édit, le premier environnement, a été un compromis justement imposé par la royauté au sein duquel oeuvraient les membres des deux communautés à parts égales. À l'intérieur de ce cadre, les Castrais traversaient la frontière confessionnelle pour entretenir des interactions que nous avons qualifiées de professionnelles. Ces relations interpersonnelles n'étaient pas dépourvues de tension, mais elles sont demeurées fonctionnelles pour l'ensemble de la période étudiée.

Pour maintenir la productivité des institutions, la logique voulait que les réformés et les catholiques aient le même pouvoir politique, ce qui se justifie d'ailleurs par un équilibre démographique qui s'est installé vers le milieu de la période étudiée. Ainsi, le consulat urbain a été lui aussi mi-parti et il fonctionnait donc selon le même principe que la Chambre. La thèse a démontré que le deuxième type de frontière confessionnelle correspondait également à cette institution. La mi-partition ayant été imposée par le régime, les Castrais ont obtempéré et ont oeuvré au sein de l'organe politique de façon continue et productive. Pour l'ensemble de la période, ils franchissaient la frontière confessionnelle pour entretenir des interactions que nous avons qualifiées de civiques, tout en maintenant leur distinction communautaire, selon le critère religieux.

Le collège a, comme le consulat et la Chambre, lui aussi été régi par le principe de mi-partition. Ce principe s'est décliné à deux échelles, soit pour les régents d'une part et pour les élèves d'autres part. La distinction communautaire était ainsi maintenue sur toute la ligne. Malgré quelques difficultés, il a été révélé que le collège a effectivement fonctionné lui aussi pour l'ensemble de la période, ce qui s'explique notamment par l'application du curriculum élagué de ces éléments religieux. En fait, les Castrais pouvaient traverser la frontière confessionnelle en entretenant des interactions dites éducationnelles puisque les régents évitaient de traiter de la chose religieuse, évitant par le fait même de susciter la controverse. Les sources ont exposé toutefois une limite importante dans le sens où il est impossible de pénétrer dans les salles de classe pour en saisir l'atmosphère. Il est clair que, les deux communautés religieuses étant séparées et distinguées, les tensions n'étaient sans doute pas absentes. Cela étant dit, l'institution a été maintenue et elle a fonctionné durablement, ce qui témoigne de la capacité chez les Castrais de traverser la frontière confessionnelle toujours établie selon le deuxième type.

L'Académie présente un cas type différent dans la mesure où elle a été un environnement interconfessionnel élaboré et édifié par l'élite castraise elle-même. Le caractère biconfessionnel de l'institution s'est installé après sa fondation à l'occasion de l'élection de deux membres catholiques. Dans ce cas, la différenciation religieuse ne semble pas avoir été très pertinente, ni maintenue sciemment par les membres. Il s'agissait en fait d'un cercle de lettrés qui avait une volonté marquée de s'enrichir intellectuellement, et ce, parmi un vaste éventail de matières. Les procès verbaux de l'Académie ont bien exprimé l'égalité des membres et toute la diversité des sujets abordés. Dans ce cas-ci, les Castrais traversaient la frontière confessionnelle pour entretenir des rapports intellectuels. Si les procès verbaux ne permettent pas à l'historien de

connaître le détail des discussions, ils expriment un certain ordre et une productivité indéniable. Le modèle tend à révéler non pas le deuxième type de frontière confessionnelle, mais le premier type, alors que la chose religieuse semble avoir été subordonnée à cette volonté d'enrichissement intellectuel et culturel des membres. Même s'ils n'étaient pas présents en nombre équilibré, les membres des deux dénominations religieuses se prêtaient au jeu et ils entretenaient clairement des rapports pacifiques qui en sont venus à édifier cette communauté biconfessionnelle, certes restreinte en nombre, d'académiciens castrais.

La dynamique de clémence et de resserrement du régime royal a eu un impact sur certains environnements, dont la Chambre de l'Édit et le consulat urbain. En fait, les réformés ont dû subir diverses vexations qui n'ont pas entraîné le blocage ou l'écroulement des institutions. Par exemple, les magistrats de la Chambre ont subi la perte du privilège associée au port de vêtements distinct et les conseillers catholiques en sont venus à obtenir la préséance sur leurs homologues réformés. Au consulat urbain, les réformés ont été exclus de la charge de premier consul, mais les Castrais ont démontré une volonté d'accommodation particulièrement sentie puisqu'ils continuèrent malgré tout à entretenir ces diverses interactions et à traverser la frontière confessionnelle.

L'analyse du cas de la procession du Saint-Sacrement a bien démontré la continuité de certaines tensions religieuses qui posaient un défi de tailles à ces environnements, notamment à ce qui a trait à la liberté de conscience. Les enjeux associés à la procession ont démontré que les protestants tenaient à leurs privilèges religieux et à leur liberté de culte. Il se dessinait clairement une frontière confessionnelle rigide, conforme au deuxième type, lorsqu'il était question de ces éléments fondamentaux garantis, en principe, par les édits de pacification. Après maintes

péripéties et négociations, les réformés ont réussi à conserver leur privilège et ils ont ainsi maintenu cette frontière confessionnelle bien définie. Or, lorsque les protestants demeuraient libres de toutes obligations envers la procession, il s'avère que la frontière n'était pas autant définie alors que des documents révèlent au passage la participation des réformés à la cérémonie. Autrement, la frontière demeurait généralement rigide en ce qui a trait aux manifestations publiques d'envergure du culte catholique.

La gestion de la vie urbaine a également posé un défi aux environnements interconfessionnels. Ils ont dû négocier avec l'organisation des fêtes catholiques et, surtout, les jours chômés que celles-ci entraînaient. Tout au long de la période, les diverses autorités ont tenté de faire respecter les congés qui étaient associés à ces jours de fête, sans grand succès. En fait, la thèse a démontré qu'il se traçait une frontière confessionnelle rigide puisque les réformés tenaient à maintenir leurs privilèges commerciaux et économiques. Cette frontière est conforme au deuxième type dans la mesure où les réformés ont oeuvré pour maintenir la distinction et la séparation entre les deux groupes, ce qui leur procurait évidemment un avantage commercial substantiel. À cet égard, il y avait un décalage au sein de la communauté castraise qui se dessinait en fonction de l'allégeance religieuse. Or, la thèse a démontré que les fêtes catholiques n'étaient pas seulement créatrices d'une frontière confessionnelle rigide, puisque les sources ont révélé des échanges commerciaux interconfessionnels à l'occasion de la Fête Dieu notamment. Cette frontière nous apparaît d'ailleurs très poreuse au cours des fêtes civiques, qui ne revêtaient donc pas nécessairement un caractère foncièrement religieux, comme en a témoigné l'exemple du feu de joie organisé pour célébrer la naissance de Philippe d'Orléans.

Les environnements interconfessionnels ont également dû composer avec la gestion des lieux d'occupation des ordres religieux, des bâtiments dédiés à la célébration du culte et des espaces urbains religieusement chargés pour les catholiques. En ce qui concerne cette occupation de l'espace urbain, il y eut un recul de la frontière dû à une stratégie défensive, menant à une réappropriation immobilière qui a fait que l'équilibre au sein de l'espace urbain a penché graduellement en faveur des catholiques. Le recul s'explique aussi par une deuxième stratégie, celle-ci offensive, dans le sens où elle a entraîné par exemple la perte du temple protestant à Villegoudou. Au terme de notre période, nous observons en fait une nette domination du catholicisme dans l'occupation de l'espace géographique, ce qui indique un clair recul de la frontière pour les réformés. Cette frontière s'est rigidifiée par la fondation de nouveaux ordres, dont celui des Capucins. À cet égard, le cas de Castres correspond à la deuxième forme de frontière, avec un glissement vers le troisième type, c'est-à-dire celui des frontières rigides et des démarcations prononcées, au terme de la période.

Le recul et la rigidification des frontières confessionnelles s'expliquent notamment par la dynamique de clémence et de resserrement dans la mesure où l'étouffement allait en augmentant tout au long de la période. L'exemple des cérémonies funèbres a clairement exposé cet impact. À la base, les enterrements étaient le lieu de fréquentations interconfessionnelles tout à fait exceptionnelles, révélant d'abord le premier type de frontière confessionnelle, c'est-à-dire la forme la plus poreuse. Au terme de notre période, les cérémonies se faisaient rares et elles devaient se tenir durant les périodes de la journée qui ne permettait pas nécessairement l'organisation de cérémonies importantes réunissant l'ensemble de la communauté urbaine.

En exposant les diverses frontières que les sources recueillies permettent d'établir, l'étude démontre comment celles-ci ont été mobiles et changeantes selon les cas et les enjeux ponctuels. L'analyse révèle en fait que Castres correspondait, de façon générale, au deuxième type de frontière tel qu'établi par la théorie de Keith Luria. Il s'agissait d'une communauté urbaine caractérisée par une coexistence tendue, mais fonctionnelle grâce à des cadres imposés par les autorités, ce qui mena alors à l'établissement de compromis à l'échelle locale. L'étude expose ainsi tout le caractère essentiel des environnements interconfessionnels examinés, et des interactions qu'ils entraînaient, pour le maintien de l'équilibre et de la coexistence au cours de la période. Ils ont modelé et façonné la vie de la communauté, permettant de conserver un équilibre certes fragile, mais durable et fonctionnel. Sans ces mécanismes, il est probable que la coexistence n'ait pas été si pacifique, à l'image d'autres communautés françaises aux prises avec des conflits récurrents. À Castres, ces environnements ont permis de maintenir la paix publique, avec en filigrane une tension latente, somme toute équilibrée, bien perceptible grâce à l'analyse des frontières établies à la fois par les habitants et par les environnements.

L'analyse du cas de Madiane a démontré que les frontières confessionnelles ne se traçaient pas exclusivement au niveau communautaire, mais aussi au niveau individuel, ce que nous a permis de saisir la riche source que constituent ses mémoires et son livre de raison. Ils nous ont révélé que, sous certaines conditions, des familles étaient prêtes à franchir la frontière confessionnelle pour offrir leur enfant au baptême de la religion adverse, ce qui entraînait le parrainage par un membre de cette même religion. Le cas a aussi illustré que la constitution de relations amicales interconfessionnelles était effectivement possible et que, dans le cas de Madiane, celles-ci pouvaient être senties, sincères et durables.

Il convient de préciser enfin que l'étude a porté sur une communauté en particulier et que les limites qui y sont associées vont de soi. Cependant, l'analyse a démontré toute l'originalité de celle-ci, que ce soit par la présence de la Chambre de l'Édit, par son tissu social particulier ou par sa situation géographique qui la place près de la ville ultracatholique de Toulouse. Son originalité provient également des environnements interconfessionnels que les Castrais ont mis en place, en se basant sur les directives de l'État exprimées dans les différents édits et les divers arrêts. Ils ont modelé ces environnements au sein desquels ils oeuvraient pour maintenir un *modus vivendi* fonctionnel et généralement paisible, pour en venir à former une société biconfessionnelle originale dans cette première moitié du XVII^e siècle. Enfin, cette originalité provient surtout des diverses frontières confessionnelles que les Castrais ont tracées. Si la communauté correspond en grande partie au deuxième type présenté par Luria, l'étude a démontré que ces frontières pouvaient se présenter sous diverses formes selon les enjeux. La vie communautaire que les Castrais avaient décidé d'établir et de maintenir se caractérisait ainsi par de multiples frontières qui, une fois établies, pouvaient se déplacer et se densifier. Comme les études tendent à le démontrer, chaque localité érigeait ses propres frontières en fonction des compromis que les deux communautés religieuses étaient prêtes à se concéder mutuellement. En ce sens, chaque cas révèle une originalité et donc une identité communautaire que l'on doit connaître afin de saisir toute la complexité du paysage religieux français de l'Ancien Régime. L'étude permet ainsi de fixer une autre pièce de ce vaste éventail de possibilités que la jeune historiographie de la coexistence religieuse commence à reconstituer.

En vertu de cette originalité et de la diversité des communautés, il serait intéressant de se questionner plus précisément sur les modes d'expression publique de ces villes

biconfessionnelles. Comment les cérémonies publiques ont-elles influé sur le climat de tolérance et sur les relations sociales entre les membres des deux dénominations religieuses? Comme le démontre l'analyse des processions et des fêtes, l'occupation de l'espace urbain, qu'elle fût physique ou spirituelle, semble avoir été un enjeu continu pour les communautés religieuses qui cherchaient à exprimer leur identité et consolider leur place dans cette société française du XVII^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Archives :

Archives nationales de France, E 1703, « Conseil du roi, Arrêts en commandement ».

Archives nationales de France, E 1706, « Conseil du roi, Arrêts en commandement ».

Archives nationales de France, TT 239, « Affaires et biens protestants - Castres 1615-1685 ».

Archives départementales de la Haute-Garonne, 3 B 1, « Chambre de l'Édit de Castres ».

Archives départementales de la Haute-Garonne, 3 B 491, « Chambre de l'Édit de Castres, Arrêts généraux ».

Archives départementales de la Haute-Garonne, 3 B 180, « Chambre de l'Édit de Castres, Arrêts civils ».

Archives départementales de la Haute-Garonne, MS. 148, « Journal de Malenfant ». 2 volumes.

Archives départementales du Tarn, 2E, 065-015-16, « État civil ».

Archives départementales du Tarn, G265, « Clergé séculier, Chapitre cathédral de Castre (1304-1790).

Archives départementales du Tarn, H204, « Clergé régulier, Chartreux de Castres (1247-1790) ».

Archives départementales du Tarn, H239, « Clergé régulier, Chartreux de Castres (1247-1790) ».

Archives départementales du Tarn, H457, « Clergé régulier, Jacobins de Castres (1255-1787) ».

Archives départementales du Tarn, H458, « Clergé régulier, Jacobins de Castres (1255-1787) ».

Archives départementales du Tarn, H533, « Clergé régulier, Trinitaires de Castres (1356-1789) ».

Archives départementales du Tarn, H553, « Clergé régulier, Trinitaires de Castres (1356-1789) ».

Archives départementales du Tarn, 20 J 11, « Archives privées, Papiers du chanoine Louis de Lacger, érudit ».

Archives départementales du Tarn, 32J123, « Archives privées, Fonds de Combettes-Labourelie ».

Archives municipales de Castres, BB 17, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1631 ».

Archives municipales de Castres, BB 18, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1636-1637 ».

Archives municipales de Castres, BB 19, « Registre des délibérations de la maison consulaire - 1639-1645 ».

Archives municipales de Castres, II 9, « Procès-verbaux de l'Académie - 1648-1670 ».

Sources imprimées :

Note : La plupart des édits royaux et des arrêts se trouvaient dans une compilation conservée à la Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français. Leur provenance est indiquée dans les notices entre crochets.

AYMON, Jean. *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*. La Haye, Chez Charles Delo, deux volumes, 1710.

BENOIST, Elie. *Histoire de l'édit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant & après la publication, à l'occasion de la diversité des Religions : Et principalement, les Contraventions, Inexecutions, Chicanes, Artifices, Violences, & autres Injustices, que les Réformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à l'Édit de Révocation en octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à present*. Delft, Adrien Beman, 1693-1695. 5 volumes.

BOREL, Pierre. *Les antiquitez de Castres*, édité et publié par Charles PRADEL, Paris, Académie des bibliophiles. 1868. Deux livres.

BOUFFARD-MADIANE, Jean de. *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan, 1610-1629*, publiés pour la première fois, d'après le manuscrit original, avec notes, variantes, pièces et documents inédits, par Charles PRADEL. 1897.

FONTIGNY, Varet de. *Catéchisme du Concile de Trente*. Paris, Chez Guillaume Desprez. 1678. 698 pages.

GACHES, Jacques. *Mémoires sur les guerres de religion à Castres et dans le Languedoc (1555-1610) et Suite des mémoires (1610-1620)*. Édité et annoté par Charles PRADEL. Genève, Slatkine Reprints, 1970 (1879). 538 pages.

GRILLON, Pierre (ed.). *Les Papiers de Richelieu*. Paris, Éditions A. Pedone, 1975-1985. 6 volumes.

LOUIS XIV. *Mémoires*. Édition établie et annotée par Jean LONGNON. Paris, Le Club du Libraire, 1960. 272 pages.

LUBLINSKAJA, A. *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier (1633-1649)*. Moscou, 1966. 408 pages.

MOUSNIER, Roland. *Lettres et mémoires adressées au chancelier Séguier (1633-1649)*. Paris, Presses universitaires de France, 1964. 2 volumes.

PRADEL, Charles. « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, Volume LVI, no. janvier-février, 1907. Pp. 17-53

« ARREST DU CONSEIL d'Etat du Roy, portant renvoy aux Chambres de l'Edict, de toutes les Instances civiles & criminelles de ses sujets de la Religion pretenduë Reformée, Du 30 janvier 1645 », dans [ARRESTS DU CONSEIL D'ESTAT DU ROY].

« ARREST DU CONSEIL D'ESTAT du Roy, par lequel les Ministres de la Religion pretenduë Reformée, sont dechargez de toutes taxes qui ont esté ou pourroient estre faites sur eux pour l'acquisition des rentes ordonnées estre distribuées aux Riches & Aisez, & pour la descharge de l'Arriereban. Du deuxieme septembre 1645 », dans [ARRESTS DU CONSEIL D'ESTAT DU ROY].

« ARREST DU CONSEIL d'Etat du Roy, portant que ses Sujets de la Religion ne seront point troublez en l'exercice de leurdite Religion; possession de leurs Temples & concessions à eux accordées. Du 23 Decembre 1649 », dans [ARRESTS DU CONSEIL D'ESTAT DU ROY].

« Arrêt du Parlement de Toulouse pour le retour du Prince de Condé & l'éloignement des familiers du Cardinal Mazarin », dans Claude Devic et Joseph Vaissète (ed.), *Histoire générale du Languedoc*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889, vol. 14, p. 390.

« Arrêt du Parlement de Toulouse en faveur du prince de Condé, du 15 février 1652 », dans Claude Devic et Joseph Vaissète (ed.), *Histoire générale du Languedoc*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889, vol. 14, p. 451.

« Déclaration du roy en faveur de ses Sujets de la Religion pretenduë Reformée. Confirmation des Édicts de Pacification, Declarations, Reglemens et articles à eux cy-devant accordez. Donnée à Paris le 8 juillet 1643. Paris, A. Estiene. 1644. » dans [Édits du roi, 1598 à 1652].

« DECLARATION DU ROY, PORTANT CONFIRMATION des Privileges accordez aux Sujets de sa Majesté, faisant Profession de la Religion pretenduë Reformée. Donnée à Saint Germain en Laye le 21 May 1652 ». Paris, Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme français.

« *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner, tant au Duc de Rohan & Sieur de Soubize, qu'à tous les autres sujets rebelles des villes, plat-païs, Chasteaux & Places des Provinces du haut & bas Languedoc, Sevennes, Geuaudan, Guienne, Foix & autres : Avec les Articles.* Donnée à Nismes au mois de juillet 1629. Paris, A. Estiene. 1644. » dans [Édits du roi, 1598 à 1652].

« *Édit du roi, portant révocation de l'édit de Nantes ; et défenses de faire aucun exercice public de la R[eligion] P[rétendue] Ré[formée] dans son royaume* », Archives nationales de France, AE II 887.

La Discipline des Eglises Reformées de France OU l'ordre par lequel elles sont conduites & gouvernées. Avec un recueil des Observations & Questions sur la plus part des articles d'icelle, tiré des Actes des Synodes Nationaux. 1653.

L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598), sous la direction de Bernard Barbiche, Paris, École nationale des Chartes [En ligne] [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>] (26 mai 2011)

Le Saint Concile de Trente oecuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes, traduit par M. L'Abbé Chanut, Troisième édition, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1586. [En Ligne] [<http://lesbonstextes.ifastnet.com/trentetabledeschapters.htm>] (23 mai 2011)

« LES DECLARATIONS FAITES PAR LES CONSULS & habitans des villes de Castres, Montauban, Briatoste, Pamiez, Puylaurens, la Bastide S. Amand, & autres villes des Comtez d'Albigeois, de Laurageais, & de Foix, sur leurs resolutions de demeurer en une ferme obeysance au service du Roy. Paris, Estienne Richer, dans [Édits du roi, 1598 à 1652].

LE TRIOMPHE DE JESUS AU TRES-SAINCT SACREMENT DE L'AUTEL ET L'HISTOIRE MIRACULEUSE de l'institution de sa Feste. Paris, Rene Mazvel. 1648.

Plan de la ville de Castres levé par Samuel Picard en 1674, reproduit dans ESTADIEU, Mathieu.

« Très-humbles remonstrances du Parlement de Toulouse faites au Roy contre le retour du Cardinal Mazarin ; & pour la surséance de la déclaration de Sa Majesté contre Monsieur le Prince », dans Claude Devic et Joseph Vaissète (ed.), *Histoire générale du Languedoc*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889, vol. 14, p. 454.

Études :

ARTIGAUT, René. *Les protestants de Castres et l'Édit de Nantes (1598-1685)*. Castres, 1985. 51 pages.

BÉLY, Lucien (ed.). *Dictionnaire de l'Ancien régime*. Paris, Presses universitaires de France, 2010. 1384 pages.

BÉLY, Lucien. *La France au XVII^e siècle : puissance de l'état, contrôle de la société*. Paris, Presses universitaires de France, 2009. 846 pages.

BÉLY, Lucien. *La France moderne 1478-1789*. Paris, Presses universitaires de France, 2003 [1994]. 686 pages.

BENEDICT, Philip. *The Huguenot Population of France, 1600-1685 : the demographic fate and customs of a religious minority*. Philadelphie, American Philosophical Society, 1991, 164 pages.

BENEDICT, Philip. *Cities and Social Change in Early Modern France*. London, Unwin Hyman, 1989, 251 pages.

BEZZINA, Edwin. *After the Wars of Religion : Protestant-catholic Accommodation in the French Town of Loudun*. Toronto, Université de Toronto (Thèse de doctorat), 2004. 486 pages.

BLUCHE, François. *Louis XIV*. Paris, Fayard, 1986. 1031 pages.

BOGDAN, Henry. *La guerre de Trente Ans*, Paris, Perrin, 2006. 309 pages.

BOISSON, Didier et Hugues Daussy. *Les protestants dans la France moderne*. Paris, Éditions Bélin Sup, 2006. 351 pages.

BOISSON, Didier et Yves KRUMENACKER. *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve : études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*. Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2009. 261 pages.

BOSC, Henri. *Histoire du grand temple de Castres*. 1945. 18 pages.

BOUYSSOU, Jean-François. « Aspect de la société protestante à Castres au début du XVII^e siècle ». *Revue du Tarn*, No. 62, juin 1971, p. 153-170.

CABANEL, Patrick et Michel CASSAN. *Les Catholiques français du XVI^e au XX^e siècle*. Paris, Nathan, 1997. 127 pages.

CABANTOUS, Alain. *Entre fêtes et clochers : profane et sacré dans l'Europe moderne XVII^e-XVIII^e siècle*. Paris, Fayard, 2002. 348 pages.

CAMBON DE LAVALETTE, Jules. *La Chambre de l'Édit de Languedoc*. Paris, 1872.

CAPOT, Stéphane. *Justice et religion en Languedoc au temps de l'Édit de Nantes : la Chambre de l'Édit de Castres (1579-1679)*. Paris, École nationale des Chartes, 1998. 427 pages.

CASSAN, Michel. *Le temps des guerres de religion : le cas du Limousin (vers 1530 - vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, 463 pages.

CAZALS, Rémy. *Histoire de Castres, Mazamet, La Montagne*. Toulouse, Éditions Privat, 1992. 320 pages.

CHRISTIN, Olivier. *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*. Paris, Seuil, 1997. 327 pages.

COMBES, Anacharsis. *Particularités historiques sur la chambre de l'édit de Castres en Languedoc*. Castres, Imprimerie de V. Grillon, A. Terrisse et Fabre, 1867.

DAIREAUX, Luc. *Réduire les huguenots : protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*. Paris, Honoré Champion Éditeur, 2010. 1120 pages.

DELUMEAU, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, Presses universitaires de France, 1992 [1971], 374 pages.

DEREGNAUCOURT, Gilles et Didier POTON. *La vie religieuse en France aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris, Orphys, 1994, 309 pages.

DEVIC, Claude et Joseph VAISSETE (ed.). *Histoire générale de Languedoc*. Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889. 16 volumes.

DOMPNIER, Bernard. *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*. Paris, Le Centurion, 1985. 277 pages.

ESTADIEU, Mathieu. *Annales du pays castrais*. Marseille, Laffitte Reprints, [1893] 1977.

GACHON, Paul Jean Louis. *Les États de Languedoc et l'Édit de Béziers*. Paris, Hachette, 1887. 297 pages.

GARRISSON, Janine. *L'Édit de Nantes et sa révocation : histoire d'une intolérance*. Paris, Éditions du Seuil, 1985. 209 pages.

GORDON, Bruce et Peter MARSHALL. *The Place of the Dead : Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 324 pages.

GRANDJEAN, Michel (ed.). *Coexister dans l'intolérance*. Genève, Labor et Fides, 1998, 544 pages.

HANLON, Gregory. *Confession and Community in Seventeenth-Century France : Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993. 312 pages.

HOLVORSON, Michael J et Karen E SPIERLING (ed.). *Defining Community in Early Modern Europe*. Aldershot, Ashgate, 2008. 364 pages.

HUE, Yvan. *Le Collège de Castres : quatre siècles d'efforts*. Fiac, Éditions Midi France, 1981. 342 pages.

KAISER, Wolfgang (ed.). *L'Europe en conflit : les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008. 447 pages.

LABROUSSE, Elisabeth. *La révocation de l'Édit de Nantes : une foi, une loi, un roi?* Paris, Éditions Payot, 1990. 221 pages.

LEBRUN, François. *L'Europe et le monde : XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, Armand Colin, 2007. 352 pages.

LE FUR, Erwan. *Le couvent des trinitaires de Castres, XVII^e-XVIII^e siècle*. Mémoire de maîtrise, Paris I Panthéon-Sorbonne, 1996-1997.

LEONARD, Émile. *Le protestant français*. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 316 pages.

LEONARD, Émile. *Histoire générale du protestantisme*. Paris, Presses universitaires de France, 1961. 3 volumes.

LURIA, Keith P. *Sacred Boundaries*. Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2005. 357 pages.

MENTZER, Raymond. *Blood and Belief*, West Lafayette, Purdue University Press, 1994, 272 pages.

MIRONNEAU, Paul et Isabelle PÉBAY-CLOTTE (ed.). *Paix des armes, paix des âmes*. Actes du colloque international tenu au Musée national du château de Pau et à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour les 8, 9, 10 et 11 octobre 1998. Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 2000. 502 pages.

MOURS, Samuel. *Le protestantisme en France*. Paris, Librairie protestante, 1959. Volume 2, 236 pages.

MOURS, Samuel. *Le protestantisme en Vivarais et en Velay*. Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2001 [1949]. 549 pages.

MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005. 320 pages.

NELLI, René. *Histoire du Languedoc*. Paris, Hachette, 1974. 351 pages.

NIQUE, Christian (ed.). *Précis d'histoire du Languedoc-Roussillon*, Montpellier, CRDP de l'académie de Montpellier, 2007. 220 pages.

ORCIBAL, Jean. *Louis XIV et les protestants : la cabale des accommodateurs de religion, La Caisse des Conversions. La Révocation de l'Édit de Nantes*. Paris, J. Vrin, 1951. 192 pages

PETITFILS, Jean-Christian. *Louis XIII*. Paris, Perrin, 2008. 968 pages.

POUX, Augustin. *Histoire du collège de Castres : des origines à 1840*. Paris, Fischbacher, 1902. 350 pages.

RABAUD, Camille. *Histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauragais*. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1873.

REINBURG, Virginia. *Popular prayers in late medieval and reformation France*. Princeton University, Thèse de Doctorat, 1985. 443 pages.

SAUZET, Robert. *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*. Paris, Perrin, 2007. 300 pages.

SAUZET, Robert. *Contre-Réforme et Réforme Catholique en Bas-Languedoc : Le diocèse de Nîmes au XVII^e siècle*. Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1979. 528 pages.

SOURIAC, Jean-Pierre et René. *Les affrontements religieux en Europe : Du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e siècle*. Paris, Éditions Belin, 2008. 447 pages.

VIGNAL SOULEYREAU, Marie-Catherine (Ed.). *La correspondance du cardinal de Richelieu. Au faite du pouvoir : l'année 1632*. Paris, L'Harmattant, 2007. 550 pages

Articles :

CAPOT, Stéphane. « Les magistrats de la chambre de l'Édit de Castres (1579-1679) ». *Annales du Midi*, vol. 108 (1996), p. 63-88.

CATALO, Jean et al. « Le couvent médiéval de Castres (TARN) ». *Bulletin de l'année académique*, 2001-2002. P. 117-154.

CHABBERT, Pierre. « L'Académie de Castres ». *Revue du Tarn*, No. 62, juin 1971, p. 177-192.

GRANAT, O. « Une académie de province au XVII^e siècle ». *Revue des Universités du Midi*, Vol. 20, no 4, 1898. P. 181-195.

HANLON, Gregory. « Un tableau en demi-teintes : l'équilibre confessionnel en Aquitaine au lendemain de l'édit de Nantes ». *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 160, no 2 (2002), p. 629-640.

MENTZER, Raymond. « The formation of the Chambre de l'Édit of Languedoc ». *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*, vol. 8 (1980), p. 47-56.

MENTZER, Raymond. « Ecclesiastical Discipline and Communal Reorganization among the Protestants of Southern France », dans *European History Quarterly*, vol. 21 (1991), p. 163-183.

SOLÉ, Jacques. « Le gouvernement royal et les protestants de Languedoc à la veille de la Fronde (1633-1648) ». *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*. Paris, vol. 114, janvier-février-mars 1968, p. 5-33.