

L'expression de l'ordre urbain sous le régime de l'édit de Nantes (1598-1685) : les cérémonies
publiques à Toulouse, Montauban et Castres

Par

Danny Bertrand

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

Université d'Ottawa

© Danny Bertrand, Ottawa, Canada, 2018

RÉSUMÉ

L'expression de l'ordre urbain sous le régime de l'édit de Nantes (1598-1685) : les cérémonies publiques à Toulouse, Montauban et Castres

AUTEUR : Danny Bertrand
ANNÉE : 2017

SUPERVISEUR : Sylvie Perrier

Promulgué par Henri IV en avril 1598, l'édit de Nantes mit fin aux guerres de religion et propulsa la France dans une situation inédite en Europe à l'époque, soit celle d'une coexistence religieuse légale entre catholiques et protestants. S'inscrivant dans cette période, l'analyse se situe à la croisée de plusieurs axes historiographiques et s'oriente selon le paradigme de « l'ordre », plus spécifiquement celui des ordres urbains, dans une optique où la religion demeurerait indissociable des autres sphères d'activités de la vie citadine. Globalement, il s'agit de déterminer comment ce régime de coexistence a influencé les villes, dont le tissu social pouvait désormais être composé de membres appartenant aux deux dénominations religieuses. La thèse observe cet impact à travers l'étude des cérémonies publiques qui faisaient partie intégrante de l'expérience urbaine des Français des XVI^e-XVII^e siècles. L'étude se penche sur trois cas qui se situaient dans le Midi, en plein cœur du « croissant réformé », soit Toulouse, Montauban et Castres. Plus spécifiquement, l'analyse démontre comment leur ordre urbain respectif s'est transformé durant le régime de l'édit de Nantes (1598-1685), comment ils ont influencé la teneur des cérémonies publiques et le sens que ces dernières ont procuré à ces sociétés urbaines en retour. Essentiellement qualitative, la démarche mobilise des cas de cérémonies publiques spécifiques dont les motifs furent tantôt religieux (Fête-Dieu, Délivrance, élévations de reliques et jeûnes publics), tantôt politiques (entrées royales, entrées solennelles et réjouissances commandées par le régime monarchique). La thèse met au jour le destin de trois villes qui se distinguaient par un choix confessionnel déterminant au moment de la rupture des guerres de religion, mais aussi par

l'imbrication originale des divers corps urbains qui y oeuvraient et leurs interactions en lien avec l'organisation et le déroulement des cérémonies. La démarche expose les résultantes locales de dynamiques plus générales qui traversent la période, dont celle de la centralisation monarchique et de la catholicisation de la société, deux tendances lourdes qui se répercutèrent sur l'ensemble de la société française d'Ancien régime, mais qui entraînèrent des conséquences propres à chacune des villes.

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements sont dédiés à Sylvie Perrier, ma directrice de thèse. Il est certes cliché de dire que sans elle, ce projet n'aurait jamais abouti. Or, il s'agit d'une certitude à tellement d'égards qu'il m'est impossible de l'éviter. Il y a 9 ans déjà que nous nous sommes rencontrés et que tu m'as offert mon premier contrat, m'encourageant à poursuivre au-delà du baccalauréat pour étudier la période moderne. Tu as planté la semence d'une passion que je ne soupçonnais pas. En acceptant de me diriger et en m'offrant l'occasion d'enseigner, tu m'as révélé ce que je voulais faire comme carrière. Nous avons traversé plusieurs étapes, qui pour certains ne sont sans doute que des paliers académiques à franchir, mais qui pour moi ont été été des moments de grande émotion, sachant qu'ils étaient déterminants autant pour ma vie personnelle que professionnelle. Merci d'avoir été présente à mes côtés pour partager ces sentiments. Je profite de cette occasion pour te rendre hommage. Merci pour tout ce que tu as fait et pour tout ce que tu as investi, je t'en suis éternellement reconnaissant.

À Marie-Hélène, mon épouse, il n'y a pas de mots pour exprimer toute la gratitude que j'éprouve envers toi. Ce doctorat a été pour nous une véritable montagne russe qui arrive enfin à son terme. Je te remercie d'avoir été aimante, indulgente et bienveillante durant les moments où j'étais au fond du baril. Il n'y a que toi qui pouvais réellement comprendre comment je me sentais tandis que les années passaient et que tout restait à faire. Il faut quand même admettre que nous avons vécu durant ces années les plus beaux moments de nos vies : un mariage et la naissance de notre premier enfant qui nous ont permis de fonder notre famille, transformant la manière dont j'entrevois la vie. Je t'aime de tout mon cœur et je serai là pour te guider quand tu entameras la même traversée. C'est un privilège pour moi de pouvoir être ton mari et le père de ton enfant. Je dédie ce travail à Marguerite, notre fille.

Je dois ensuite des remerciements au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, au gouvernement de l'Ontario et à l'université d'Ottawa pour avoir octroyé le financement nécessaire à l'accomplissement de ce projet. Merci à Sylvie Mouysset et au laboratoire FRAMESPA de l'université Toulouse II Le Mirail qui m'ont chaleureusement accueilli à Toulouse tout en mettant leurs ressources à ma disposition. Merci au personnel des divers centres d'archives, en particulier à Géraud de Lavedan, aux archives municipales de Toulouse, qui a fait preuve d'une ouverture et d'une générosité déconcertante, me donnant accès à des documents normalement non communicables. D'autre part, ses inventaires et ses transcriptions des Annales manuscrites toulousaines m'ont permis d'économiser un temps substantiel. Merci à mes collègues du laboratoire d'études européennes, étudiants et professeurs, d'avoir bien voulu lire quelques fragments de cette thèse et me fournir des conseils fort utiles.

Enfin, merci à mes parents qui m'ont encouragé et qui n'ont jamais cessé de croire en mes capacités. Je dois des remerciements particuliers à ma mère qui m'a toujours soutenu, coûte que coûte, et qui m'a poussé à persévérer et à me dépasser. Je sais que je n'ai pas su démontrer cette reconnaissance à travers les années, et je profite donc de cette occasion pour le faire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iv
LISTE DES ABBRÉVIATIONS.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 : LES ÉDITS DE PACIFICATION ET LA CONSTRUCTION DE L'ORDRE URBAIN : TOULOUSE, MONTAUBAN ET CASTRES AUX XVI^E-XVII^E SIÈCLES.....	27
1. Perturbation, construction et reconstruction de l'ordre urbain : Les guerres de religion.....	28
1.1. Toulouse : Citadelle de l'orthodoxie.....	28
1.2. Montauban : Bastion du protestantisme.....	39
1.3. Castres : Place de sûreté protestante.....	46
2. Le régime de l'édit de Nantes (1598-1685) : Stabilisation nationale et transformation de l'ordre urbain.....	50
2.1. Toulouse : Un militantisme catholique manifeste.....	57
2.2. Montauban : Tentatives de coexistence en société réformée.....	60
2.3. Castres : Une coexistence institutionnalisée.....	71
CHAPITRE 2 : LA RECONQUÊTE CATHOLIQUE DE L'ORDRE URBAIN PAR LA FÊTE-DIEU.....	86
1. Fête-Dieu : La fête universelle du catholicisme à Toulouse.....	90
1.1. Les fissures de l'ordre urbain : Les conflits de préséances.....	97
1.2. L'espace de la Fête-Dieu toulousaine.....	103
1.3. De la Fête-Dieu à la Délivrance.....	111
2. La Fête-Dieu et le réengagement des catholiques dans l'ordre urbain montalbanais.....	123
3. La Fête-Dieu castraise et son déploiement dans un ordre urbain biconfessionnel.....	155
CHAPITRE 3 : LES CÉRÉMONIES PROPITIATOIRES ET EXPIATOIRES : LES ÉLÉVATIONS DE RELIQUES ET LES JEÛNES PUBLICS.....	167
1. Les élévations de reliques au coeur de l'ordre urbain toulousain.....	171
1.1. La première impulsion : le voeu.....	173
1.2. L'authentification des reliques et l'enjeu de véridicité.....	183
1.3. La sacralité et le privilège de la fréquentation des reliques.....	199
2. Combler le vide : le jeûne public.....	218

CHAPITRE 4 : L'EXPRESSION DE L'ORDRE URBAIN DANS SA RENCONTRE AVEC AUTRUI : LES ENTRÉES SOLENNELLES..... 231

1. Les composantes de l'appareil cérémoniel des entrées..... 233
2. La relation entre le reçu et celui qui reçoit : dialogue, interdépendance et soumission..... 238
 - 2.1. Les entrées royales..... 239
 - 2.2. L'enjeu des envergures : les entrées des représentants de l'autorité monarchique.....269
3. L'expression de l'ordre urbain par les corps et le rôle prédominant des édiles.....290

CHAPITRE 5 : LES HAUTS FAITS MONARCHIQUES ET LES RÉJOUISSANCES PUBLIQUES..... 311

1. L'initiative des réjouissances publiques : les interlocuteurs privilégiés du régime..... 315
2. Le déroulement des réjouissances : la variété des composantes et l'expression de l'ordre urbain.....333
 - 2.1. Le Te Deum et l'association Dieu-Le Roi.....334
 - 2.1.1. Le dédoublement de la dévotion : Te Deum et prières protestantes..... 344
 - 2.2. Le feu de joie et l'enjeu de l'allumage..... 366

CONCLUSION..... 389

ANNEXES..... 404

BIBLIOGRAPHIE..... 419

LISTE DES ABBRÉVIATIONS

Archives municipales de Toulouse : AMT
Archives municipales de Montauban : AMM
Archives municipales de Castres : AMC
Archives départementales de la Haute-Garonne : ADHG
Archives départementales du Tarn : ADT
Archives départementales de Tarn-et-Garonne : ADTG

La Société montalbanaise d'étude et de recherche sur le protestantisme : SMERP
Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français : BSHPF

Pour la transcription, le mot d'ordre a été le respect, autant du document lui-même que du contenu. L'orthographe de l'époque a donc été strictement consignée, hormis les quelques rares accentuations qui ont été rectifiées pour conserver le sens du mot. Quant aux abréviations, seules celles qui entravaient la lisibilité ont été développées (ent, ont, etc.). Autrement, les plus communes ont été préservées conformément au texte d'origine (led., lad., mrs., etc.).

INTRODUCTION

En avril 1598, Henri IV signa un édit de pacification qui mit un terme à un demi-siècle de guerre civile. Pour le royaume de France, dont le catholicisme devint la religion officielle, l'édit de Nantes marqua le début d'une période de coexistence religieuse légale inédite en Europe occidentale¹. En plus de récupérer leurs privilèges politiques, les protestants obtinrent le droit d'exercer leur culte librement, et ce, à travers l'ensemble du royaume. Évidemment, l'édit ne régla pas tout et de multiples tensions subsistèrent, particulièrement dans le sud de la France où la Réforme avait été plus solidement implantée². Au début du XVII^e siècle, la France connut un renouveau des hostilités et, au terme de la neuvième guerre de religion (1627-1629), la signature de la grâce d'Alès et l'adoption de l'édit de Nîmes restaurèrent définitivement la paix au sein du royaume. Les protestants défaits perdirent leurs privilèges politiques en plus des places de sûreté qui avaient été garanties par l'édit de Nantes. Toutefois, la royauté n'abolit pas l'ensemble de l'édit promulgué par Henri IV, puisqu'elle continua à garantir la liberté de culte pour les réformés. Les conditions d'existence des protestants ayant changé, il s'amorça alors une nouvelle phase de coexistence religieuse qui demeura somme toute pacifique. Au cours de cette période de stabilité durant laquelle les membres des deux dénominations religieuses réapprirent à vivre ensemble, notamment au sein de communautés biconfessionnelles, la royauté adopta une politique ambivalente à l'égard de la communauté protestante, oscillant entre clémence et rigueur. À partir du début du règne personnel de Louis XIV en 1661, cette dynamique dichotomique évolua en défaveur des huguenots dans la mesure où le gouvernement adopta des politiques de plus en plus restrictives quant à l'exercice de leur culte. Graduellement, le gouvernement royal

¹ Thierry Wanegffelen, *L'Édit de Nantes : une histoire européenne de la tolérance du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Librairie Générale Française, 1998.

² Janine Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

allait réprimer la communauté protestante au point où il put se permettre de promulguer l'édit de Fontainebleau (1685) qui interdit la célébration du culte protestant, proclamant du même coup le monopole religieux du catholicisme.

La présente étude s'inscrit dans ce contexte particulier de coexistence religieuse qui a marqué l'histoire du royaume de France pour un peu moins d'un siècle. Globalement, il s'agit de déterminer comment ce régime de coexistence a influencé les villes, dont le tissu social pouvait désormais être composé de membres appartenant aux deux dénominations religieuses. Comment réagirent-elles à l'imposition d'un édit, une loi, qui « réglementait » l'un des éléments les plus déterminants de la vie à l'époque : les modalités de la pratique religieuse ? La thèse observe cet impact à travers l'étude des cérémonies publiques qui faisaient partie intégrante de l'expérience urbaine des Français des XVI^e-XVII^e siècles. L'étude se penchera sur trois cas de villes du Midi, en plein cœur du « croissant réformé », soit Toulouse, Montauban et Castres³. Plus spécifiquement, l'objectif est d'analyser le sens de ces cérémonies publiques pour ces sociétés urbaines et comment elles ont évolué dans ces villes du Languedoc. La thèse vise également à illustrer comment les élites urbaines de ces villes du Sud ont utilisé ce moyen d'expression pour affirmer un ordre, une identité communautaire et civique, intimement liée à la religiosité de leur communauté en plein cœur de ce « siècle des Saints », réputé pour avoir été une période de dévotion généralisée à travers l'ensemble du royaume⁴.

³ Le choix de ces trois villes fut motivé par leur cohésion régionale, découlant d'une proximité géographique qui impliqua une multiplicité de liens. Ces liens procurent une validité et un caractère plus naturel à la démarche comparative. Ces liens étaient par exemple judiciaires, puisque les trois villes faisaient partie du ressort du Parlement de Toulouse.

⁴ Gilles Derognaucourt 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 [1971], p. 104.

La thèse se situe à la croisée de quatre axes historiographiques, soit ceux qui concernent l'histoire des huguenots, l'histoire urbaine, l'histoire religieuse et l'histoire des cérémonies. Dans un premier temps, elle s'inscrit dans la longue tradition historiographique qui porte sur le protestantisme français et plus particulièrement sur la période de l'édit de Nantes (1598), point de départ du régime de coexistence. L'édit marqua profondément l'histoire française et il continue d'intéresser les historiens qui étudient l'acte lui-même, mais aussi ses multiples répercussions à travers le royaume. Ainsi, il est à l'origine d'une historiographie ancienne qui remonte jusqu'au ministre protestant Élie Benoist qui publia son oeuvre au lendemain de la Révocation⁵. Le but n'est pas de retracer une historiographie dont les bilans ont déjà été effectués à maintes reprises⁶. Il s'agit seulement d'en relever les principaux éléments qui continuent d'intéresser la démarche historienne actuelle.

Ce fut au début des années 2000 qu'émergea une historiographie portant sur la coexistence. Les travaux qu'elle englobe ont cherché à mesurer le degré de tolérance et les réalités que prenait cette notion dans un territoire donné. Si les ouvrages produits dans le cadre de ce premier développement se sont concentrés sur le caractère belliqueux des rapports interreligieux, ils ont fourni les premiers indices d'interactions, de tolérance réelle et de

⁵ Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes* [...], Delft, Adrien Beman, 1693-1695, 5 volumes.

⁶ Luc Daireaux, *Réduire les huguenots : Protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2010; 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. 1-39; Didier Boisson et Yves Krumenacker (dir.), *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve : études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon, LARHRA, 2009 et Danny Bertrand, *Coexister entre papistes et religionnaires : Castres entre la paix d'Alès (1629) et le début du règne personnel de Louis XIV (1661)*, Ottawa, Université d'Ottawa (Thèse de maîtrise), 2011, p. 2-14. Enfin, voir Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Fayard, 2012, Deuxième partie : Le siècle de l'édit de Nantes (1589-1685), p. 307-606 pour une synthèse riche et efficace de la période qui tient aussi compte des développements récents de l'historiographie, malgré la récurrence d'anachronismes liés à l'évocation de notions ou d'événements du XIX^e-XX^e siècle, dont un passage fort peu convaincant qui fait le lien entre la situation des huguenots dans les années 1670-80 et celles des juifs dans les années 1940. L'auteur a au moins la décence d'en admettre le caractère problématique.

coexistence pacifique⁷. Graduellement, cet axe a entraîné la constitution d'une historiographie qui se concentre uniquement sur des situations locales, procurant donc un caractère régionalisé aux études subséquentes⁸. Ces diverses études exposent bien que, au sein du cadre légal établi par l'édit de Nantes, les modalités de coexistence et de tolérance se déclinaient sous de multiples formes à l'échelle locale. Comme l'indiquait Edwin Bezzina en 2004, il n'y a pas de consensus général sur un éventuel degré de coexistence qui s'appliquerait à l'ensemble du royaume⁹. Dans leur synthèse qui porte sur les protestants dans la France moderne, Didier Boisson et Hugues Daussy évoquaient une coexistence « aux mille visages » pour désigner l'immense variété des situations¹⁰. Ce constat est partagé par Olivier Christin qui confirmait, en 2008, « la complexité et la diversité des situations historiques concrètes »¹¹. En effet, les études successives 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 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 2009¹². Dans sa vaste synthèse sur l'histoire des protestants français publiée en 2012, Patrick Cabanel confirmait cet état de fait¹³. Conscients de cette réalité, des chercheurs ont par la suite étudié la nature de la coexistence religieuse au ras du sol, élaborant des concepts clés qui permettent aux historiens de mieux appréhender les dynamiques sociales qui caractérisaient ces communautés. Il en ressort la nécessité de produire

⁷ Edwin Bezzina, *op. cit.*, p. 29.

⁸ Citons entre autres les travaux de Gabriel Audisio, Michel Cassan, Christian Desplat, Robert Sauzet, Gregory Hanlon, Edwin Bezzina et Luc Daireaux.

⁹ Edwin Bezzina, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁰ Didier Boisson et Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Éditions Bélin, 2006, p. 196.

¹¹ Olivier Christin, « Introduction », dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naïma Ghermani (dir.), *Les affrontements religieux en Europe du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq. Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 16.

¹² Didier Boisson et Yves Krumenacker (dir.), *op. cit.*, 2009.

¹³ Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 399-400.

des études ciblées, bien informées de ces développements théoriques, afin de mieux cerner la teneur de la coexistence religieuse, ce qui justifie l'échelle d'analyse envisagée dans le cadre de la présente thèse.

Certains historiens ont proposé des concepts qui permettent d'appréhender ces situations locales et de les mettre en relation avec d'autres cas de figure. Émergèrent ainsi les concepts de « confessionnalisation », de « middle-ground » ou de « frontières confessionnelles », qui permirent d'analyser les contacts et les relations entretenues entre les membres des deux dénominations confessionnelles¹⁴. Or, d'autres concepts s'avèrent féconds pour aborder les problématiques liées à la coexistence religieuse, comme celui de « l'ordre », produit par les développements historiographiques en histoire urbaine.

En ayant la prétention de s'inscrire dans cette historiographie riche qui multiplie les approches, la présente étude propose d'aborder les effets du régime de l'édit de Nantes à travers une conceptualisation particulière qui repose sur les avancées en histoire urbaine et en histoire religieuse. Elle s'édifie essentiellement sur deux piliers, tirés de deux ouvrages : *Ordonner et partager la ville (XVII^e-XIX^e siècle)* dirigé par Gaël Rideau et Pierre Serna (2011) et *Ville et religion en Europe du XVI^e au XX^e siècle : La cité réenchantée*, dirigé par Bruno Dumons et Bernard Hours (2010). Il s'agit de deux collectifs qui représentent bien les tendances historiographiques récentes qui seront exploitées dans le cadre de l'analyse.

¹⁴ La notion de « confessionalization » a été récupérée et utilisée en histoire française par Philippe Benedict, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*, Aldershot, Ashgate, 2001. D'autres historiens ont préféré utiliser des concepts différents, comme celui « middle ground » dans le cas d'Edwin Bezzina, dans *op cit.*, ou le concept de « sacred boundaries » élaboré par Keith Luria dans *Sacred Boundaries*, Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2005. Voir aussi Gérald Chaix, « La confessionnalisation : Note critique », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français (BSHPF)*, vol. 148, 2002, p. 851-865 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 399-419 pour une chronologie historiographique et une synthèse de ces différents concepts.

Émanant des développements récents en histoire urbaine, le premier pilier de cette étude est celui de la notion « d'ordre urbain ». Dans la préface et dans l'introduction générale, Claude Michaud, Gaël Rideau et Pierre Serna s'attachent à décortiquer l'étymologie du mot « ordre », sa signification et son utilité potentielle pour la démarche historique. Reprenant la formule de Littré selon laquelle ordonner, « c'est mettre en un certain arrangement », Michaud indique que cet ordre est nécessaire à toute société humaine et qu'il est l'objet d'une construction qui est toujours « remise en chantier », comme un perpétuel « work in progress »¹⁵. Pour définir l'ordre urbain, Rideau et Serna opèrent la conjonction de deux concepts clés, à commencer par celui de « l'ordre social » qui renvoie à l'organisation de la société selon les différents types de classements sociaux (division en ordres pour une même société), aux rapports de force entretenus par les groupes sociaux, révélés par des discours, des représentations et des pratiques qui étaient les leurs¹⁶. Le deuxième concept est celui de « l'ordre public », renvoyant aux notions de sécurité, de pacification ou de prévention des conflits, c'est-à-dire à la notion générale de « police » dont l'objectif était de maintenir et restaurer l'ordre¹⁷. Rideau et Serna invitent les historiens à renchérir sur ces deux concepts pour aborder le fait urbain. La cité, qui émerge au Moyen Âge et

¹⁵ Claude Michaud, « Préface », dans Gaël Rideau et Pierre Serna (dir.), *Ordonner et partager la ville (XVII^e-XIX^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 7-8. Le dictionnaire d'Émile Littré fut publié entre 1873 et 1878. Les définitions contenues dans le dictionnaire de Furetière semblent tout aussi pertinentes : « Situation des choses suivant l'Estat, la place & le rang qui conviennent à leur nature, ou à leurs fonctions », « Se dit aussi de la disposition des choses selon les temps, les lieux & leur qualité », « Se dit encore de l'arrangement qu'on fait des choses qui n'ont point d'avantage, de rang ni de présence naturelle les unes sur les autres, dont on veut pourtant éviter la confusion », « Se dit aussi de la distinction des personnes & des corps d'un Estat, tant pour les assemblées que pour les ceremonies », « Se dit aussi de la bonne disposition que chacun met dans ses affaires, & au maniement de son bien & de son negoce », « Signifie aussi les loix, la police, les reglements qui entretiennent un estat, une ville, une communauté en paix, en splendeur », « Signifie aussi, commandement d'un superieur, de Dieu, du Roy & de ses Ministres ». L'ordre apparaît ainsi comme une notion complexe qui recouvre des réalités multiformes qui sont toutes présentes, à divers degré, dans le concept d'ordre urbain. Voir Antoine Furetière, *Dictionnaire universel [...]*, La Haye et Rotterdam, Chez Arnout & Reinier Leers, 1690, vol. 2, p. 801-802.

¹⁶ Gaël Rideau et Pierre Serna, « Introduction générale », dans *ibid.*, p. 14-15.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

qui continue de gagner en importance durant l'Ancien Régime, fut le creuset de l'élaboration d'un ordre spécifiquement « urbain » qui recouvre des réalités et des aspects multiformes¹⁸.

Qu'est-ce donc que l'ordre urbain? Il s'agit essentiellement d'un « vivre ensemble », un *modus vivendi* qui se situe au coeur d'une configuration urbaine complexe, toujours originale de par la variété infinie de ses composantes¹⁹. L'ordre peut aussi s'appréhender selon le concept de « convivance », abordé dans le collectif par Céline Borello, qui désigne le « vivre-avec » indispensable à toute société et un espace de vie en commun qui permet aux groupes sociaux en présence, regroupés en divers « corps », de maintenir un équilibre et de fonctionner au sein de la communauté urbaine qu'ils incarnent²⁰. Pour reprendre la formule de Gaël Rideau et Pierre Serna, il s'agit d'un « moindre mal vivre ensemble », c'est-à-dire un *modus vivendi* qui fonctionnait, malgré les tensions inéluctables découlant de la vie en communauté²¹. Selon eux, ce vivre-ensemble s'inscrit dans une configuration urbaine de plus en plus complexe et tendue du fait de l'extension des fonctions de la ville et de la complexification accrue de son tissu social²².

Objet complexe, l'ordre urbain dépasse une conception stricte de la mise en place d'un cadre correspondant à l'exercice d'une institution dont l'autorité reposait sur l'adoption de règlements ou de lois ensuite appliqués par un appareil coercitif : « Comprendre l'urbain n'est donc pas seulement définir des règles générales et des cadres, mais s'interroger sur leur recomposition et les configurations qu'ils entraînent et/ou qui les remettent en cause dans la

¹⁸ *Ibid.*, p. 8. L'analyse privilégie le singulier « ordre urbain » pour éviter toute confusion avec les trois « ordres » traditionnels de la société française (clergé, noblesse et tiers état) et les « ordres » spécifiquement religieux (congrégations).

¹⁹ *Ibid.*, p. 18-19.

²⁰ *Ibid.*, p. 25. Borello souligne que le concept ne constitue pas une simple traduction de la *convivencia* qui désigne la situation espagnole qui précède la *Reconquista*. Elle évoque une définition plus élargie, plus flexible et plus englobante qui permet de nuancer et complexifier le terme de coexistence. Utilisé pour appréhender le contexte français, le terme de « convivance » ne suppose pas non plus une véritable tolérance.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Ibid.*, p. 18.

pratique quotidienne »²³. L'aspect institutionnel ne constitue en fait qu'une facette de l'ordre qui recouvre plusieurs réalités pour chacun des aspects abordés. Par exemple, l'une de ces réalités est celle de l'appropriation ou de l'investissement de l'espace urbain par les divers pouvoirs²⁴. Cette appropriation s'effectuait selon plusieurs stratégies qui pouvaient varier selon les acteurs concernés. L'ordre urbain ne se conçoit pas sans les acteurs, individuels ou collectifs, qui sont tous à divers degrés en position d'autorité²⁵.

À ce titre, les élites urbaines jouèrent un rôle crucial pour l'établissement et le maintien d'un ordre urbain donné. En effet, elles étaient garantes du maintien de l'ordre et de la bonne entente au sein de la communauté qu'elles dominaient. Ce fut par exemple le cas du corps municipal qui, alliant prestige, honneur, autorité, grâce à la main mise sur les leviers du pouvoir (justice, réglementation et « police »), constituait le principal acteur de l'édification d'un ordre urbain qui confortait et qui légitimait son ascendant et qu'il s'efforçait de maintenir par la suite²⁶. Robert Schneider confirme à juste titre que les capitouls toulousains furent pour la capitale languedocienne les « frontline guarantors of public order throughout the Ancien Régime »²⁷. Ce rôle ne se limitait toutefois pas au corps municipal et il faut sans doute l'attribuer à l'ensemble de la « constellation de pouvoirs » qui caractérisent les villes françaises de l'époque moderne²⁸. La ville est effectivement marquée par une pluralité des pouvoirs exercés par une multiplicité tout aussi grande d'acteurs : confréries, congrégations, chapitres, milices de quartiers, corps de

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ *Ibid.*, p. 9-10.

²⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁶ Par exemple, les capitouls de Toulouse n'hésitèrent pas à se décrire eux-mêmes comme les « exactes imitateurs des ordres établis ». Archives municipales de Toulouse (AMT), BB 281, année 1661, p. 34.

²⁷ Robert Schneider, « Crown and capitoulat : municipal government in Toulouse 1500-1789 », dans Philip Benedict (dir.), *Cities and Social Change in Early Modern France*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 216.

²⁸ Philippe Hamon et Catherine Laurent (dir.), *Le pouvoir municipal de la fin du Moyen Âge à 1789*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 12.

métiers, tribunaux, etc²⁹. Chacun de ces pouvoirs s'imbriquait les uns aux autres et leurs interactions, parfois harmonieuses, parfois tendues, font partie intégrante de l'ordre urbain. Ainsi, l'étude s'attarde à analyser le rôle des diverses élites urbaines en lien avec l'évolution de l'ordre urbain à l'intérieur duquel elles s'inséraient. Il s'agit d'exposer comment les cérémonies publiques participaient à la démonstration d'un ordre voulu et établi par les élites, qui légitimait leur ascendant social en insistant sur une dynamique de soumission aux autorités.

Cependant, les élites durent négocier avec ceux sur qui ce pouvoir s'exerçait, qu'ils fussent « sujets » ou « concitoyens »³⁰. L'ordre urbain s'édifiait donc sur une oscillation constante entre obéissance et résistance, ce qui pouvait provoquer des désordres ponctuels entraînant des transformations, profondes ou superficielles, comme condition nécessaire au retour à l'ordre. Il fut constamment remis en question, comme en témoignent les changements dans la hiérarchie des pouvoirs ou même dans l'architecture du bâti³¹. Ces changements pouvaient se faire brusquement, d'autres fois sur un temps long. Parfois, il n'y a tout simplement pas de transformation significative, ce qui apparaît tout aussi révélateur. Les permanences ne sont pas nécessairement signe de banalité, d'immobilité et d'immutabilité. Dans cette optique, l'ordre urbain se construisait schématiquement à la fois « par le haut » et « par le bas », chaque corps constitutif de la communauté ayant son rôle à jouer, que ce rôle fût actif ou passif³². Il s'agit d'une certitude : l'ordre urbain, dans toute sa complexité, était vécu par « l'ensemble des acteurs », élites et peuples confondus³³.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Gaël Rideau et Pierre Serna, *op. cit.*, p. 10.

³¹ *Ibid.*, p. 10 et 19.

³² *Ibid.*, p. 10.

³³ Céline Borello, « Déjouer l'ordre public et créer un ordre urbain : la convivance à Marseille au XVIII^e siècle », dans Gaël Rideau et Pierre Serna (dir.), *op. cit.*, p. 119.

L'ordre urbain se fonde donc sur les expériences historiques de la communauté, son tissu social émanant des rapports entretenus entre les acteurs sociaux et leur implication dans les corps urbains, qui eux-mêmes traduisent des fonctions de la ville, émanant entre autres de sa configuration géographique à l'échelle nationale, provinciale et régionale. L'ordre urbain ainsi conçu définit les principales caractéristiques liées à l'appartenance et à l'évolution des individus à l'intérieur d'une communauté urbaine en particulier. Dans un sens, l'ordre urbain s'assimile à l'identité urbaine, car s'il pouvait évoluer, il demeurerait toujours tributaire de bases historiques qui se perpétuaient à travers les décennies et qui constituaient les fondements de cette identité. L'ordre urbain donne une cohérence, pour ne pas dire une unité à cette société urbaine hétéroclite qui vivait ensemble en vertu d'un *modus vivendi* qui demeurerait fonctionnel et pacifique la majorité du temps³⁴. La quête du bien commun fit en sorte que l'ordre urbain représentait un idéal partagé que la communauté, ou du moins ses élites, souhaitait conserver³⁵.

Par ailleurs, l'ordre urbain tel que conçu par Rideau et Serna tient aussi compte de l'agencement et de l'enchevêtrement des espaces urbains dont les groupes sociaux font usage, révélant une topographie urbaine qui se complexifie et qui évolue dans le temps et dans l'espace³⁶. Désormais omniprésente dans l'historiographie, la notion d'espace s'avère cruciale

³⁴ Gaël Rideau et Pierre Serna, *op. cit.*, p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 19-21. Cette notion de « partage » renvoie à la relation de base de tout contrat social fondant une quelconque civilisation urbaine : il y a une interréciprocité qui « est porteuse en soi d'une égalité et d'une reconnaissance de l'un et de l'autre, tels des vecteurs de paix civile et de concorde entre les habitants d'un même lieu ».

³⁶ *Ibid.*, p. 21. La communauté se définissait par son insertion dans un espace donné. Le concept d'ordre urbain est intimement associé aux notions d'espace : « l'ordre urbain comme figure d'organisation de l'espace de la ville ».

pour aborder le fait urbain en histoire³⁷. Les espaces, appréhendés autant dans un sens idéal (espace sacré ou symbolique : l'église, le cimetière, le purgatoire), matériel (le bâti, l'architecture, l'agencement des rues) ou territorial (royaume, gardiage, paroisse, ressort de parlement) font partie intégrante de l'ordre urbain puisqu'ils sont le lieu où se concrétisent les activités des acteurs et les rapports que les corps urbains entretenaient les uns avec les autres, que ce soit lors d'un temps d'exception (cérémonie publique) ou dans le quotidien des affaires. Hélène Noizet valorisait en 2007 le concept de « fabrique urbaine » pour analyser les interactions entre les espaces urbains qui s'enchevêtraient les uns aux autres et les activités sociales qui permettaient aux différents acteurs d'investir et se représenter ces espaces, entraînant des requalifications et des redéfinitions, qui s'effectuaient de manière temporaire ou permanente, sur le court ou le long terme³⁸. Noizet démontre que le rapport entre le social et l'espace créait de l'urbain (dans le sens d'urbanisme), mais il est clair que sa démarche s'imbrique parfaitement bien avec celle de Rideau et Serna, dans la mesure où les pratiques, les usages et les représentations des espaces participaient à l'élaboration de l'ordre urbain.

L'ordre urbain était dynamique et fluide : sa teneur pouvait varier dans le temps selon les modulations de chacune de ses composantes. À toutes ces composantes s'ajoutent les éléments de contexte qui pouvaient directement influencer l'équilibre fragile de tous ces aspects qui

³⁷ Jean-Pierre Devroey et Michel Lauwers, « L'« espace » des historiens médiévistes : quelques remarques en guise de conclusion », dans *Construction de l'espace au Moyen-Âge : pratiques et représentations*, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 438, parlent même de « spatial turn » pour qualifier ce développement significatif. Selon Isabelle Barkouche, « L'histoire urbaine en France. Nouvel objet, nouvelles approches - L'historien et les acteurs », dans *Revue d'histoire urbaine*, vol. 32, no 1, 2003, p. 9-10, le fondement du concept d'espace consiste à rapporter à l'espace les phénomènes historiques, qu'ils soient d'ordre politique, économique, religieux, culturel ou autres. En parcourant la synthèse intitulée *Histoire de l'Europe urbaine* publiée en 2003 et dirigée par Jean-Luc Pinol, le caractère désormais incontournable du concept d'espace dans le traitement de l'histoire urbaine ne fait aucun doute. Voir Olivier Zeller, « Mosaïques urbaines : sociabilités et espaces », dans Jean-Luc Pinol (dir.), *Histoire de l'Europe urbaine : La ville moderne*, Paris, Seuil, 2011 [2003], p. 284-296 et 303-305.

³⁸ Hélène Noizet, *La Fabrique de la ville : Espaces et sociétés à Tours (IXe-XIIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 415-420 en particulier.

modulaient la vie urbaine. Il faut tenir compte de la multiplicité des échelles et des hiérarchies, particulièrement lorsque les villes s'inséraient dans des ensembles plus larges, comme c'était le cas en France. La construction de l'ordre urbain ne peut donc pas se concevoir à l'extérieur du cadre national établi par le régime monarchique. Ainsi, le concept permet d'appréhender une « ville ordonnée et partagée mêlant constamment normes et pratiques, textes réglementaires et invention quotidienne du partage, élites et petit peuple, représentants de l'État et communautés locales, sociétés et espaces, et un face à face quelquefois conflictuel, parfois brutal, mais aussi souvent pacifique »³⁹.

Les mutations politiques qui touchèrent les hautes sphères politiques du royaume avaient des répercussions à l'échelle locale sur l'ensemble du royaume, comme ce fut le cas lors des guerres de religion par exemple⁴⁰. Comme l'indiquent Rideau et Serna, la maîtrise de l'ordre urbain fut l'un des objectifs fondamentaux des affrontements religieux et des rapports de pouvoir entre le clergé et les institutions laïques, et ce, depuis le Moyen Âge⁴¹. En effet, la religion est au coeur de l'ordre urbain, autant dans sa dimension spirituelle, liturgique, sociale, spatiale et architecturale⁴². Ainsi, elle ne peut être reléguée à une catégorie distincte : « L'analyse de la composante religieuse de l'ordre urbain suppose ainsi d'articuler dimensions politique, sociale et culturelle »⁴³.

Ce constat mène à l'évocation du deuxième pilier de la conceptualisation de l'analyse qui émerge, quant à lui, de l'historiographie religieuse et de sa conjonction avec l'historiographie du fait urbain. En dénonçant le fait que ces deux courants ont trop longtemps évolué en vase clos,

³⁹ Gaël Rideau et Pierre Serna, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25-26.

⁴¹ *Ibid.*, p. 14-15 et 23.

⁴² *Ibid.*, p. 25.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

Bruno Dumons et Bernard Hours, dans l'ouvrage *Villes et religion*, évoquent la notion très simple, mais souvent oubliée (sciemment ou par réflexe), de l'omniprésence et de l'importance de la religion pour appréhender la société française d'Ancien Régime, particulièrement lorsqu'elle s'insère dans un cadre urbain⁴⁴. Selon Dumons et Hours, « durant des siècles, le fait religieux va participer à la fabrique de la ville, lui offrir son ciment unificateur »⁴⁵. Cette relation était dialectique dans la mesure où le fait urbain a contribué à transformer la religion, que ce soit en termes de théologie, de pastorale ou de pratiques, particulièrement dans un contexte de coexistence religieuse⁴⁶. Plus que cela, la religion s'immisçait dans toutes les sphères de la société urbaine. Il est en effet impossible de dissocier le politique du religieux, d'autant plus que la totalité des corps urbains était influencée d'une manière ou d'une autre par leur appartenance religieuse, que ce soit les confréries de métiers qui oeuvraient sous le regard bienveillant de leur saint protecteur ou l'échevinage lui-même dont la légitimité du pouvoir émanait de sa nature divine⁴⁷. Dans les villes, la vie quotidienne était rythmée par le calendrier liturgique et marquée par les activités des ordres et congrégations religieuses qui se multiplièrent partout à travers le royaume. Il est indéniable que l'ordre urbain constituait un ordre éminemment religieux.

La conjonction de ces deux grands piliers conceptuels s'opère par le choix des cérémonies publiques comme objets d'étude, qui sont elles-mêmes l'objet du quatrième axe historiographique autour duquel s'oriente la présente thèse. Cet axe est intimement lié à l'histoire urbaine puisque les villes ont été, tout au long de la période moderne, les lieux privilégiés de la

⁴⁴ Bruno Dumons et Bernard Hours, « Introduction », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *Ville et religion en Europe du XVI^e au XX^e siècle : La Cité réenchantée*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2010, p. 9-13.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁷ Olivier Christin, « Épilogue », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 519 et Laurent Coste, « Être candidat aux élections municipales dans la France d'Ancien Régime », dans Philippe Hamon et Catherine Laurent (dir.), *op. cit.*, p. 209-211.

réalisation des cérémonies publiques. Cette historiographie s'est donc complexifiée et enrichie en parallèle aux développements des recherches portant sur l'urbain.

L'étude des cérémonies a suscité un regain d'intérêt depuis les années 1970⁴⁸. Les chercheurs se sont interrogés sur les multiples dynamiques des cortèges et sur le symbolisme associé aux divers types de manifestations publiques, sur les participants ainsi que sur leur utilisation ou leur instrumentalisation par les différents corps de pouvoir⁴⁹. Au départ, les travaux ont surtout mis l'accent sur les entrées royales qui en constituaient la forme la plus extravagante et la plus chargée politiquement.

Toutefois, depuis la fin des années 1990 et le début des années 2000, l'historiographie récente met de plus en plus l'accent sur les différents types de cérémonies, ainsi que sur le lien entre ces cérémonies et l'espace urbain⁵⁰. En fait, toutes ces cérémonies publiques étaient une forme d'appropriation, d'utilisation et de représentation des différents espaces qu'elles investissaient, et ce, à diverses échelles. Comme les études récentes en histoire urbaine le notent, les espaces correspondaient à des aires géographiques qui, à l'intérieur d'une même ville, pouvaient se superposer, s'enchevêtrer, s'additionner, se repousser et leur conception et leur représentation par les contemporains modifiaient les usages qu'ils en faisaient et ces usages pouvaient les influencer en retour⁵¹. Clairement, les notions sont essentiellement les mêmes qui ont mené à l'élaboration du concept d'ordre urbain.

⁴⁸ Soulignons les travaux pionniers de Bernard Guenée et François Lehoux, dont *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1968.

⁴⁹ Soulignons également les travaux de Marc Vénard, Noël Coulet, Lawrence Bryant, Christian Desplats et Paul Mironneau, Claire Lemoine, Agnès Bérenger et Éric Perrin-Saminadayar et John Nassichuk.

⁵⁰ François Bordes, « Une perception de l'espace urbain : cortèges officiels et processions générales à Toulouse du XIV^e au XVI^e siècle », dans *Mémoires de la société archéologique du Midi de la France*, p. 135-153.

⁵¹ Voir Hélène Noizet, *op. cit.*, 2007; Florian Mazel, *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008; la synthèse dirigée par Jean-Luc Pinol (dir.), *op. cit.*, 2003 et Jean-Pierre Devroey et Michel Lauwers, *op. cit.*

De fait, si la relation entre ordre urbain et religion était dialectique, il en allait de même entre ordre urbain et cérémonies. À cet égard, dans un ouvrage collectif intitulé *Moving Subjects : Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Kathleen Ashley soulignait en 2001 toute la versatilité de la procession qui fut le principal outil de représentation et d'expression publique au Moyen Âge et durant la Renaissance⁵². Expression collective d'une communauté en corps et en marche, la procession n'était pas seulement le reflet de la hiérarchie et des relations de pouvoirs, elle les créait et les renforçait⁵³. La formulation de « performance » pour désigner une telle cérémonie n'est pas anodine. Elle sous-entend une implication physique et spirituelle qui permettaient aux acteurs, surtout aux élites, d'y participer selon des codes et des rites précis, oeuvrant à exprimer une solidarité communautaire qui se voulait la plus parfaite possible⁵⁴. En effet, il y a un large consensus historiographique sur le fait que les cérémonies publiques étaient créatrices d'ordre : un ordre qui repose sur le caractère public de la « performance », rencontrant les impératifs de la police et de l'ordre public en général⁵⁵. Orchestrées par les élites urbaines détentrices d'autorité, elles exprimaient, dans la réalité et dans

⁵² Kathleen Ashley, « Introduction : The Moving Subjects of Processional Performance, dans Kathleen Ashley et Wim Husken (dir.), *Moving Subjects : Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam, Rodopi, 2001, p. 7 et 10.

⁵³ *Ibid*, p. 15.

⁵⁴ *Ibid*, p. 14-15. Notons que Robert Schneider, mobilisant la notion de performance, avait déjà fait le lien entre la structure de l'expérience ritualisée et la structure sociale de la communauté qui y participait. Robert Schneider, *The Ceremonial City : Toulouse Observed, 1738-1780*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 10-12.

⁵⁵ Gaël Rideau, « La construction d'un ordre en marche », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 138. Voir aussi Normand Renaud-Joly, *L'entrée des évêques à Mâcon et Chalon-Sur-Saône au XVI^e siècle : Entre rituel politique et cérémonie religieuse*, Montréal, UQAM (Thèse de maîtrise), 2006, p. 7-24, pour un excellent bilan historiographique sur les processions et sur les entrées solennelles. En analysant les feux de joie et les feux d'artifice, Marie-Claude Canova-Green, « Un spectacle pour tous? Le feu d'artifice dans la France du premier XVII^e siècle », dans Marie-France Wagner et Catherine Mavrikakis (dir.), *Le spectacle politique dans la rue du XVI^e au XXI^e siècle : Événements, rituels et récits*, Montréal, Lux, 2005, p. 56, affirme que « le spectacle était bien partie prenante de l'ordre politique, de sa représentation et de sa réalisation ».

le discours, la hiérarchie des pouvoirs et de la société urbaine dans son ensemble⁵⁶. Plus que cela, les cérémonies publiques furent l'un des moyens les plus efficaces pour définir la communauté, permettant aux acteurs d'affirmer leur appartenance à celle-ci⁵⁷. Par ces manifestations, la ville « s'auto-représentait » et affirmait l'unité de sa communauté : la cérémonie publique est ainsi « une image de l'ordre urbain »⁵⁸. Ce principe s'appliquait aux grandes cérémonies qui impliquèrent les différents corps urbains, que le motif fût religieux ou politique.

Par leur efficacité à créer et à représenter la communauté, les cérémonies publiques constituèrent un enjeu de taille pour les villes marquées par la coexistence religieuse. Les concepts issus de l'historiographie de la coexistence religieuse cadrent parfaitement avec la notion d'ordre urbain. Les interactions interconfessionnelles et les diverses frontières, rigides ou poreuses, qui modulaient les rapports sociaux entre les membres des deux dénominations religieuses devinrent des composantes de l'ordre⁵⁹. Certaines cérémonies, comme les fêtes dites « civiques », pouvaient mobiliser l'ensemble de la communauté en faisant fi de l'appartenance religieuse⁶⁰. D'autres, en revanche, constituaient des occasions de provocation en traçant une

⁵⁶ David Harris Sacks, « Celebrating authority in Bristol, 1475-1650 », dans Susan Zimmerman et Ronald Weissman (dir.), *Urbain Life in the Renaissance*, Newark, University of Delaware Press, 1989, p. 192, Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers : Profane et sacré dans l'Europe moderne XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2002, p. 39-42 et Denise Turrel, « La « livrée de distinction » : les costumes des magistrats municipaux dans les entrées royales des XVI^e et XVII^e siècles » dans *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'Antiquité au XXe siècle*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 1999 [En ligne], [<http://books.openedition.org/pufr/2169>], (6 avril 2015), paragraphe 23-26.

⁵⁷ Michael Halvorson et Karen Spierling (dir.), *Defining Community in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 9 et 21.

⁵⁸ Rudolf Kuchenbuch, Joseph Morsel, Dieter Scheler. « La construction processionnelle de l'espace communautaire », dans *Écritures de l'espace social*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 167; Jean-Arnault, Dérens, « Villes en prière : Les consulats languedociens et les cérémonies religieuses à la fin du Moyen Age », dans *Études Héraultaises*, no 28-29, 1997-1998, p. 39 et Gaël Rideau, *loc. cit.*, p. 151.

⁵⁹ Keith Luria, *op. cit.*, introduction et p. 85. présente trois formes de « sacred boundaries », chacune modulant la teneur des interactions entre les deux dénominations religieuses. Tenant compte de la nature changeante de ces frontières confessionnelles pour une même communauté, elles traduisent toutes trois une forme de « membership in the communities in which they lived ».

⁶⁰ Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 184 et 187.

frontière religieuse qui excluait une partie des corps urbains et de la communauté⁶¹. La procession fut effectivement l'un des principaux instruments du militantisme catholique aux XVI^e-XVII^e siècles⁶². Dans les villes biconfessionnelles, le principal enjeu ne fut pas nécessairement la tenue de la cérémonie en soi, mais son déroulement qui impliquait l'investissement des espaces urbains⁶³.

Compte tenu de l'importance des espaces dans l'appréhension de l'ordre urbain, les cérémonies permettaient à la communauté d'investir et de fréquenter des lieux en particulier. Les espaces étaient valorisés par la fréquentation du cortège, mais le cortège bénéficiait lui aussi de la symbolique associée à ces espaces. La fréquentation d'un espace ayant un caractère sacré, de par la présence d'une église ou d'un lieu de culte par exemple, n'était pas banale. Inversement, la procession religieuse, notamment celle de la Fête-Dieu, participait à la sacralisation des espaces urbains sur lesquels irradiait l'hostie consacrée⁶⁴. De manière analogue, la procession des Rogations permettait à la communauté de fixer les frontières d'un territoire qui était, grâce à l'efficacité opératoire de la cérémonie, protégé par Dieu⁶⁵. Ainsi, les parcours des cortèges et les espaces investis par les cérémonies furent tout aussi significatifs que les acteurs qui y participaient. Les cérémonies publiques étaient donc intimement liées à la teneur de l'ordre urbain qui reposait justement sur l'ordonnement des acteurs, des corps urbains et des espaces dans lesquels s'inscrivaient leurs usages, leurs pratiques et leurs représentations. Si l'ordre urbain

⁶¹ Wolfgang Kaiser, « Le répertoire de la conflictualité religieuse », dans *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. 355, Michael Halvorson et Karen Spierling (dir.), *op. cit.*, p. 9 et Keith Luria, *op. cit.*, p. 84-85.

⁶² Robert Sauzet, *op. cit.*, p. 156-157.

⁶³ Keith Luria, *op. cit.*, p. XXIX et 85.

⁶⁴ Natalie Zemon Davis, « The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon », dans *Past & Present*, no 90, 1981, p. 57.

⁶⁵ *Ibid.*, et Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel, Dieter Scheler, *loc. cit.*, p. 139 et seq.

reposait sur une hiérarchisation sociale, il se déclinait aussi selon une hiérarchisation des espaces qui se perçoit justement grâce à l'analyse des cérémonies publiques.

Les cérémonies constituent donc une fenêtre particulièrement féconde pour analyser l'évolution de l'ordre urbain, car celui-ci se révèle à travers ces démonstrations publiques qui mobilisaient ses composantes, dont les corps sociaux et les espaces. Elles mobilisaient des systèmes de représentation en fonction desquels les villes se mettaient elles-mêmes en scène, affirmant une volonté d'expression pour des questions d'honneur, de prestige ou de politique. Autrement dit, les cérémonies constituaient une démonstration de *l'ethos* municipal, de l'ordre urbain, du moins celui que ces villes et leurs élites respectives voulaient démontrer publiquement.

Transposée sur la période du régime de l'édit de Nantes, cette conceptualisation historiographique entraîne la formulation de plusieurs problématiques qui jalonnent la démarche comparative. La mise en relation des trois cas permettra d'observer les différences dans la teneur de ces manifestations qui affirmaient et représentaient un ordre urbain distinct. Une question simple se pose à cet égard : quel a été le ou les sens de ces cérémonies pour ces sociétés biconfessionnelles? Qu'est-ce qu'elles nous disent sur la nature de l'ordre voulu par les élites de chacune des villes? Comment l'ordre urbain de chacune des villes, en constante transformation, a-t-il influencé leur teneur spécifique? La question inverse se pose également, car les cérémonies contribuaient à maintenir, à renforcer ou à troubler l'ordre urbain en place. En admettant qu'elles furent créatrices d'ordre, il faut admettre, en contrepartie, qu'elles pouvaient provoquer des désordres. Ainsi, il est pertinent de se questionner sur les manières dont les cérémonies publiques ont influé sur l'ordre urbain des trois villes.

Une démarche comparative permettra de saisir comment chacune des villes exprimait les spécificités de son ordre urbain par les différentes cérémonies contenues dans la typologie

choisie. À cet égard, l'étude propose une typologie simple. Dans un premier temps, l'analyse se penche sur les effets concrets de l'application de l'édit de Nantes au sein de ces trois communautés urbaines et sur les transformations qu'il impliqua en lien avec le passé immédiat qui fut celui des guerres de religion. En se fondant ensuite sur l'analyse des cérémonies, l'étude aborde dans le deuxième chapitre la principale fête récurrente du calendrier liturgique annuel commune à l'ensemble des villes du royaume : la procession générale de la Fête-Dieu, qui permettait aux catholiques d'investir l'espace urbain selon un parcours et des rituels précis. Rejetant toute forme d'idolâtrie, les protestants n'avaient pas recours à ce type de manifestations religieuses, même s'il s'avère que leur participation clandestine aux différentes cérémonies catholiques a interpellé les autorités religieuses réformées⁶⁶. Les protestants avaient l'obligation de respecter les jours de fête catholique et de chômer, ce qui influençait directement leurs activités urbaines et leurs comportements. La tenue de cette cérémonie annuelle constitua ainsi un enjeu pour les communautés biconfessionnelles.

Le troisième chapitre porte sur les cérémonies découlant de motifs religieux, mais dont l'occurrence était exceptionnelle, c'est-à-dire les élévations de reliques. Rarissimes, les élévations impliquaient elles aussi des déambulations en cortèges, ces processions s'inscrivant toutefois dans un appareil cérémoniel plus complexe. Organisées pour des motifs propitiatoires et expiatoires, ces cérémonies permettaient aux catholiques de déployer un faste particulièrement éclatant pour assurer le salut de la communauté, exprimant du même coup la validité du culte des saints, que les réformés avaient violemment rejeté. Ces derniers se sont tournés vers une autre forme de rituel pour solliciter les grâces divines lorsque nécessaires, c'est-à-dire le jeûne public.

⁶⁶ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 106.

Le quatrième chapitre porte sur une première forme de cérémonie issue de motifs politiques, soit les entrées solennelles qui concernaient un personnage d'importance sur la scène nationale, que ce soit le roi lui-même, un membre de la cour ou un représentant de l'autorité monarchique⁶⁷. « Moment fort du rituel monarchique », ces cérémonies mettaient en scène le pouvoir monarchique et le pouvoir urbain qui devaient négocier l'un avec l'autre⁶⁸. Il est tout à fait intéressant de déterminer comment les villes jouaient sur la composition particulière de leur ordre urbain dans le cadre de ce dialogue de pouvoir. Il est aussi question des entrées solennelles offertes aux personnages de marque dont l'importance était liée à leur implication dans une institution urbaine en particulier, comme ce fut le cas des premiers présidents du Parlement de Toulouse ou des dignitaires ecclésiastiques par exemple. Souvent, la distinction entre la dimension profane et religieuse s'avéra beaucoup plus délicate, les évêques étant des acteurs détenteurs d'un pouvoir à la fois temporel et spirituel.

Enfin, le cinquième chapitre aborde les réjouissances publiques dont l'objectif était de célébrer les hauts faits du pouvoir monarchique, que ce soit pour un événement dynastique comme une naissance ou un mariage, ou pour des victoires militaires. Le déroulement de ces cérémonies, qui furent majoritairement commandées par le régime lui-même, expose encore une fois l'adéquation intime entre politique et religion, une réalité fort complexe à gérer pour les communautés biconfessionnelles dont les pratiques s'opposaient diamétralement, surtout en ce

⁶⁷ Robert Sauzet, *op. cit.*, p. 187 qualifie ces deux cérémonies comme des « fêtes civiques ». Il est sans doute préférable de parler de motifs religieux et de motifs politiques puisque toutes ces cérémonies constituent dans un sens une fête civique dont la teneur relevait de la nature de l'ordre urbain de la ville où elle se tenait.

⁶⁸ Bernard Guenée et Françoise Lehoux, *op. cit.*, et Lawrence Bryant, *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony : Politics, Ritual, and Art in the Renaissance*, Genève, Droz, 1986 et « La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Âge », dans A.E.S.C., no 3, 1986, p. 513-542. Les villes étaient effectivement des entités détenant un pouvoir politique substantiel qui fut, pour la royauté, un enjeu de taille dans la consolidation de son pouvoir « absolutiste ». Voir à cet égard Georges Duby (dir.), *Histoire de l'Europe urbaine*, Paris, Seuil, vol. 2, 1980. p. 605-608.

qui concerne les démonstrations externes de la liturgie. La diversité des composantes qui formèrent le corpus cérémoniel des réjouissances permet de constater la manière dont chacune des communautés s'adapta en fonction de la teneur de son ordre urbain.

Au final, l'approche thématique permet à la thèse de poursuivre une double démarche comparative dans la mesure où il est possible de comparer les trois villes pour un type de cérémonie en particulier, puis de comparer l'expression de chacune d'entre elles en fonction de la typologie choisie. Il est tout à fait probable que la représentation dominante exprimée dans le contexte d'une entrée royale différait de celle qui était véhiculée dans le cadre d'une procession catholique comme celle de la Fête-Dieu. Or, puisqu'elle constituait une fête universelle du catholicisme, la Fête-Dieu intégrait des caractéristiques communes à l'ensemble des villes. La thèse a l'ambition d'opérer ce type de comparaisons pour en venir à dégager un ordre urbain à la fois cohérent et complexe pour chacune de ces communautés urbaines, et ce, dans le contexte si particulier qui fut celui du régime de coexistence religieuse institué par Nantes en 1598.

L'approche thématique et le choix de ces cérémonies sont largement tributaires de la disponibilité des sources. Le volume d'archives préservées constitue le miroir de l'envergure et de l'importance de certaines de ces cérémonies, celles qui ont laissé le moins de traces n'étant pas à négliger pour autant, même si elles demeurent difficilement saisissables par l'historien. Compte tenu du rôle prédominant des élites urbaines dans l'élaboration et le maintien de l'ordre urbain, les sources mobilisées sont celles qui furent produites par ces institutions de pouvoir, qu'elles fussent politiques, religieuses ou juridiques. Certes, les corps municipaux (capitoulat et consulats) pourraient apparaître comme surreprésentés, mais la place de choix qu'ils occupent au coeur de cette démarche reflète leur profonde implication dans l'organisation et le déroulement même de

ces cérémonies, en plus de leur rôle de premier plan dans l'ordonnancement de la communauté urbaine, que ce soit dans la réalité, sur le terrain, ou dans la représentation et le discours.

Dans un premier temps, les cérémonies furent donc abordées à travers les registres de délibérations des administrations communales conservés aux archives municipales afférentes. La pratique archivistique des capitouls de Toulouse fut particulièrement diligente et tous les registres de la période ont été conservés sans lacune majeure (Cote BB 20 à BB 41 regroupant les délibérations des années 1596 à 1688). Ces registres ont été consultés de manière systématique. Quant aux registres de délibérations du consulat montalbanais, ils présentent plusieurs lacunes dans la mesure où certaines années ne sont pas couvertes⁶⁹. Pour ceux qui ont été conservés, certains ne comportent qu'une infime quantité de délibérations, l'ensemble du mandat consulaire annuel n'étant pas consigné⁷⁰. Malgré ces lacunes, les registres conservés (1 BB 30 à 1 BB 102 pour la période 1601-1685, c'est-à-dire 72 registres pour une période de 84 ans) ont été consultés. Enfin, les registres du consulat de Castres présentent eux aussi des lacunes similaires, les plus importantes concernant les périodes 1623-1633, 1650-1656 et 1659-1664. À partir de 1665, les registres furent mieux tenus et ils contiennent les délibérations des années consulaires en intégralité jusqu'en 1685. Les 13 registres ont eux aussi été consultés de manière systématique.

En parallèle, les Annales manuscrites de la ville de Toulouse, qui constituent une source extrêmement riche et unique ont été compulsées. Ces volumes sont d'ailleurs parmi les plus prestigieux conservés aux archives municipales de la ville. Ils fournissent une chronique annuelle des événements marquants de la ville de 1295 à 1787, une période au cours de laquelle seules

⁶⁹ À titre d'exemple, l'année 1643 est manquante, la cote Archives municipales de Montauban (AMM), 1 BB 66 renvoyant à l'année 1642 tandis que la cote 1 BB 67 concerne l'année 1644. Cette lacune apparaît majeure pour les cotes 1 BB 73 et 1 BB 74 qui concerne respectivement les années 1650 et 1655.

⁷⁰ Cette situation se constate par exemple pour l'année 1611 puisque le registre n'a conservé que les délibérations allant du mois de janvier à mai.

quelques années marquées par des troubles particulièrement graves furent omises⁷¹. Il s'agit d'une source unique en France et en Europe pour l'époque, réputée pour les « portraits de famille » des capitouls en exercice qui font la gloire du document. Au fil des siècles, leur contenu s'est enrichi et diversifié. À partir du XVII^e siècle, le contenu mit davantage l'accent sur les faits « historiques » intégrés à un récit qui pouvait être chronologique ou thématique. À cette époque, elles ont formé l'un des moyens d'expression privilégiés pour les capitouls qui y versaient en quelque sorte la synthèse annuelle de leurs accomplissements. Plus qu'un moyen d'expression, elles étaient le reflet de l'honneur et de la dignité associés à la charge de ces notables. Évidemment, l'historien doit être prudent vis-à-vis de cette source produite par les édiles eux-mêmes, d'autant plus qu'il ne s'agit pas de documents institutionnels liés à l'administration quotidienne de la ville. Les documents, autant au niveau du contenu que du contenant, servaient directement leurs intérêts en faisant l'apologie de leurs actions et participaient à la glorification de la cité, tablant notamment sur l'enjeu mémoriel et la conservation des hauts faits municipaux. À terme, les Annales constituent un objet indissociable de la gouvernance des capitouls et elles s'avèrent une source particulièrement féconde, d'autant plus que la problématique centrée sur les cérémonies touche aux aspects de la représentation publique. Pour la réalisation de ce projet, 85 chroniques annuelles ont été consultées (BB 278 à BB 282), les lacunes documentaires étant très mineures.

Enfin, plusieurs autres sources liées à l'organe municipal ont été consultées, que ce soit les actes constitutifs et politiques de la commune (série AA), les divers actes liés à l'administration de la commune en complément aux registres de délibération (série BB), les pièces à l'appui des comptes (série CC) et les documents relatifs aux cultes, à l'instruction

⁷¹ Tous les éléments factuels qui suivent ont été tirés de Christian Cau, *Les Capitouls de Toulouse : L'intégrale des portraits des Annales de la Ville, 1352-1778*, Toulouse, Privat, 1990, 159 pages.

publique et à l'assistance publique (série GG). Capitale du Languedoc, Toulouse a conservé une vaste quantité de documents qui sont classés dans ces catégories respectives et qui se déclinent en plusieurs types, que ce soit sous forme d'ordonnances, de procès-verbaux, d'inventaires des marchandises utilisées lors des cérémonies ou de contrats passés avec des artisans pour les préparatifs. Un examen minutieux des inventaires, anciens et récents, a permis de cibler les documents qui portaient sur les cérémonies qui cadraient avec la typologie.

Le corpus de sources se compose également de documents recueillis aux centres d'archives départementales desquels relèvent les trois villes à l'étude. Y furent notamment consultés les documents produits par les institutions politiques provinciales (série C) et, surtout, les institutions religieuses (série G et H), comme les registres de délibération du chapitre de Saint-Étienne et celles du chapitre de Saint-Sernin pour Toulouse, les délibérations des chapitres cathédral et collégial de Montauban et les registres du chapitre cathédral de Castres. Ce corpus fut complété par divers registres ou documents pêle-mêle regroupant des ordonnances émises par les diverses autorités urbaines, procès-verbaux, enquêtes, procès et copies d'actes liés de près ou de loin à l'administration religieuse de l'archidiocèse de Toulouse et des diocèses de Montauban et Castres. Les archives départementales ont également mené à la cueillette de sources narratives inédites particulièrement riches, dont le récit du greffier du Parlement de Toulouse Étienne de Malenfant, une histoire de la ville de Montauban rédigée par le chanoine Perrin de Grandpré, ainsi que les mémoires de Jean Natalis, un homme de loi montalbanais qui fut premier consul à trois reprises⁷².

En définitive, la lacune documentaire la plus significative concerne les registres de délibérations des consistoires protestants. Selon Raymond Mentzer, la situation montalbanaise est

⁷² Archives départementales de la Haute-Garonne (ADHG), Ms. 129, 147, 148, 149, Archives départementales du Tarn-et-Garonne (ADTG), 3 J 3 et 3 J 22 respectivement.

à cet égard représentative de celle de l'ensemble des églises réformées du royaume⁷³. Au lendemain de la Révocation de 1685, les officiers royaux ont recueilli tous les documents de l'Église réformée de Montauban, ils en ont fait un inventaire et ils ont procédé à leur destruction. Sur 21 registres de délibérations du consistoire (1566-1663), un seul survécut, correspondant à la période qui précède immédiatement l'édit de Nantes (1595-1598)⁷⁴. Tous les autres ont été brûlés⁷⁵. En ce qui concerne le consistoire de Castres, quelques registres ont heureusement été conservés, mais ils présentent des lacunes majeures puisqu'ils ne concernent que la période 1645-1685, avec une omission significative des années 1651-1673⁷⁶. Les documents produits par les institutions protestantes sont donc très fragmentaires, mais ils permettent quand même d'entrevoir leur comportement et leur stratégie par rapport à certaines des occasions cérémonielles.

Cette recherche fut complétée par la consultation d'imprimés, recueillis sur place à la bibliothèque municipale de Toulouse, à la bibliothèque de Montauban et à la médiathèque de Castres. Le corpus documentaire fut aussi enrichi des sources accessibles en ligne ou par service interbibliothèque, dont plusieurs documents édités postérieurement comme les mémoires de Jacques Gaches (1655-1620) et le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane, des pièces fondamentales pour l'histoire de Castres, ou l'*Histoire de Montauban* publiée originalement par Henri le Bret en 1668. L'approche se voulant essentiellement qualitative et les impératifs du

⁷³ Raymond Mentzer, « La mémoire d'une «fausse religion»: Les registres de consistoires des Églises réformées de France (XVI^e -XVII^e siècles) », dans *BSHPF*, vol 153, 2007, p. 461.

⁷⁴ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 462. La conservation de ce registre en particulier demeure inexplicable. Mentzer propose l'hypothèse selon laquelle un nouveau converti aurait pu être en mesure de le subtiliser. Sinon, les registres de baptêmes, mariages et sépultures ont été conservés et transférés au greffe du sénéchal de Montauban.

⁷⁵ Mathieu Méras, *Guide des archives de Tarn-et-Garonne*, Montauban, Atelier du Moustier, 1972.

⁷⁶ Les registres des Archives départementales du Tarn (ADT), I 1 et I 2 correspondent essentiellement à la même période (1645-1658 et 1645-1650), l'un étant vraisemblablement le brouillon de l'autre, compte tenu des larges traits verticaux qui ont été tracés sur la plupart des pages. Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 465, confirme qu'il s'agit du seul exemplaire de ce type qui existe pour les consistoires réformés. L'un des six registres (ADT I 3) s'avère être trop endommagé pour être communiqué au public.

métier étant ce qu'ils sont, seul un infime pourcentage des documents consultés et retranscrits fut mobilisé.

CHAPITRE 1

LES ÉDITS DE PACIFICATION ET LA CONSTRUCTION DE L'ORDRE URBAIN : TOULOUSE, MONTAUBAN ET CASTRES AUX XVI^E-XVII^E SIÈCLES

La promulgation de l'édit de Nantes en avril 1598 plongea la France dans une situation inédite en Europe à l'époque. L'édit modifia les rapports entretenus entre les membres des deux dénominations chrétiennes et il eut donc une incidence sur les modalités d'existence des communautés urbaines du royaume. Outre les variables évoquées en introduction, l'ordre urbain était tributaire des circonstances propres à la période étudiée, découlant des événements constitutifs du contexte national et local. Il est donc impératif d'analyser les éléments de contexte pertinents afin de saisir l'évolution de la situation religieuse dans le royaume, l'impact de l'établissement du régime de coexistence et l'évolution de l'ordre urbain qui caractérisait chacune des trois villes à l'étude. Comment leur ordre urbain fut-il influencé par l'adoption de l'édit de Nantes qui obligeait les communautés à accepter la nouvelle réalité religieuse imposée par le gouvernement royal? L'édit de 1598 chamboula les communautés urbaines en obligeant une coexistence religieuse à l'intérieur d'un même cadre urbain. Cette nouvelle réalité força les élites urbaines à opérer des adaptations qui les poussèrent à transformer l'ordre urbain existant pour en édifier un nouveau qui se mit en place graduellement. L'évolution de l'ordre étant subordonnée à l'histoire particulière de chacune des villes, elle ne peut se concevoir sans appréhender la période de remous que fut celle des guerres de religion.

1. PERTURBATION, CONSTRUCTION ET RECONSTRUCTION DE L'ORDRE URBAIN : LES GUERRES DE RELIGION

Les guerres de religion correspondirent à un moment de désordre national et de mutations politiques profondes, ce qui se répercuta à l'échelon local, particulièrement dans le Midi. Ces événements eurent des incidences sur les équilibres des villes du croissant réformé, qu'elles fussent divisées par des affrontements internes ou directement impliquées dans des campagnes militaires¹. S'il est indéniable que la période des guerres de religion en fut une de bouleversements, elle peut être aussi perçue comme une phase de construction, car l'ordre urbain des trois villes à l'étude commença à se transformer dès l'éclatement des premières tensions provoquées par la diffusion de la réforme protestante. Les corps urbains oeuvrèrent pour restaurer un ordre qui se fondait sur une multitude de facteurs, l'allégeance confessionnelle étant l'un des plus déterminants. Il s'agit de se pencher sur les principaux événements de cette période de guerres civiles pour tenter de saisir le processus mutationnel de l'ordre urbain pour chacune des villes.

1.1. TOULOUSE : CITADELLE DE L'ORTHODOXIE

Capitale de l'ancienne province du Haut-Languedoc, Toulouse occupait une place de choix dans la hiérarchie urbaine du royaume aux XVI^e et XVII^e siècles². En tant que ville parlementaire, elle se définissait par ses fonctions administratives et judiciaires qui y faisaient converger une multiplicité d'acteurs sociaux. Toulouse se caractérisait également par le

¹ Gaël Rideau et Pierre Serna, *Ordonner et partager la ville (XVII^e-XIX^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 16 et 25-26.

² À partir du XIII^e siècle, Toulouse fait partie des « bonnes villes ». Voir Michel Taillefer (dir.), *Nouvelle histoire de Toulouse*, Toulouse, Privat, 2002, p. 93.

capitoulat, le corps municipal propre à cette communauté urbaine³. Les capitouls étaient des magistrats qui trônaient dans les hautes sphères de la hiérarchie urbaine, la charge étant anoblissante, donc signe de prestige et d'honneur⁴. Or, si le parlement et le capitoulat furent au coeur de l'ordre urbain toulousain, il en fut tout autant des multiples institutions religieuses qui rythmaient la vie au quotidien. Elles procuraient à la ville un statut de pôle d'attraction qui y faisait graviter un nombre impressionnant d'acteurs qui se disséminaient à travers l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique, de l'archevêque au simple abbé.

Dès le XVI^e siècle, Toulouse se définissait par la ferveur religieuse de l'ensemble de sa population. Cette piété était entretenue et nourrie par un enrichissement soutenu du catholicisme qui s'appuyait sur un héritage, à la fois physique, immobilier et spirituel, datant de l'Antiquité tardive⁵. L'intensification et la mise en valeur du catholicisme furent l'une des principales constantes de l'histoire de la ville, et ce, particulièrement à partir du XVI^e siècle⁶. Ce mouvement a certainement connu une évolution inégale, mais deux épisodes y ont contribué. Il y eut, d'une part, l'épisode du catharisme au XIII^e siècle, et, d'autre part, l'épisode du calvinisme au XVI^e siècle, deux « hérésies » qui eurent pour conséquence de fixer l'allégeance religieuse de la ville⁷.

³ Ce fut au XIII^e siècle que les consuls toulousains décidèrent de s'octroyer ce titre. En réaction à la montée en puissance du pouvoir royal et trouvant le titre de consul trop modeste, ils prirent celui de « seigneurs du chapitre des nobles de la royale ville et faubourg de Toulouse » abrégé en « seigneurs du chapitre » ou en latin « Domini de Capitula ». Voir Christian Cau, *Les Capitouls de Toulouse : L'intégrale des portraits des Annales de la Ville, 1352-1778*, Toulouse, Privat, 1990, p. 18.

⁴ Robert Schneider, « Crown and capitoulat : municipal government in Toulouse 1500-1789 », dans Philip Benedict (dir.), *Cities and Social Change in Early Modern France*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 195-220.

⁵ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 37-38.

⁶ *Ibid.*, p. 99 et Philippe Wolff (dir.), *Histoire des diocèses de France : Toulouse*, Paris, Beauchesne, 1983, chapitre VI, qui explique que Toulouse connaissait une situation analogue à l'ensemble des villes du royaume aux XIV^e et XV^e siècles, soit une atténuation du fait religieux dû aux problèmes bien connus qui menèrent aux impulsions de réforme tridentine au XVI^e siècle.

⁷ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 99 et Philip Conner, *Huguenot Heartland : Montauban and Southern French Calvinism during the Wars of Religion*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 128.

Le renforcement du catholicisme s'effectua en réaction au protestantisme qui connaissait un essor significatif dans la région méridionale du royaume. La capitale provinciale se situait en plein coeur du « croissant réformé », désignation qui souligne la propagation rapide du calvinisme dans la région⁸. Toulouse n'échappa pas à cet engouement pour la religion de Calvin, car au début des années 1560, la religion réformée progressa rapidement⁹. Signe de l'ampleur de cette implantation, la construction d'un temple protestant débuta dès 1562¹⁰. La religion fit des adeptes chez les élites urbaines, notamment au sein du corps municipal. S'ils furent toujours minoritaires, les capitouls protestants continuèrent d'exercer leur charge d'échevin avec leurs confrères catholiques¹¹. Quelques parlementaires furent eux aussi sympathisants à la cause protestante, même si le parlement en général fut l'une des institutions les plus zélées dans la défense de la religion catholique. Or, comme ce fut le cas pour le capitoulat, il y eut une brève période de flottement où certains de ses membres s'étaient convertis¹². Il y eut donc une courte période de coexistence et de collaboration entre catholiques et réformés à Toulouse pratiquement un demi-siècle avant l'adoption de l'édit de Nantes. Cependant, le catholicisme demeurait fortement enraciné au coeur de l'ordre urbain. Comme ailleurs, la question de la coexistence religieuse constitua un enjeu qui provoqua des tensions. Quelques échauffourées survinrent au début des années 1560 puisque les démonstrations publiques des protestants irritèrent les catholiques, d'autant plus que ceux qu'ils appelaient les « huguenots » osèrent perturber les

⁸ Didier Boisson et Hugues Daussy, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006, p. 175.

⁹ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 129.

¹⁰ Mark Greengrass, « The Anatomy of a Religious Riot in Toulouse in May 1562 », dans *Journal of Ecclesiastical History*, Vol 34, no 3, 1983, p. 372.

¹¹ Mark Greengrass, *ibid.*, p. 383, affirme qu'il y eut au moins deux capitouls protestants avérés pour l'année 1562. Jean Raynal, dans son *Histoire de la ville de Toulouse [...]*, publiée en 1759, p. 229-230 affirme que l'élection capitulaire de novembre 1651 fut fortement influencée par les succès enregistrés par les protestants, notamment à Montauban et à Castres.

¹² Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 369 et 380.

offices divins à quelques reprises¹³. Les deux camps s'affrontèrent ponctuellement, utilisant chacun un éventail de démonstrations publiques pour s'affirmer en opposition à l'autre. Aux chants des psaumes par les protestants, les catholiques optaient pour des processions, des prières publiques et autres fastes qui servaient en même temps d'outil d'appropriation de l'espace urbain¹⁴. Ces tensions s'accrochèrent et débouchèrent finalement sur des affrontements violents¹⁵.

Les événements nationaux et l'implication des grandes familles nobiliaires contribuèrent à envenimer la situation. La jonction de la dynamique nationale aux tensions locales créa une situation explosive, menant aux événements de mai 1562¹⁶. Le 12 mai, le capitaine de Saux, meneur protestant, mobilisa une partie de la milice, prit l'hôtel de ville d'assaut, faisant trois capitouls prisonniers¹⁷. Ce « coup d'État », qui permit aux protestants de prendre le contrôle de la gouvernance de la ville, provoqua immédiatement une vive réaction des catholiques qui se mobilisèrent à leur tour¹⁸. Les violences durèrent trois jours. Le 16 mai, les deux camps s'entendirent sur les modalités d'une trêve qui devait permettre aux protestants de se retirer pacifiquement de la ville. Avant leur départ, les huguenots firent monter la « trompette » sur l'hôtel de ville pour y jouer des psaumes et des hymnes afin qu'ils puissent être entendus à travers

¹³ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 131.

¹⁴ Gaël Rideau et Pierre Serna (dir.), *op. cit.*, p. 23, Robert Schneider, *Public Life in Toulouse : From Municipal Republic to Cosmopolitan City*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 93, Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 382 et Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 131, qui indique que les protestants parcoururent les rues en armes au moment du carême en 1561, perturbant le culte catholique. Voir aussi Olivier Christin, « Introduction », dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naïma Ghermani (dir.), *Les affrontements religieux en Europe du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 15.

¹⁵ Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 373. Deux événements mirent le feu aux poudres : le meurtre d'un huguenot lors d'un rassemblement public et un incident lors du service funèbre de la femme d'un protestant dont les catholiques auraient tenté d'enlever le corps afin de lui offrir des funérailles catholiques en règle.

¹⁶ *Ibid.*, p. 375-378.

¹⁷ *Ibid.*, p. 378.

¹⁸ Philip Conner, *op. cit.*, p. 128.

toute la ville¹⁹. Finalement, les catholiques ne respectèrent pas cette trêve et ils réussirent à complètement « délivrer » la ville du protestantisme le 17 mai 1562²⁰. Dans les mois qui suivirent, le Parlement de Toulouse mit tout en oeuvre pour pourchasser les huguenots qui insistèrent pour demeurer dans la ville, ce qui mena à la condamnation formelle d'environ 200 personnes²¹. Les condamnés subirent les châtimens convenus et ils furent exécutés publiquement. La « Délivrance » aurait fait environ 4 000 victimes, dont la majorité fut protestante, incluant plusieurs membres de l'élite urbaine toulousaine²².

Plusieurs facteurs expliquent la défaite protestante, le plus significatif étant sans doute l'attachement profond de la population toulousaine au catholicisme²³. Cet héritage séculaire et cet attachement viscéral furent des composantes clés du développement d'un ordre urbain ultracatholique qui connut un véritable coup d'accélérateur avec cette purge en règle des éléments protestants²⁴. Les capitouls proclamèrent la ville « république chrétienne » en 1564, affirmant

¹⁹ Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 387 et Jean Raynal, *op. cit.*, p. 241. Notons la récurrence du chant des psaumes comme outil d'affirmation publique de la part des protestants. Le symbolisme est ici très puissant. Ils utilisèrent ce moyen durant les guerres de religion à de nombreuses reprises, notamment pour perturber la célébration du culte catholique.

²⁰ Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 387-388 et Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 135. Cette date correspondait à la fête de la Pentecôte, ce qui eut pour effet d'accroître l'importance symbolique de l'événement pour les contemporains.

²¹ Pierre-Jean Souriac, « De l'adversaire religieux à celui du contraire parti. Désigner son adversaire durant les guerres de Religion », dans Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), *Énoncer / Dénoncer l'autre : Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 231-232 explique que ces condamnations reposèrent sur une accusation de sédition et non pas sur la pratique de la religion réformée : « L'ennemi est alors le suspect, celui qui habite à l'intérieur de la ville et qui menace l'ordre catholique ».

²² Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 388 et Jean Raynal, *op. cit.*, p. 243, qui révèle que des parlementaires furent exécutés en plus du viguier.

²³ Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 388-389 qui évoque aussi un recours plus intense à la violence par le camp catholique, le soutien des troupes royales qui avaient empêché toute possibilité de renfort pour le camp protestant et le manque de vivres et de ressources.

²⁴ Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 390. La formule « religion viscérale » est de Gabriel Audisio, *Une ville au sortir du Moyen Âge : Apt-en-Provence (1460-1560)*, Paris, Classiques Garnier, 2014 p. 327. Voir aussi Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 88, 98, 101 et 235-236, qui y voit l'exemple « le plus éclairant » de la renaissance de « l'esprit de croisade » médiéval, mais contre le nouvel hérétique, c'est-à-dire le luthérien ou le calviniste. Cet esprit se manifesta par une « vitalité prodigieuse du catholicisme » et « d'une extrême intolérance ».

avec force son nouveau statut de forteresse catholique²⁵. Selon Schneider, cet esprit strictement « républicain » s'est par la suite effacé graduellement au profit d'une identité urbaine centrée sur un catholicisme zélé et triomphant qui devint à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle un outil d'affirmation de choix pour la capitale languedocienne²⁶. À travers leur histoire, les capitouls s'érigèrent en défenseurs du catholicisme. Ils le confirmaient d'ailleurs lors de leur entrée en fonction en prononçant un serment solennel par lequel ils s'engageaient « de bien et duement défendre la religion catholique, apostolique et romaine »²⁷. Il en fut de même pour les parlementaires qui entretenaient des relations étroites avec les institutions et les acteurs ecclésiastiques de la ville, de la province et du royaume²⁸. Le zèle et la dévotion des corps urbains s'affirmèrent publiquement à ce moment qui constitua un tournant dans le cadre de l'établissement d'un ordre urbain catholique homogène au sein de la capitale méridionale. Pour commémorer l'événement, les autorités toulousaines instituèrent une fête annuelle, la « Délivrance ». La récurrence de cette cérémonie entretenait une « mentalité obsidionale » chez les Toulousains, c'est-à-dire une hantise de voir cette forteresse du catholicisme, assiégée de toute

²⁵ Les intellectuels catholiques de l'époque considéraient le protestantisme comme une hérésie qui ne pouvait en aucun cas être associée au christianisme. Les huguenots eux-mêmes étaient qualifiés d'escrocs ou de voyous par les élites catholiques. Quant au terme république, il n'est pas utilisé de façon anodine. Il désigne l'influence et le prestige de la capitale provinciale en faisant référence au capitoulat, un système de gestion collégial institué suite au rejet de l'autorité comtale de Raymond V au XII^e siècle. C'était aussi un pied de nez au régime monarchique indécis de Charles IX qui oscillait entre clémence et persécution à l'égard des réformés. Voir Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 135 et Philip Conner, *op. cit.*, p. 129 et Christian Cau, *Les Capitouls de Toulouse*, Toulouse, Privat, 1990, p. 11.

²⁶ Robert Schneider, *op. cit.*, p. 359, Michel Taillefer *op. cit.*, p. 115 et 127-135, p. 134-135 et Philip Conner, *op. cit.*, p. 5-6. Ce mouvement est également confirmé par Estelle Martinazzo, *Toulouse au Grand Siècle : Le rayonnement de la Réforme catholique (1590-1710)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

²⁷ Christian Cau, *op. cit.*, p. 12 et Archives municipales de Toulouse (AMT), BB 278, année 1619, p. 39 ou BB 278, année 1620, p. 55 pour le récit des entrées en charge qui comprenait la célébration d'une messe du Saint-Esprit. Ces rituels religieux concordent avec la conception de l'origine divine du pouvoir municipal, assimilé, en quelque sorte, à celui du roi. Voir Laurent Coste, « Être candidat aux élections municipales dans la France d'Ancien Régime », dans *Le pouvoir municipal de la fin du Moyen Âge à 1789*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 209-222.

²⁸ Mark Greengrass, *loc. cit.*, p. 369 et p. 391 qui indique que Toulouse ne fait pas figure d'exception à cet égard, car les institutions royales contribuèrent à la lutte contre le protestantisme à travers l'ensemble du royaume.

part, tomber aux mains des huguenots²⁹. Le fait que la ville fut littéralement entourée de bastions du protestantisme contribua à ce sentiment. La cérémonie annuelle offrait à la ville un moyen de pallier ce traumatisme et son ampleur flamboyante fournissait l'occasion pour les Toulousains d'exprimer leur ferveur et leur dévouement invétéré au catholicisme, témoignant de l'ancrage inextricable de la religion romaine. La mise en place de cette manifestation cadre parfaitement avec la problématique d'appréhension de l'ordre urbain par l'analyse des cérémonies publiques³⁰.

Suite à la Délivrance, la capitale toulousaine soutint le gouvernement royal dans ses tentatives d'apaisement, ce qui se perçut notamment lors de l'entrée royale de Charles IX dans la ville en février 1565³¹. Entre temps, plusieurs protestants étaient revenus s'établir dans la capitale avec leur famille³². Mais l'escalade des violences à l'échelle nationale et le massacre de la Saint Barthélémy en 1572 provoquèrent une recrudescence des tensions. Toulouse connut sa « Saint Barthélémy » qui se déroula en octobre. Ayant été informé des événements parisiens, le parlement aurait fait emprisonner tous ceux qui étaient soupçonnés d'appartenir à la religion protestante, sans vouloir procéder à leur exécution³³. Une partie de la population, dont plusieurs étudiants armés, prirent les choses en main et déclenchèrent les violences³⁴. La Saint Barthélemy toulousaine aurait fait entre 140 et 300 morts et elle s'inscrivit en continuité avec les événements de mai 1562 puisqu'elle permit d'achever « l'épuration religieuse »³⁵. À partir de 1572, il n'y eut

²⁹ Michel Taillefer *op. cit.*, p. 134-135 et Marc Miguet, « Des processions à Saint-Roche des Minimes », dans *Mélanges historiques Midi-Pyrénéens*, Toulouse, Amis des Archives de la Haute-Garonne, 1992, p. 236-237.

³⁰ Jean Raynal, *op. cit.*, p. 242.

³¹ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 134 et Colin Debuiche, *Triomphes royaux dans les Entrées toulousaines des XVI^e et XVII^e siècles*, Cahiers de FRAMESPA, no 11, 2012 [En ligne] [<http://framespa.revues.org/1872>] (23 novembre 2012).

³² Jean-Luc Laffont, « Les protestants à Toulouse sous l'Ancien régime », dans Janine Garrisson et Philippe Chareyre (dir.), *Le protestantisme et la Cité [...]*, Montauban, SMERP, 2013, p. 214.

³³ Pierre-Jean Souriac, *loc. cit.*, p. 232. En 1567, 1568, 1572 et 1574, une liste des « suspects » toulousains fut dressée par les capitouls et les parlementaires. Les hommes étaient emprisonnés et les femmes confinées à leur foyer.

³⁴ Jean Raynal, *op. cit.*, p. 260-261.

³⁵ Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, p. 156, Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 136 et Jean-Luc Laffont, *loc. cit.*, p. 213-215.

dans Toulouse qu'un nombre infime de protestants, Jean-Luc Laffont qualifiant la période 1575-1679, c'est-à-dire la presque totalité de la durée du régime de l'édit de Nantes, de « quasi-disparition et atonie de la présence protestante »³⁶. En dix ans, Toulouse devint une « citadelle de l'orthodoxie »³⁷.

Après ces deux événements cruciaux, Toulouse se retrouva dans une situation particulière, car le protestantisme poursuivit son implantation dans la région tandis que plusieurs villes passèrent sous contrôle protestant, dont Montauban et Castres³⁸. Graduellement, la capitale se trouvait de plus en plus isolée et repliée sur son inconditionnelle dévotion au catholicisme. Cette situation, sur laquelle les militants les plus zélés insistaient pour galvaniser les troupes sur le terrain, a entretenu et intensifié l'angoisse de se faire attaquer ou envahir par l'ennemi hérétique³⁹. L'histoire toulousaine de la deuxième moitié du XVI^e siècle fut marquée par des états d'alerte à répétition, notamment causés par des événements qui survenaient dans les villes voisines⁴⁰. Toulouse avait choisi son camp et, dans un souci de défense et de préservation de son intégrité, de son ordre urbain et de son identité, elle passa à l'offensive en contribuant

³⁶ Michel Taillefer, *ibid.*

³⁷ Estelle Martinazzo, « Se convertir ou fuir, la question protestante dans le diocèse de Toulouse (1580 - 1685) », dans *Cahiers d'études du religieux : Recherches interdisciplinaires*, 2011, [En ligne] [11 mai 2017] [<http://cerri.revues.org/768>] et Pierre-Jean Souriac, *loc. cit.*, p. 231.

³⁸ Christian Nique (dir.), *Précis d'histoire du Languedoc-Roussillon*, Montpellier, CRDP de l'académie de Montpellier, 2007, p. 134-135.

³⁹ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 134-135; Mark Greengrass, « The Sainte Union in the Provinces : The Case of Toulouse », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 14, no 4, 1983, p. 473.

⁴⁰ À titre d'exemple, la ville de Pamiers fut le théâtre de l'un de ces événements en juin 1566, car les protestants réagirent à leur exclusion du consulat urbain en attaquant la procession catholique du jour de la Pentecôte. La ville étant dans son ressort, le parlement de Toulouse s'en mêla et fit arrêter dix-huit personnes qui devaient être conduites dans la capitale pour y être exécutées. Le gouvernement royal, toujours dans une tentative d'apaisement, fit transférer les procédures à Paris, mais le parlement réussit quand même à capturer et à exécuter un ministre protestant. Voir Jean Raynal, *op. cit.*, p. 250.

ponctuellement à la lutte contre le protestantisme, que ce soit militairement par la levée de troupes ou judiciairement par l'exercice du parlement⁴¹.

Réagissant aux circonstances nationales et régionales, Toulouse entra ensuite dans une phase d'extrémisme marquée par la formation de « mouvements associatifs », c'est-à-dire des mouvements ligueurs⁴². Se sentant assiégée par les protestants qui prenaient de plus en plus de villes (Rodez, Espalion, Albi, Saint-Flour, Cahors et plusieurs villes dans le Vivarais) et déçue par l'issue des États généraux de Blois, en plus du choc provoqué par l'assassinat des Guise, la capitale bascula dans un épisode de fanatisme⁴³. La Ligue s'organisa en 1589 et ses partisans éliminèrent rapidement les éléments les plus modérés⁴⁴. Cet épisode de la Ligue fut marqué par une forte recrudescence des démonstrations publiques, comme les sermons, les prêches et les processions, ce qui fournit un indice de l'utilité et de l'efficacité des cérémonies publiques à l'affirmation de la ferveur qui atteignit alors son paroxysme⁴⁵. L'unité religieuse de la ville et la présence des ennemis protestants à proximité ont cristallisé l'ordre urbain catholique toulousain qui se construisait de manière accélérée depuis les événements de la Délivrance. Dans le contexte de la Ligue, cette construction se fit aussi en autonomie, voire en opposition des volontés royales⁴⁶. Toulouse fut d'ailleurs le théâtre de réjouissances publiques à l'annonce de l'assassinat du roi Henri III en août 1589. Jacques Clément eut droit à des funérailles publiques, les

⁴¹ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 133. Mark Greengrass, « The Sainte Union... », *loc. cit.*, p. 474 parle quant à lui d'une forteresse, ce qui traduit un sens plus militaire puisque la ville se donne les moyens concrets de se défendre. Pierre-Jean Souriac, *loc. cit.*, p. 231-236 démontre comment le vocable des catholiques toulousains pour désigner l'adversaire huguenot a changé, versant, à partir de 1562, dans le registre militaire. Il indique que « la ville construit alors sa défense face à l'étranger, celui qui vit dans les bastions périphériques tenus par les protestants ».

⁴² Pierre-Jean Souriac, *loc. cit.*, p. 236.

⁴³ Mark Greengrass, « The Sainte Union... », *loc. cit.*, p. 475-479.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 481-489, Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 136 et Adrien Salvan, *Histoire générale de l'Église de Toulouse depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Toulouse, Delboy, 1856, vol. 4, p. 181-185. Par exemple, le premier président du parlement et ancien capitoul Jean-Étienne Duranti, fervent catholique, mais soupçonné de trahison due à sa fidélité avérée l'égard du monarque, fut exécuté.

⁴⁵ Mark Greengrass, « The Sainte Union... », *loc. cit.*, p. 487.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 489-490.

Toulousains publièrent des estampes à son effigie et son nom fut même introduit dans la litanie des saints⁴⁷!

Cela étant dit, l'assassinat du dernier des Valois fut le début de la fin pour la Ligue toulousaine, car elle perdit l'une de ses principales cibles qui lui permettaient de canaliser ses forces. Il était de plus en plus clair que l'organisation ligueuse dirigée par l'évêque de Comminges, gouverneur à la tête d'un conseil des dix-huit, menaçait les anciens privilèges de la ville⁴⁸. Le fanatisme et l'extrémisme religieux furent étouffés pour favoriser un retour à la normale dans la gestion urbaine et pour assurer la sauvegarde des traditions et des privilèges qui constituaient eux aussi des composantes essentielles de l'ordre urbain toulousain depuis des siècles⁴⁹.

Le démantèlement de la Ligue et l'épuisement provoqué par des décennies de guerres civiles poussèrent la capitale à se rallier à Henri IV qui, de victoire en victoire, accomplissait le processus de réunification du royaume. Le traité de Folembray de 1596 marqua la fin officielle de la ligue et des guerres de religion à Toulouse. Les privilèges de la ville furent confirmés et le parlement, qui s'était scindé durant les troubles, fut restauré⁵⁰. Surtout, la religion catholique était la seule admise dans la ville et le culte réformé ne pouvait être célébré à l'intérieur d'une vaste zone dont la frontière se situait à quatre lieues des murs de la ville⁵¹. Toulouse assurait donc

⁴⁷ Jean Raynal, *op. cit.*, p. 302-303 et Adrien Salvan, *op. cit.*, p. 191.

⁴⁸ Mark Greengrass, « The Sainte Union... », *loc. cit.*, p. 492-493. En s'inspirant du modèle parisien, la Ligue toulousaine avait créé un organe de gouvernance municipale collégiale à la tête de laquelle se trouvait un gouverneur, court-circuitant le mandat des capitouls.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 494-496. Greengrass parle de la force de « l'identité corporative » de la ville, ce qui doit se comprendre en fonction de la date de publication de l'article, c'est-à-dire au début de l'élaboration des nouvelles problématiques en histoire urbaine.

⁵⁰ Auguste Poirson, *Histoire du règne de Henri IV*, Paris, Didier et cie., vol. 2, 1865-1866, p. 143-144, Pierre Cayet, *Mémoires pour servir à l'histoire de France depuis le XIII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Desrez, 1838, vol. 1, p. 733.

⁵¹ Michel Taillefer, *op. cit.*, p. 138. Cela équivaldrait à environ quinze kilomètres. Taillefer indique que cette directive aurait été respectée pour l'ensemble du régime de l'édit de Nantes, le temple protestant le plus proche se trouvant à Portet, qui se situe à environ quatorze kilomètres de la ville.

l'exclusivité du culte catholique à l'intérieur de son enceinte et dans ses environs immédiats, ce qui lui permettait de sauvegarder et de maintenir l'ordre urbain que ses corps avaient instauré depuis le milieu du XVI^e siècle.

Le traité fut accueilli à Toulouse avec des réjouissances publiques en mars 1596 au moment où le parlement l'enregistra. Ces réjouissances mobilisèrent les composantes cérémonielles habituellement liées à ce type d'événement, soit un *Te Deum* et un feu de joie⁵². Les autorités installèrent même un portrait du roi sur la place publique, où la foule vint l'acclamer par des cris de « Vive le roi »⁵³. Ces démonstrations publiques qui permettaient à la ville d'affirmer sa fidélité au gouvernement royal, tout en faisant la démonstration de son identité liée à la nature de son ordre urbain, furent récurrentes et elles occupèrent une place importante dans l'éventail des cérémonies qui seront analysées dans les chapitres subséquents⁵⁴.

La promulgation de l'édit de Nantes en avril 1598 mit un terme aux affrontements religieux. L'édit reconnaissait la légalité du culte calviniste, tout en obligeant les membres des deux dénominations religieuses à coexister, ce qui fut difficilement acceptable pour les plus dévots⁵⁵. En effet, même si Toulouse avait exprimé sa fidélité au gouvernement royal en 1596, le parlement mit beaucoup de temps à ratifier l'édit. En 1600, il s'y conforma à contrecœur suite à une invective sévère du roi⁵⁶. À partir de ce tournant, Toulouse multiplia les actes de soumission et de déférence à l'égard de la monarchie qui garantissait, en échange, le maintien des privilèges

⁵² Adrien Salvan, *op. cit.*, p. 214 et Pierre Cayet, *op. cit.*, p. 733.

⁵³ Pierre Cayet, *ibid.*

⁵⁴ Michelle Fogel, *Les cérémonies de l'information*, Paris, Fayard, 1989, Deuxième partie : La publication des événements du XVI^e au milieu du XVIII^e siècle.

⁵⁵ L'édit de Nantes imposait toutefois plusieurs restrictions quant à la liberté du culte calviniste. Des « places de sûreté » avaient été désignées pour garantir aux huguenots des lieux de culte officiels et sécuritaires. Elles sont désignées par le second brevet de l'édit.

⁵⁶ Michel Taillefer, *Vivre à Toulouse sous l'Ancien régime*, Paris, Librairie Académique Perrin, 2000, p. 321.

de sa « bonne ville »⁵⁷. Cette relation d'interdépendance entre le régime et la capitale toulousaine s'affirma à répétition, notamment lors des entrées solennelles.

1.2 MONTAUBAN : BASTION DU PROTESTANTISME

Montauban représente l'antithèse du cas toulousain. Le protestantisme suscita rapidement l'adhésion des élites urbaines vers la fin des années 1550 et le début des années 1560⁵⁸. Contrairement à Toulouse où la réaction catholique fut particulièrement vive, l'adhésion des Montalbanais au calvinisme fut persistante⁵⁹. La ville devint rapidement l'un des centres névralgiques de la confession de Calvin : au début des années 1560, la majorité de la population montalbanaise était protestante⁶⁰. Ne disposant pas encore d'un temple, les réformés réquisitionnèrent le patrimoine matériel et foncier de l'Église, couvents et églises, par la force, en détruisant parfois les images, statues et autels⁶¹. En 1561, Montauban fut le siège d'un synode qui réunissait, entre autres, les représentants des églises protestantes de Toulouse, de Pamiers, de Castres et du Rouergue⁶². Émanant de l'organisation administrative presbytéro-synodale qui assurait la cohésion des églises protestantes, les synodes permettaient de maintenir une unité et une cohérence qui fit la force des huguenots lors des guerres civiles subséquentes⁶³. En 1562, la

⁵⁷ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002, p. 155-156.

⁵⁸ Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed : A Social History of Calvinism*, New Haven & London, Yale University Press, 2002, p. 143 et Philip Conner, *op. cit.*, p. 3-4.

⁵⁹ Philip Conner, *op. cit.*, p. 6 et Catherine Rome, *Les bourgeois protestants de Montauban au XVII^e siècle : Une élite urbaine face à une monarchie autoritaire*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 13.

⁶⁰ Philip Conner, *op. cit.*, p. 62, Philip Benedict, *op. cit.*, p. 137 et Catherine Rome, *op. cit.*, p. 11 qui indique qu'il y avait entre 12 000 et 15 000 habitants

⁶¹ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 368-369.

⁶² Mark Greengrass, « Anatomy of a religions... », *loc. cit.*, p. 375.

⁶³ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 283-284, Elisabeth Labrousse, « Une foi, une loi, un roi? » : *La révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Pavot, Labor et Fides, 1985, p. 55, Philip Conner, « Huguenot Identities During the Wars of Religion: The Churches of Le Mans and Montauban Compared », dans *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 54, no 1, 2003, p. 38-39 et Philippe Chareyre et Raymond Mentzer, « Organizing the Churches and Reforming Society », dans Raymond Mentzer et Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *A Companion to the Huguenots*, Leiden, Brill, 2016, p. 17-42.

Délivrance de Toulouse fit converger à Montauban plus de 600 protestants qui avaient réussi à fuir⁶⁴. Si la Délivrance avait renforcé le caractère catholique de l'ordre urbain toulousain, elle consolida inversement le caractère protestant de l'ordre montalbanais tandis que la ville gagnait en prestige au fur et à mesure qu'elle construisait sa réputation de bastion du protestantisme.

La composante protestante de l'ordre urbain montalbanais se renforça graduellement au gré des événements nationaux. À partir de 1567, les catholiques n'eurent d'autres choix que de quitter la ville compte tenu de la reprise des troubles civils⁶⁵. Après la deuxième guerre de religion (1567-1568), la plupart des villes protestantes refusèrent de se soumettre à l'autorité royale et elles continuèrent à se consolider militairement, contribuant à leur statut de forteresse du protestantisme, ce qui fut le cas de Montauban et de Castres⁶⁶. En 1570, au terme de la troisième guerre des religions (1568-1570), Montauban fut officiellement désignée comme place de sûreté du protestantisme en vertu de l'édit de Saint-Germain-en-Laye, un statut particulier qui en principe devait se maintenir durant deux ans⁶⁷.

L'ordre protestant de la ville était ainsi confirmé et renforcé par cet acte monarchique. La suite des guerres de religion contribua à affermir ce statut. Au terme de la quatrième guerre (1572-1573), l'édit de Boulogne confirmait que Montauban demeurait l'une des places de sûreté⁶⁸. Graduellement, les matériaux issus de la destruction des édifices catholiques furent utilisés pour consolider les fortifications⁶⁹. La ville continua à incarner l'armature urbaine du « parti » des huguenots dans les guerres subséquentes, car elle fit office de point d'ancrage pour

⁶⁴ Philip Conner, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 54-55 et Jean Raynal, *op. cit.*, p. 252.

⁶⁶ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 146.

⁶⁷ Édit V, article 39, dans Bernard Barbiche (dir.), *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, Paris, École nationale des Chartes [En ligne] [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>] et Jean Raynal, *op. cit.*, p. 258-259.

⁶⁸ Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 543. Ce fut également le cas des villes de La Rochelle, Nîmes et Sancerre.

⁶⁹ Gaston Serr, *Documents et souvenirs du XVI^e siècle sur les protestants montalbanais*, Toulouse, Cléder, 1941, p. 172.

les protestants dans les diverses campagnes, ayant l'honneur et le prestige de recevoir le prince de Condé et Henri de Bourbon, futur Henri IV, ce dernier qui avait été officiellement reconnu comme protecteur des protestants à l'assemblée de Montauban en avril 1580⁷⁰. Fort de ce statut et des événements qui y contribuèrent, la ville étendit son influence sur la région environnante, ralliant villages, hameaux et villes à la cause protestante⁷¹. Or, il en allait de même du côté catholique tandis que les deux camps se disputaient des aires d'influence au gré des différentes campagnes militaires qu'il serait inutile d'évoquer en détail. Ce mouvement de consolidation s'est maintenu durant la deuxième moitié du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, grâce entre autres à sa position stratégique au coeur du Midi, en plein centre du croissant réformé⁷². Durant les conflits civils subséquents, Montauban conserva son statut de bastion du protestantisme, qui fut confirmé à de multiples reprises par les édits de pacification et, à terme, par l'édit de Nantes en avril 1598⁷³.

La domination du fait protestant a directement influencé l'ordre urbain montalbanais. Or, il ne faudrait pas croire que la ville fut un bloc monolithique dans le sens où l'allégeance de l'ensemble de la population était complète et totale. Cependant, les autorités protestantes, qui avaient la mainmise sur les mécanismes de gouvernance urbaine, avaient toujours eu l'ambition

⁷⁰ L'expression « parti » est utilisée pour désigner cette démarche des huguenots qui décidèrent de créer une forme de gouvernement, un « État », ce qui leur permettrait de renforcer leur cohésion et leur pouvoir politique à l'échelle du royaume. La province du Languedoc fut divisée en deux gouvernements, dont les chefs-lieux furent Nîmes et Montauban. Jean Raynal, *op. cit.*, p. 280-282 et 287, Adrien Salvat, *op. cit.*, p. 172 et Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 544. Voir aussi Janine Garrisson, « Les grands du parti protestant et l'édit de Nantes », dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 144, 1998, p. 175-186 et Hugues Daussey, *Le parti huguenot : chronique d'une désillusion (1557-1572)*, Genève, Droz, 2014.

⁷¹ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 13.

⁷² Philip Conner, *op. cit.*, p. 5-6. Pour une carte qui illustre ce croissant réformé de manière claire, voir Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France*, Paris, Fayard, 2012, p. 83.

⁷³ Au moment de son adoption, la ville était alors exclusivement protestante et elle était l'une des 51 places de sûreté protestantes du royaume. Voir Édit XV, article 1, dans Bernard Barbiche, *op. cit.*, Catherine Rome, *op. cit.*, p. 11 et Daniel Ligou, *Histoire de Montauban*, Toulouse, Privat, 1992, p. 129.

d'établir une société régie par un ordre urbain fondé sur les préceptes du calvinisme⁷⁴. Philip Conner utilise l'expression de « godly society » pour caractériser la société montalbanaise pour laquelle le protestantisme fut le credo officiel pendant des générations⁷⁵. Il s'agissait de l'incarnation parfaite d'un ordre urbain purement protestant comme un idéal à atteindre. Cette société distincte reposait sur une multitude d'aspects, impliquant des croyances, des normes, des comportements et des attitudes qui permirent de construire et de maintenir cet ordre urbain par une discipline soutenue et par un consensus de la population qui y adhérait⁷⁶.

L'instauration de l'ordre urbain protestant à Montauban s'est effectuée grâce à l'arrêt du culte catholique et à une épuration des mœurs et des habitudes qui lui étaient liées, comme l'organisation de démonstrations publiques lors des jours de fête qui devaient d'ailleurs être chômés. En 1595, quatre tailleurs furent appelés devant le consistoire pour avoir « émulé l'idolatrie papiste » en ayant chômé et célébré le jour de la sainte Lucie⁷⁷. En contrepartie, il y eut un renforcement du protestantisme grâce à l'exercice de la Discipline⁷⁸. Ces deux mouvements s'accomplirent par la collaboration étroite des autorités municipales et des autorités

⁷⁴ Janine Garrisson « Conférence », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *L'Édit de Nantes : Sûreté et éducation, Actes de colloques*, Montauban, SMERP, 1999, p. 16, « Montauban, ville huguenote : son organisation politique et religieuse », dans Janine Garrisson (dir.), *op. cit.*, 2013, p.7 et Philip Conner, *op. cit.*, p. 5-6.

⁷⁵ Philip Conner, *op. cit.* p. 6 et 53. L'expression « société » est fondamentale, car elle sous-entend que le protestantisme pénétrait toutes ses sphères, touchant l'ensemble des effectifs sociaux (pauvres, riches, intellectuels, artisans, etc.). Voir Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 427 qui souligne cette réalité pour des villes à très forte majorité protestante dont Montauban, Castres, La Rochelle, Montpellier, Nîmes ou Anduze.

⁷⁶ Philip Conner, *op. cit.*, Philippe Chareyre et Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 30-38.

⁷⁷ Philip Conner, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁸ Les protestants français s'entendirent sur une Discipline commune dès 1559 lors du synode national de Paris. Philip Conner, *loc. cit.*, p. 31.

consistoriales⁷⁹. Benedict indique que cette collaboration entre les autorités religieuses et municipales fut caractéristique des villes dominées par le protestantisme, ce qui leur permit de donner une cohésion à leur communauté qui se définissait par une « identité confessionnelle »⁸⁰. La discipline s'effectuait dans un champ d'action complexe, au sein duquel les différentes cellules de pouvoir mettaient leur autorité respective au service les unes des autres afin d'instaurer cet ordre urbain conforme aux préceptes du calvinisme, toujours dans le but de perfectionner cette société pieuse idéalisée⁸¹. Tandis que le catholicisme s'intensifiait à Toulouse par la multiplication des démonstrations publiques fastueuses, la discipline des autorités protestantes montalbanaises s'affermissait également. Cette emprise des autorités montalbanaises atteignit son apogée à la fin du XVI^e siècle tandis que la collaboration étroite entre le consulat et le consistoire permit de faire régner rigueur et ordre moral⁸². Conner révèle l'existence d'un rituel annuel durant lequel des délégués du consistoire rencontraient les consuls nouvellement élus pour les haranguer et leur exprimer des demandes particulières, la plupart du temps en lien avec la discipline réformée⁸³. Dans son ouvrage, il traite régulièrement de cette collaboration entre les corps urbains, notamment lorsqu'il évoque leurs démarches communes pour lutter contre le

⁷⁹ L'ordre urbain reposait nécessairement sur un consensus, jamais parfait ou complet, au sein de la population qui vivait à l'intérieur d'un cadre urbain donné. Philip Benedict, « The Huguenot Population of France, 1600-1685 : The Demographic Fate and Customs of a Religious Minority », dans *Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*, Philadelphie, The American Philosophical Society, Vol. 81, Part 5, 1991, p. 103, voit par exemple des preuves de ce consensus dans la normalisation des comportements religieux de plus en plus conformes aux volontés des autorités consistoriales. Voir aussi Daniel Ligou, *op. cit.*, p. 131-133, qui souligne que cette « dictature morale » ne fut pas acceptée facilement, mais que la collaboration du consistoire et du consulat permit de faire régner « l'ordre protestant », Janine Garrisson, *loc. cit.*, 2011, p. 7 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 447 qui confirme que « la particularité montalbanaise réside dans ce travail mené en commun par les autorités politiques et religieuses ».

⁸⁰ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 476.

⁸¹ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 460-463.

⁸² Philip Benedict, *op. cit.*, p. 471, fournit l'exemple de femmes montalbanaises issues de la noblesse qui perdirent leur droit de communier parce qu'elles portaient des coiffures trop élaborées et flamboyantes.

⁸³ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 13 et Philip Conner, *op. cit.*, p. 51-53 et 64.

blasphème, menant à plusieurs amendes et condamnations⁸⁴. Certains Montalbanais furent condamnés à être emprisonnés dans une cage qui était plongée dans le Tarn, un rite fort symbolique qui sous-entend une volonté de purification du condamné⁸⁵. En effet, l'association des autorités urbaines impliquait aussi les institutions judiciaires, ce qui donnait les moyens aux corps urbains de maintenir cette identité calviniste, puisque les juridictions criminelles locales étaient au service de la hiérarchie réformée⁸⁶. Cela permettait aux autorités consistoriales d'élargir leur champ d'action, exerçant une surveillance accrue pour contrecarrer les comportements frivoles ou illicites, les blasphèmes et surtout, les « rechutes » vers des comportements et des attitudes « papistes »⁸⁷. Tout était donc mis en oeuvre pour assurer la discipline réformée, le bon déroulement du culte et pour opérer une gestion municipale conforme aux principes de la religion, afin de perfectionner l'ordre urbain montalbanais.

La mise sur pied de cet ordre entraîna une transformation de la vie collective au sein de la ville, même pour ceux qui s'y conformaient passivement. Les rituels flamboyants du catholicisme furent remplacés par des cérémonies qui mirent l'accent sur le chant des psaumes et sur le prêche à l'intérieur du temple⁸⁸. Le calendrier liturgique fut largement simplifié, s'orientant désormais selon les rites eucharistiques hebdomadaires, les prières et les jeûnes publics⁸⁹. Enfin, les périodes habituellement marquées par une augmentation du taux de mariages, de naissances et de baptêmes changèrent également, puisque les protestants rejetèrent les prohibitions du carême et

⁸⁴ Philip Conner, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 71-72 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 448 qui a relevé le même type de peine à La Rochelle pour une femme accusée de prostitution, même si la situation différait par la distinction marquée entre le patriciat urbain et les autorités consistoriales.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 76, Philippe Chareyre et Raymond Mentzer, *loc. cit.*

⁸⁸ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 508, Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII^e siècle », dans *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 217, no 3, 2000, p. 630 et Samuel Mours, *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Protestante, 1967, tome 2, p. 124.

⁸⁹ *Ibid.* et Raymond Mentzer, « Fasting, Piety and Political Anxiety among French Reformed Protestants », dans *Church History : Studies in Christianity and Culture*, vol. 76, no 2, 2007, p. 340-341.

de l'avent⁹⁰. Catherine Rome, qui a étudié la bourgeoisie montalbanaise qui détenait l'essentiel des pouvoirs économiques et politiques, confirme que les Montalbanais vécurent alors dans une atmosphère de sobriété, marquée par une austérité, une rigueur et une absence de luxe⁹¹.

Il y eut donc à Montauban un changement drastique du rythme urbain et de la vie religieuse, marqué par les services particulièrement sobres du dimanche et de mi-semaine⁹². Il y eut un rejet des pratiques de la liturgie catholique : la messe, les processions et les services funèbres fastueux furent frappés d'interdits régulièrement renouvelés par les synodes nationaux, tandis que le culte des saints était considéré comme une superstition⁹³. Tous ces changements firent en sorte que les Montalbanais « were inclined to believe they were uniquely liberated from superstition and hence especially enlightened »⁹⁴. Cette antipathie à l'égard de la vénération des images et les relations que les protestants entretenaient avec les espaces considérés par les catholiques comme étant « sacrés » fut au coeur des enjeux liés à la tenue des cérémonies publiques⁹⁵. Les protestants avaient une conception plus large de cette sacralité spatiale qui, sans se concentrer en des endroits précis, englobait plutôt l'ensemble de la communauté urbaine, les autorités consistoriales exerçant une surveillance diligente des pratiques et des usages qui s'y déroulaient⁹⁶. Ce fut dans cet espace « de la vie chrétienne quotidienne », contrôlé et ordonné par

⁹⁰ Philip Benedict, *loc. cit.*, p. 103.

⁹¹ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 73 et seq. Il ne faut toutefois pas exagérer cette austérité, comme en témoigne Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 77-80 qui souligne la multiplication des exhortations des consistoires contre les jeux de hasard et les danses par exemple. Elle indique d'ailleurs que dans les communautés majoritairement protestantes, les exigences de la Discipline étaient « assez bien respectées ».

⁹² Philip Benedict, *op. cit.*, p. 490-491 et 508-509.

⁹³ *Ibid.*, p. 508-509, 527 et 529-530.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 544.

⁹⁵ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 475-476 révèle que le premier devoir imposé par les autorités consistoriales fut d'éviter les idolâtries et les fausses croyances. Voir aussi Olivier Christin, « Introduction », dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naïma Ghermani (dir.), *Les affrontements religieux en Europe du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 14.

⁹⁶ Philippe Chareyre, « Protestantisme et structuration de l'espace urbain : Nîmes (1561-1685) », dans Janine Garrisson (dir.), *op. cit.*, 2013, p. 120-122.

les élites urbaines, que l'ensemble de la communauté protestante de Montauban existait⁹⁷. Cette tradition confessionnelle, cette manière de concevoir la vie quotidienne, qui constituaient les fondements de cette « société pieuse », devinrent de plus en plus proéminentes au fur et à mesure que la population en faisait l'expérience collectivement. Elles s'intégrèrent à l'identité personnelle et familiale de ses pratiquants et elle s'ancra définitivement dans l'ordre urbain que les élites oeuvrèrent à instaurer⁹⁸.

Montauban devint l'un des pôles d'attraction pour ceux qui pratiquaient le calvinisme, ce qui lui permit de maintenir et de renforcer sa « société pieuse » protestante⁹⁹. Cela passait par un rayonnement toujours plus intense. À cet égard, Conner explique que Montauban exerçait son influence sur sa région, ayant plusieurs villes satellites exclusivement protestantes à l'intérieur d'un rayon de 40 kilomètres¹⁰⁰. Garrisson affirme que les villes protestantes formaient ainsi une armature urbaine particulièrement serrée dans la région du Midi¹⁰¹.

1.3 CASTRES : PLACE DE SÛRETÉ PROTESTANTE

L'implantation du protestantisme à Castres suivit le même cheminement qu'à Montauban. En mai 1562, tandis que Toulouse vivait sa Délivrance, les protestants se rendirent maîtres de la ville de Castres après quelques années d'implantation progressive. Les consuls étaient tous protestants et ils ouvrirent les portes de la ville aux troupes réformées, la transition se faisant sans

⁹⁷ L'expression est de Philippe Chareyre, dans *ibid.*, p. 121.

⁹⁸ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 546.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 88, 132-133. et Philip Conner, *loc. cit.*, 2003, p. 35-36.

¹⁰⁰ Philip Conner, *op. cit.*, p. 92-94. Il est particulièrement intéressant de constater que la paysannerie demeurait essentiellement attachée au catholicisme. Conner indique que ce n'est que dans les années 1590 qu'une minorité protestante paysanne émergea dans les environs de Montauban, s'immisçant dans les conseils de villages pour tenter de dominer la majorité catholique.

¹⁰¹ Janine Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985, p. 30.

aucune effusion de sang¹⁰². Un consistoire fut rapidement mis sur pieds pour assurer la célébration du culte et le maintien de la discipline. Le premier temple protestant fut construit en 1565 à Villegoudou où se trouvait également le cimetière, puisque les réformés avaient été exclus de celui dédié aux sépultures catholiques¹⁰³. Cet épisode de coexistence fut ponctué de tensions et d'échauffourées, car l'exclusion des protestants du consulat par le gouvernement royal en 1565 suscita une forte réaction¹⁰⁴. Les réformés prirent possession des églises, dont celle de Notre-Dame de la Platté. Au fur et à mesure que les violences se multipliaient à l'échelle nationale et régionale, les Castrais s'attachèrent à éradiquer progressivement la présence du culte catholique par la destruction des couvents, dont celui des Jacobins en 1564 et celui des Cordeliers en 1567, puis ils firent démolir les églises de Belle-Celle et de Sainte-Foi, après en avoir enlevé les ornements et les cloches¹⁰⁵. Malgré ces actes de violence, les catholiques demeurèrent pacifiquement en ville durant les périodes d'accalmie. La situation évolua à partir de 1574 au moment où s'amorçait la cinquième guerre de religion. Deux ans seulement après le massacre de la Saint Barthélemy, les protestants se rendirent maîtres exclusifs de la ville, les catholiques furent expulsés, la messe et les processions furent formellement interdites¹⁰⁶. À partir de ce moment, le protestantisme s'enracina et provoqua la transformation de l'ordre urbain castrais¹⁰⁷. Au même titre que Montauban pour la province de Guyenne, la ville devint l'une des places de

¹⁰² Camille Rabaud, « La réforme à Castres : Trois époques de l'histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauragais », dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, vol. XXII, no 4, 1872, p. 53.

¹⁰³ Mathieu Estadieu, *Annales du pays castrais*, Paris, Le Livre d'Histoire Loris, 2004 [1893], p. 15.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁶ Jean de Bouffard-Madiane, *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan, 1610-1629*, par Charles Pradel, Paris, A. Picard et Fils, 1897, p. IV et Jacques Gâches, *Mémoires sur les guerres de religion à Castres et dans le Languedoc (1555-1610) et Suite des mémoires (1610-1620)*, par Charles Pradel, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 462.

¹⁰⁷ 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. 43 et 45.

sûreté les plus importantes pour les huguenots de la province du Haut-Languedoc¹⁰⁸. Elle domina sa région immédiate, renforçant l'appartenance protestante des communautés urbaines et rurales, au grand dam des autorités toulousaines¹⁰⁹. La ville s'engagea d'ailleurs auprès des Montalbanais à plusieurs occasions durant les campagnes qui marquèrent les guerres de religion¹¹⁰.

Comme à Montauban, les corps urbains castrais transformèrent l'ordre urbain grâce à une collaboration étroite entre l'échevinage et les autorités consistoriales. Les préoccupations du consistoire par rapport à la discipline furent essentiellement les mêmes : interdiction des plaisirs mondains, interdiction d'assister aux bals et danses, lutte contre les comportements inappropriés comme la gourmandise et l'ivrognerie, contre les jurons et le blasphème¹¹¹. Il est impossible de déterminer si les autorités religieuses avaient l'ambition d'instaurer elles aussi une « société pieuse » à la manière des Montalbanais¹¹². Cependant, les différents colloques locaux, réunis régulièrement dans les synodes nationaux, se rejoignaient sur les principes de base, dont les articles de discipline qui établissaient justement les règles de la vie collective au sein d'une même unité urbaine¹¹³. Le protestantisme eut ainsi un impact similaire sur la vie urbaine : les autorités

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁹ 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. 54 et Pierre-Jean Souriac, « De l'adversaire religieux à celui du contraire parti. Désigner son adversaire durant les guerres de religion », dans Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), *op. cit.*, p. 223-224 qui cite une lettre adressée au roi en 1568 dans laquelle les capitouls désignèrent Montauban et Castres comme des villes adversaires où les protestants tenaient leurs assemblées.

¹¹⁰ Jean Raynal, *op. cit.*, p. 229-230.

¹¹¹ Raymond Mentzer, *Blood & Belief : Family Survival and Confessional Identity among the Provincial Huguenot Nobility*, West Lafayette, Purdue University Press, 1994, p. 164-168 et « Ecclesiastical Discipline and Communal Reorganization among the Protestants of Southern France », dans *European History Quarterly*, vol. 21, 1991, p. 171, Anarcharsis Combes, *op. cit.*, p. 87 et Camille Rabaud, *loc. cit.*, p. 55.

¹¹² Philip Conner, *loc. cit.*, 2003, pp. 23-39, souligne bien la « fluidité » des églises réformées françaises, chaque localité faisant preuve d'une certaine originalité en matière d'organisation qui demeurerait largement tributaire des circonstances locales. Cependant, il indique que les élites protestantes du Mans oeuvrèrent elles aussi à l'élaboration d'une « godly community ». Si la condition requise pour postuler l'existence d'une telle volonté relève d'une application stricte de la Discipline établie par les synodes nationaux, il est clair que ce fut aussi le cas à Castres. Sur l'application de la discipline à Castres qu'il qualifie de « petite Genève », voir René Artigaut, *Les protestants de Castres et l'Édit de Nantes (1598-1685)*, Castres, Société culturelle du pays castrais, 1985, p. 9.

¹¹³ Raymond Menzer, *loc. cit.*, 1991, p. 163-164.

collaborèrent pour faire régner rigueur, sobriété et une morale qui permettaient l'élaboration d'un ordre protestant, tandis que ceux qui s'écartaient du droit chemin étaient « censurés » par le consistoire¹¹⁴.

Les Castrais instaurèrent donc un ordre urbain protestant par une mainmise sur les organes de pouvoir, mais aussi par le contrôle d'autres institutions. Ce fut le cas de l'hôpital, dont l'administration fut exclusivement protestante à partir de 1574¹¹⁵. D'autre part, exactement à l'image de leurs confrères de Montauban, ils mirent un accent sur l'éducation, affichant là aussi le caractère distinct d'une gestion protestante qui pouvait concrètement influencer la société urbaine¹¹⁶. Au collège, les étudiants apprenaient les préceptes de la religion réformée et ils discutaient de théologie. Les régents furent ainsi responsables de dispenser une éducation religieuse en parallèle aux autres matières¹¹⁷. De plus, l'échevinage et les autorités consistoriales oeuvraient pour s'assurer que le personnel vivait selon les doctrines confessionnelles appropriées¹¹⁸. La gestion du collège représente bien la collaboration entre les différentes cellules de pouvoir qui caractérisait les villes protestantes.

Au-delà de ces similitudes, Castres offre un cas de figure intéressant puisque la ville connut à terme un parcours institutionnel différent de celui de Montauban. L'élément clé de cette distinction fut la Chambre de l'Édit. La première chambre fut établie à Castres en 1595 par le gouvernement royal et son installation signifiait obligatoirement le retour des populations

¹¹⁴ René Artigaut, *op. cit.*, p. 9. Cette censure prenait la forme d'une réprimande publique ou, dans les cas plus graves, d'une suspension des sacrements.

¹¹⁵ Anarcharsis Combes, *op. cit.*, p. 53 et 60-61.

¹¹⁶ Augustin Poux, *Histoire du collège de Castres : des origines à 1840*, Paris, Fischbacher, 1902, p. 70 et Raymond Mentzer, « L'Édit de Nantes et l'initiative judiciaire », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *op. cit.*, p. 172-173. Voir Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 472-506 pour l'importance de l'éducation (école primaire, collège et académies) et de la vie culturelle pour les protestants français.

¹¹⁷ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 70-71.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

catholiques, quatre ans avant la promulgation de l'édit de Nantes¹¹⁹. Elle joua ainsi un rôle fondamental dans l'établissement d'un climat de coexistence religieuse. Dès 1595-1596, les catholiques et les protestants castrais firent l'expérience d'une coexistence religieuse grâce à cette institution¹²⁰. Au moment où Henri IV signait l'édit de Nantes, il y avait donc à Castres un ordre urbain essentiellement protestant, mais qui avait déjà dû s'adapter à la présence d'une minorité catholique de par la présence de la Chambre de l'Édit, un principe institutionnel qui fut d'ailleurs appliqué dans le reste du royaume. Dès 1598, la réalité castraise biconfessionnelle était donc très différente de la réalité montalbanaise, où le fait protestant dominait exclusivement la ville.

La période de rupture et de mutations provoquées par les guerres de religion se stabilisa finalement au moment de l'adoption de l'édit de Nantes qui reconnaissait légalement l'existence des deux religions. En ce sens, l'édit incarna un ordre national, élaboré par le gouvernement royal, imposé « par le haut », qui allait transformer à nouveau chaque ordre urbain qui s'était mis en place durant la période de perturbation et de construction des guerres de religion.

2. LE RÉGIME DE L'ÉDIT DE NANTES (1598-1685) : STABILISATION NATIONALE ET TRANSFORMATION DE L'ORDRE URBAIN

Promulgué en avril 1598 au terme de plusieurs années de négociations, l'édit de Nantes permit au gouvernement royal de mettre un terme à des décennies de guerres civiles et de rétablir la paix. L'édit tenait lieu d'amnistie générale en vertu de laquelle la mémoire des troubles civils

¹¹⁹ Anacharsis Combes, *op. cit.*, p. 3 et Mathieu Estadieu, *op. cit.*, p. 21. À l'origine, la Chambre de l'Édit pour le Languedoc siégea à Lisle-sur-Tarn à partir de 1579 jusqu'à son transfert à Castres en 1595. Le principe des Chambres de l'Édit associées aux parlements avait déjà été établi dès l'édit de Boulogne de 1573.

¹²⁰ Stéphane Capot, *op. cit.*, Danny Bertrand, *Coexister entre papistes et religionnaires : Castres entre la paix d'Alès (1629) et le début du règne personnel de Louis XIV (1661)*, Ottawa, Université d'Ottawa (Thèse de maîtrise), 2011, p. 61-71 et René Artigaut, *op. cit.*, p. 22

du passé « demourera estaincte et assoupie, comme de chose non advenue »¹²¹. L'existence de la religion réformée était reconnue et, selon les principes de la liberté de conscience, les protestants avaient obtenu la possibilité de célébrer leur culte, hormis quelques restrictions de lieux. L'édit royal instaurait ainsi les fondements de la coexistence religieuse qui furent codifiés juridiquement et qui teintèrent, pour près d'un siècle, la nature de l'ordre national monarchique français¹²². Tous ces principes n'étaient pas complètement nouveaux puisqu'ils avaient été évoqués dans la plupart des édits de pacification adoptés sous les règnes de Charles IX et Henri III. La principale différence fut que, contrairement aux derniers des Valois, Henri IV eut suffisamment d'autorité pour faire appliquer l'édit et pour assurer sa pérennité.

Le premier aspect fondamental de l'édit fut que les membres des deux dénominations chrétiennes « légales » devaient établir une « convivance », c'est-à-dire qu'ils devaient apprendre à vivre ensemble. L'appartenance religieuse spécifique était en quelque sorte reléguée au second rang dans la mesure où les sujets chrétiens du roi devenaient tous citoyens d'un même royaume, un ensemble politique qui reposait sur l'établissement d'un ordre national monarchique centralisé. L'article 2 est clair à ce sujet :

« Deffendons à tous noz subjectz, de quelque estat et qualité qu'ilz soient, d'en renouveler la memoire, s'attaquer, ressentir, injurier ny provoquer l'un l'autre par reproche de ce qui s'est passé, pour quelque cause et pretexte que ce soit, en disputer, contester, quereller ny s'oultrager ou s'offencer de faict ou de parolle, mais se contenir et vivre paisiblement ensemble comme freres, amys et concitoyens, sur peine aux contrevenans d'estre punis

¹²¹ Édit XIII, article 1, dans Bernard Barbiche (dir.), *op. cit.* Sur cette notion « d'oubliance » ou du « devoir d'oubli » qui est omniprésente dans l'édit, voir Mark Greengrass, « Gallia est omnis divisa...? » La confrontation religieuse en France au temps de la Réforme », dans Wolfgang Kaiser (dir.), *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. 49, Mark Greengrass, « Amnistie et oubliance : un discours politique autour des édits de pacification pendant les guerres de Religion », dans Paul Mironneau et Isabelle Pébay-Clottes (dir.), *Paix des armes, paix des âmes*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 2000, p. 113-123, Andrea Frisch, *Forgetting Differences : Tragedy, Historiography and the French Wars of Religion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 341-345.

¹²² Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985, p. 17.

comme infracteurs de paix et perturbateurs du repos public »¹²³.

Le troisième article fut aussi significatif puisqu'il décrétait la restauration de la religion catholique à travers l'ensemble du royaume, obligeant les villes protestantes à permettre le retour des catholiques et la restauration du culte romain au coeur de leurs enceintes urbaines¹²⁴. Cependant, les articles du brevet des garnisons garantissaient une sécurité aux huguenots, car il reconnaissait plus de 150 lieux de refuges, dont 80 places de sûreté, desquelles faisaient partie Castres et Montauban, pour une durée minimale de huit ans¹²⁵. Le principe des places de sûreté n'était pas d'assurer l'exclusivité du culte réformé, mais de désigner des lieux où les protestants pouvaient se retrancher dans une éventuelle recrudescence des violences¹²⁶. De plus, les réformés voyaient leurs droits civils reconnus et ils pouvaient avoir accès aux charges, dignités et offices au même titre que les catholiques. Ainsi, malgré l'obligation de permettre le retour des catholiques, les protestants conservaient des centres urbains qu'ils pouvaient continuer de dominer, politiquement, militairement et socialement. Cela leur permit de maintenir leur cohésion politique dans le cadre de ce que les historiens ont appelé le « parti huguenot »¹²⁷. En dépit du fait que l'article 82 de l'édit spécifiait que les assemblées politiques étaient interdites, le gouvernement royal fut particulièrement permissif et n'empêcha pas les protestants de tenir des assemblées¹²⁸. Les huguenots conservaient ainsi tout leur poids politique et militaire, ce qui ne manqua pas d'inquiéter le « parti » catholique¹²⁹. Quant à la liberté de culte en soi, elle ne fut pas universellement garantie, car certaines villes catholiques purent maintenir l'interdiction de la

¹²³ Édit XIII, article 2, dans Bernard Barbiche (dir.), *op. cit.*

¹²⁴ Édit XIII, article 3, dans *ibid.*

¹²⁵ Édit XV, article 1, dans *ibid.*, Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985, p. 17-18 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 364.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Didier Boisson et Hughes Daussy, *op. cit.*, p. 157. Voir aussi la synthèse de Hugues Daussy, *op. cit.*, 2014.

¹²⁸ Édit XIII, article 82, dans Bernard Barbiche, *op. cit.*, et Didier Boisson et Hughes Daussy, *op. cit.*, p. 158.

¹²⁹ *Ibid.*

célébration du culte réformé comme ce fut le cas de Toulouse¹³⁰. Dans les faits, la liberté de culte des protestants avait donc des limites, contrairement à la religion catholique qui était universellement restaurée à travers le royaume. Selon Patrick Cabanel, « l'espace public reste ou redevient catholique » et « l'édit de Nantes orchestre un impressionnant retour à l'ordre d'une société catholique »¹³¹. Malgré toutes les dispositions pour assurer aux réformés la liberté de culte, de conscience et des personnes, il apparaît donc que, dans une optique générale, la religion catholique fut favorisée par l'édit et certains historiens affirment même qu'il préparait le terrain à une reconquête des dévots dans les décennies à venir¹³².

La mort d'Henri IV en mai 1610 exacerba les craintes des réformés, malgré l'adoption d'une déclaration qui confirmait l'édit de Nantes sous la régence de Marie de Médicis¹³³. Le début du règne de Louis XIII fut tumultueux tandis que se multipliaient intrigues et révoltes nobiliaires. Le fait que Louis XIII réussisse à surmonter ces difficultés au début des années 1620 contribua au redressement de son autorité, grâce entre autres à une insistance sur le caractère sacré de la personne royale, renforçant la *dignitas* de la charge et de son détenteur¹³⁴. Louis « Le Juste » réussit finalement à rallier la noblesse en désignant un adversaire commun : les huguenots¹³⁵. La reprise des tensions fournit l'occasion parfaite au jeune roi pour renforcer le pouvoir monarchique et assurer le triomphe de la gloire de Dieu et de la religion catholique¹³⁶.

¹³⁰ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002, p. 146.

¹³¹ Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 346-347.

¹³² Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985 p. 21-22, Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 143 et 151 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 345-347.

¹³³ Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985 p. 37 et Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 160.

¹³⁴ Arlette Jouanna, « Chapitre 13 - Henri IV, roi choisi par Dieu », dans *Le pouvoir absolu : Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013, p. 298 et seq.

¹³⁵ Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 411.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 433.

Les dernières guerres de religion s'amorcèrent au début des années 1620 et le Béarn en fit le premier les frais¹³⁷. La campagne raviva les tensions religieuses dans le reste du royaume, particulièrement dans sa région méridionale. Les huguenots se réunirent ensuite à La Rochelle sans avoir obtenu l'autorisation du roi, ce qui contrevenait à l'article 82 de l'édit de Nantes¹³⁸. Louis XIII y vit la justification nécessaire au lancement d'une campagne militaire qui se transporta dans le Midi de la France dès 1621, où la résistance s'organisa¹³⁹. Louis XIII décida d'effectuer le siège de Montauban à partir du 18 août 1621 suite aux pressions exercées par Toulouse et le parlement¹⁴⁰. Contre toute attente, la ville résista aux assauts menés par les armées royales pendant plusieurs mois et, en novembre, le roi se résolut à retirer son armée, accordant ainsi la victoire aux protestants montalbanais¹⁴¹. Une trêve fut signée à Montpellier en octobre 1622.

Les réformés, insatisfaits des dispositions royales à leur égard, poursuivirent leurs insurrections, notamment en 1625-1626, ce qui poussa le gouvernement royal à favoriser une intervention afin de régler la question une fois pour toutes¹⁴². Selon la formule célèbre de Richelieu, il s'agissait pour la monarchie de réduire définitivement « l'État dans l'État »¹⁴³. La Rochelle fut assiégée dès septembre 1627¹⁴⁴. Elle capitula finalement en octobre 1628 et cette victoire fut décisive pour le gouvernement royal qui, en y rétablissant le culte, s'affirma comme

¹³⁷ *Ibid.*, p. 435.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 442 et 444.

¹³⁹ *Ibid.* p. 440.

¹⁴⁰ Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes [...]*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, vol. 2, p. 376, Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 445 et Adrien Salvan, *op. cit.*, p. 253. La capitale languedocienne fournit effectivement quinze canons, 1000 hommes de pieds et une compagnie de cent chevaux pour garantir la réduction de sa rivale immédiate.

¹⁴¹ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 376 et Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 449.

¹⁴² Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 467. Voir Pierre-Jean Souriac, « La double fidélité des places protestantes sous Louis XIII, au roi et au parti », dans Janine Garrisson (dir.), *op. cit.*, 2013, qui nuance bien cette insatisfaction qui ne fut pas partagée universellement par toutes les localités protestantes.

¹⁴³ Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 478 et Remy Cazals, *Histoire de Castres, Mazamet, La Montagne, Toulouse*, Éditions Privat, 1992, p. 137.

¹⁴⁴ Nicolas Le Roux, *ibid.*

le principal agent de catholicisation du royaume¹⁴⁵. Après une victoire décisive au siège de Privas, l'édit de grâce d'Alès, signé le 27 juin 1629 et confirmé par l'édit de Nîmes le 14 juillet suivant, mit un terme aux dernières guerres de religion¹⁴⁶.

La paix de 1629 modifia les conditions d'existence des protestants du royaume et elle eut donc une incidence marquante sur l'histoire de Montauban et de Castres. L'édit de Nantes fut reconduit, mais le retrait de ses brevets et de ses clauses particulières entraîna des changements importants¹⁴⁷. Concrètement, les protestants conservaient la liberté de conscience, la liberté de culte, l'égalité civique, c'est-à-dire un accès équitable aux charges et, enfin, le droit à une justice équitable, telle que dispensée par les Chambres de l'Édit qui furent rétablies¹⁴⁸. En contrepartie, le parti protestant défait perdait sa dimension politique et ses capacités militaires, brisant la structure « nationale » qui assurait sa cohésion. De plus, les fortifications des places de sûreté protestantes durent être détruites, entraînant ainsi une modification significative de la topographie urbaine et du paysage urbain pour ces villes qui perdaient l'un des éléments qui les définissaient en tant que ville¹⁴⁹. Montauban perdait ses murailles qu'elle avait conservées « comme un trophée de sa victoire » sur le roi en 1621¹⁵⁰. Autrement dit, la grâce d'Alès et l'édit de Nîmes sapèrent complètement les capacités politico-militaires des protestants. Du même coup, ils proclamèrent le triomphe de la monarchie et de la religion romaine, consacrant leur association

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 479.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 484. L'édit de Nîmes reprenait le même contenu que celui de la grâce, mais il opérait une réorganisation significative qui tendait à favoriser le catholicisme, le roi insistant sur son espoir de reconversion des réformés. À cet égard, voir Philippe Chareyre, « Trente ans après : de la paix à la grâce, l'édit de Nîmes, juillet 1629 », dans Paul Mironneau et Isabelle Pébay-Clottes, *op. cit.*, p. 364 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 533-534.

¹⁴⁷ Elisabeth Labrousse, *op. cit.*, p. 90 et 116.

¹⁴⁸ Article II, V, X et XXI dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, Donné à Nîmes au mois de juillet 1629. Paris, A. Estienne. 1644, p. 6-7, 10 et 15. Le retour de la Chambre de l'Édit à Castres a été repoussé en 1633 dû à la peste qui sévissait dans la ville. Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁹ Article VII, dans *ibid.*, et Philippe Chareyre, *loc. cit.*

¹⁵⁰ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 409 et Hélène Guicharnaud, « Les fortifications de Montauban lors de l'Édit de Nantes », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *op. cit.*, p. 81-89.

intime¹⁵¹. Le premier article de la paix concerna le rétablissement du culte catholique à travers l'ensemble du royaume ainsi que la remise des biens confisqués aux ecclésiastiques¹⁵². L'édit allait d'ailleurs un peu plus loin que celui signé par Henri IV puisqu'il ordonnait que toutes les paroisses du pays fussent pourvues d'un personnel catholique suffisamment nombreux pour dispenser le culte à l'ensemble de leur population¹⁵³.

Même si l'édit reconnaissait la liberté de conscience et la liberté de culte des réformés, il ne représentait qu'un compromis temporaire, ce que Richelieu lui-même avait admis¹⁵⁴. L'édit indique clairement que le roi souhaitait la conversion de ses sujets protestants :

« pour laquelle [conversion] nous offrons continuellement nos prières à Dieu. C'est pourquoy nous exhortons tous Nostdits Sujets de ladite Religion prétendue reformée, de se dépouiller 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 leur témoigner davantage la paternelle affection que nous leur portons, que de les desirer au mesme chemin du salut que nous tenons & suivons nous-mesmes¹⁵⁵ ».

Malgré ce prosélytisme affirmé, le gouvernement royal fut clément à l'égard de ses sujets protestants au cours des années qui suivirent leur défaite. À partir de 1629, il s'instaura une dynamique dichotomique de clémence et de resserrement à leur égard¹⁵⁶. Des déclarations royales successives confirmèrent la plupart des dispositions des édits de Nantes et de Nîmes, tout en restreignant de plus en plus les droits des réformés¹⁵⁷. Sous le règne de Louis XIV, le nombre d'arrêts et de déclarations du Conseil d'État allant à l'encontre de leurs privilèges ne cessa

¹⁵¹ François Lebrun, *L'Europe et le monde : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 129, Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 167, René Nelli, *Histoire du Languedoc*, Paris, Hachette, 1974, p. 178-179 et Philippe Chareyre, *loc. cit.*, p. 350-351.

¹⁵² Article I, dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 6

¹⁵³ Article III, dans *ibid.*, p. 7.

¹⁵⁴ Jules Cambon de Lavalette, *La Chambre de l'Édit de Languedoc*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1872, p. 102.

¹⁵⁵ Article III, dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵⁶ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 24 et seq. Cette dynamique fut au départ liée à l'engagement de la France dans la guerre de Trente Ans auprès de ses alliés protestants. Voir Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985, p. 81.

¹⁵⁷ Les déclarations de 1643 et 1652 furent particulièrement clémentes, tandis que celles de 1656 et 1669 furent nettement plus répressives. Voir Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985, p. 88, 104-106 et Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 36-50.

d'augmenter¹⁵⁸. Ces arrêts touchèrent une variété de domaines, regroupant des interdictions du culte, des ordres de destruction des temples pour des localités spécifiques et des restrictions toujours plus sévères quant à l'exercice du culte par exemple¹⁵⁹. L'arrêt de février 1669 indiquait par exemple que « lesdits ministres ne se serviront dans leurs prêches & ailleurs de termes injurieux & offensifs contre la Religion Catholique ou l'État » et « comme aussi ne parleront avec irreverence des choses saintes & cérémonies de l'Église, et n'appelleront les Catholiques d'autre nom que celui de Catholiques »¹⁶⁰. Cette intensification de la répression, qui renforçait du même coup une association toujours plus intime entre le catholicisme et l'État, atteignit son apogée par l'envoi des dragonnades et par la révocation de l'édit de Nantes en 1685.

À terme, la grâce d'Alès de 1629 restaura le régime de l'édit de Nantes pour un peu plus d'un demi-siècle. La coexistence religieuse fut reconduite et les membres des deux dénominations religieuses devaient apprendre, ou réapprendre, à vivre ensemble. Les trois ordres urbains, fondés sur une appartenance religieuse dominante qui datait des guerres de religion, ont dû s'adapter à ce nouvel ordre national et aux nouvelles obligations imposées par le régime.

2.1 TOULOUSE : UN MILITANTISME CATHOLIQUE MANIFESTE

Les Toulousains ne vécurent pas la réalité de la coexistence confessionnelle comme les Montalbanais ou les Castrais. L'article 22 des articles particuliers de l'édit de Nantes confirmait

¹⁵⁸ Eugène et Émile Haag, *op. cit.*, p. 368 et seq et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 543 et seq. Les décennies 1660 et 1680 correspondent à la publication du plus grand nombre d'actes royaux liés aux réformés. Voir Luc Daireaux, « « Ceux de la R.P.R » : Les protestants vus à travers les actes royaux, XVI^e-XVII^e siècles », dans Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), *op. cit.*, p. 260 pour un tableau qui compile le nombre d'actes par année.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Déclaration du roi du 1er février 1669 portant reglement des choses qui doivent être gardées et observées par ceux qui font profession de la Religion prétendue réformée*, dans *Nouveau recueil des édits et déclarations, arrêts et règlements du Conseil, rendus au sujet des gens de la religion prétendue réformée*, Grenoble, Chez A. Faure, 1752, p. 11.

l'interdiction du culte réformé dans la capitale languedocienne, ce qui fut maintenu après la grâce d'Alès et l'édit de Nîmes de 1629¹⁶¹. Il n'y a donc pas lieu de parler de coexistence confessionnelle à Toulouse, même s'il est indéniable qu'il subsistait toujours quelques protestants dans la ville. Leur nombre était insuffisant pour provoquer une mobilisation publique quelconque¹⁶². Si l'exercice de leur religion était interdit dans la ville, les protestants pouvaient quand même y vivre et vaquer à leurs activités quotidiennes puisque l'édit ne réglementait que l'exercice du culte en soi et non les interactions ou les rapports interpersonnels.

Toulouse fut le haut lieu de la Réforme et de la Contre-Réforme catholique, et ce, de manière précoce. Dès le dernier quart du XVI^e siècle, les grandes institutions religieuses de la ville, les parlementaires et les capitouls furent au coeur de ce mouvement qui contribua au renouveau du catholicisme¹⁶³. L'un des acteurs fondamentaux à cet égard fut le cardinal François de Joyeuse, archevêque de Toulouse dès 1584, qui convoqua un concile en 1590¹⁶⁴. Il en découla une série de décrets qui touchaient aux aspects fondamentaux du renouvellement catholique : l'administration des sacrements, le déroulement des funérailles et sépultures, les indulgences, les fêtes, les voeux et les pèlerinages¹⁶⁵. En fin de compte, le concile toulousain de 1590 promulguait en grande partie les principes du Concile de Trente, 25 ans avant que celui-ci ne fût entériné officiellement par l'Église de France¹⁶⁶. Ainsi, à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle,

¹⁶¹ Édit XIII, article 22, dans Bernard Barbiche (dir.), *op. cit.*, et Michel Taillefer, *op. cit.*

¹⁶² Jean-Luc Laffont, « Les protestants à Toulouse sous l'Ancien régime », dans Janine Garrisson (dir.), *op. cit.*, 2013, p. 209-235 qui indique qu'il y avait entre 120 et 150 protestants dans la première moitié du XVII^e siècle, ce qui représente 0,24 à 0,30% de la population toulousaine.

¹⁶³ Nicole Andrieu, Géraud de Lavedan et René Souriac, *Le livre des miracles de la Vierge Noire de la Daurade de Toulouse*, Toulouse, Association des Amis des Archives de la Haute-Garonne, 2011, p. 5 et 22-23 et p. 9. Ces trois grandes institutions furent : l'église métropolitaine Saint-Étienne, la basilique Saint-Sernin et la basilique Notre-Dame de la Daurade.

¹⁶⁴ Adrien Salvan, *Recherches historiques sur la liturgie en général et celui du diocèse de Toulouse en particulier*. Toulouse, Douladoure Aîné, 1850, p. 152-153.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 155-156.

¹⁶⁶ Adrien Salvan, *op. cit.*, 1856, p. 195-197 et *op. cit.*, 1850, p. 157.

la province du Languedoc connut les effets concrets de la réforme : multiplication des congrégations et des confréries¹⁶⁷, vivification du culte des saints¹⁶⁸, accent mis sur l'enseignement religieux et sur la discipline des membres du clergé¹⁶⁹. Les successeurs du cardinal de Joyeuse au siège archiépiscopal de Toulouse poursuivirent son oeuvre¹⁷⁰. Ce mouvement de renouvellement et d'intensification de la dévotion, qui a persisté pendant le régime de l'édit de Nantes, acheva de confirmer le statut de Toulouse en tant que « bastion de la tradition, mais aussi des anti-huguenots », ce catholicisme triomphant continuant de puiser dans l'héritage de 1562¹⁷¹.

En effet, l'intensification du catholicisme passait aussi par une « Contre-Réforme », c'est-à-dire une offensive à l'égard de l'adversaire protestant¹⁷². Parmi les outils mobilisés pour mener cette offensive, il y eut la multiplication des cérémonies particulièrement flamboyantes qui réaffirmaient les principes fondamentaux du dogme catholique, c'est-à-dire les processions

¹⁶⁷ Toulouse connut la réforme et l'installation d'un nombre impressionnant d'ordres et de congrégations religieuses durant cette période : l'ordre de Saint-Dominique en 1599, la Chartreuse de Castres qui s'était réfugiée dans la capitale suite à la reprise des violences, établissement de la doctrine chrétienne au prieuré de Saint-Rome, les Ursulines, les religieux tierçaires, les jésuites, les carmélites de sainte Thérèse, fondation des Pénitents bleus par Louis XIII en 1622, la confrérie de l'église Saint-Jacques, les bénédictins des Blancs-Manteaux, les dames de Maltaises, la compagnie de l'Oratoire de Jésus, les Hospitalières, etc. Voir Adrien Salvan, *op. cit.*, 1856, livres XXXIV-XXXVI.

¹⁶⁸ Il existait à Toulouse la confrérie des « Corps-Saints », une communauté religieuse fondée au XVI^e siècle, dont le mandat était de préserver et de mettre en valeurs les nombreuses reliques des saints conservées à la basilique Saint-Sernin, avec qui elle était intimement liée. Saint-Sernin est un lieu de culte qui se définissait à la fois comme une étape pour les pèlerins à destination de Compostelle par la *via Tolosana* et par le culte des saints. Cette confrérie assurait autant le maintien que le développement de la religion civique toulousaine, puisque la plupart de ces reliques avaient un lien intime avec la ville elle-même ou la région (Saint Sernin, Saint Exupère et Saint Raymond).

¹⁶⁹ Philippe Wolff, *op. cit.*, p. 121-122, Michel Taillefer, *op. cit.*, 2000, p. 25 et *op. cit.*, 2002, p. 135 et Adrien Salvan, *op. cit.*, 1856, p. 215. Voir aussi Christian Nique (dir.), *op. cit.*, p. 137-138.

¹⁷⁰ Voir Adrien Salvan, *op. cit.*, 1856, p. 326-362 qui discute des nominations successives de Pierre de Marca, Charles-François d'Anglure de Bourlemont, ancien évêque de Castres, Pierre de Bonzy et Joseph de Montpezat de Carbon.

¹⁷¹ Philippe Wolff, *op. cit.*, p. 100.

¹⁷² 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, « La Contre-Réforme et la Réforme catholique », p. 310 et seq.

générales¹⁷³. Ces cérémonies mobilisaient l'ensemble des corps urbains et elles leur permettaient de s'approprier et d'investir les espaces urbains, tout en affirmant leurs rangs sociaux, leurs prestiges et leurs autorités mutuelles qui révélaient parfois des dynamiques d'harmonies ou de rivalités¹⁷⁴. Elles constituaient pour les Toulousains un moment privilégié durant lequel ils avaient l'occasion de se mettre en scène. Conservant un taux de fréquentation particulièrement élevé, ces cérémonies publiques émanaient d'un amalgame complexe entre la religion catholique universelle et une religion « civique » propre à Toulouse, permettant à la ville de manifester la composante religieuse de son ordre urbain¹⁷⁵.

2.2 MONTAUBAN : TENTATIVES DE COEXISTENCE EN SOCIÉTÉ RÉFORMÉE

À Montauban, l'objectif d'établir une société parfaitement protestante fut difficilement atteignable, l'ordre urbain résultant de continuelles négociations et adaptations. Cette adaptation s'effectuait à l'égard notamment des éléments perturbateurs au sein de la société montalbanaise (non respect des règles par les protestants eux-mêmes, par exemple), mais aussi à l'égard des éléments perturbateurs externes, qu'ils provinssent du gouvernement royal, d'institutions provinciales ou d'autres villes. L'élément perturbateur le plus significatif qui mit un frein à l'élaboration de cette société pieuse fut le retour de la population catholique en vertu de l'édit de Nantes et de la grâce d'Alès.

¹⁷³ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002, p. 144.

¹⁷⁴ Gaël Rideau et Pierre Serna, *op. cit.*, p. 23.

¹⁷⁵ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002, p. 135. Voir Nicole Andrieu et al., *op. cit.*, p. 9 pour la présence et persistance de cette « religion civique ». La formule ne sous-entend pas la mainmise exclusive du corps municipal sur les manifestations religieuses. Au contraire, il s'agit d'une religion centrée sur la nature de l'ordre urbain, c'est-à-dire ordonnée par les diverses élites urbaines (laïques et ecclésiastiques), vécue et pratiquée par l'ensemble de la communauté. Voir aussi Jean-Arnault Dérens, « Villes en prière : Les consulats languedociens et les cérémonies religieuses à la fin du Moyen Âge », dans *Études Héraultaises*, no 28-29, 1997-1998, p. 39 qui confirme pour Montpellier et Nîmes l'appropriation « de valeurs inhérentes à la vie religieuse par les pouvoirs publics » décrite par André Vauchez, « Introduction », dans *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, École française de Rome, 1995.

Suite à l'adoption des édits royaux, Montauban conserva sa réputation de bastion du protestantisme, même si elle fut dépouillée de son statut de « place de sûreté » et de ses murailles, symbole par excellence de sa liberté et de son autonomie urbaine¹⁷⁶. Malgré l'obligation d'accueillir à nouveau les populations catholiques, l'ordre urbain protestant se maintint pendant plusieurs années. Le poids démographique du protestantisme au sein de la ville confirme l'ascendant des réformés. En 1598, au moment de l'adoption de l'édit de Nantes, la population se situait entre 12 et 15 000 âmes qui étaient exclusivement protestantes¹⁷⁷. Entre 1600 et 1620, la population connut une croissance soutenue qui porta ce nombre à 17 000, comptant à la fin de décennie un nombre toujours infime de catholiques¹⁷⁸. Durant cette période, la population montalbanaise constituait la plus vaste communauté réformée du royaume qui connaissait, dans sa partie méridionale, une phase « consolidation de la huguenoterie dans ses bastions traditionnels »¹⁷⁹. En 1653, la ville fut frappée par une vague de peste qui toucha durement la province, mais la récupération fut rapide et la croissance reprit par la suite¹⁸⁰. En 1661, au moment où s'amorça le règne personnel de Louis XIV, Catherine Rome affirme que la ville était encore « presque totalement protestante », soulignant l'étonnante persistance du fait protestant en plein coeur de ce siècle des saints¹⁸¹. En 1677, les protestants étaient encore majoritaires¹⁸². Entre 1624 et 1682, l'effectif démographique augmenta dans presque toutes les catégories sociales, ce qui traduit une croissance généralisée de la population urbaine de Montauban, et ce, malgré les

¹⁷⁶ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷⁸ Philip Conner, *op. cit.*, p. 16, Philip Benedict, *loc. cit.*, p. 55 et Catherine Rome, *op. cit.*, p. 253 et 389.

¹⁷⁹ Philip Benedict, *loc. cit.*, p. 51 et Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985, p. 49.

¹⁸⁰ Philip Benedict, *loc. cit.*, 1 et 51-54.

¹⁸¹ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸² Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 432, qui avance le chiffre de 58%.

persécutions et le resserrement qu'elle subissait¹⁸³. Le portrait démographique montalbanais se distinguait donc de celui de la majorité des autres villes où les populations stagnaient ou diminuaient¹⁸⁴. Quant à la population protestante du royaume en général, elle connut un déclin ininterrompu durant l'ensemble du XVII^e siècle¹⁸⁵. Cette croissance particulière à Montauban fut le résultat d'un réflexe de défense des protestants qui se replièrent sur eux-mêmes en utilisant la fécondité pour assurer leur survie¹⁸⁶. Même si cette stratégie demeure difficile à attester, il reste que, jusqu'à la veille de la Révocation de l'édit de Nantes en 1685, la ville fut caractérisée par une population qui augmenta en nombre et qui demeura majoritairement protestante, ce qui contribua au maintien d'un ordre urbain protestant¹⁸⁷.

Cependant, les villes à majorité protestante comme Montauban et La Rochelle subirent une altération de leur équilibre social et démographique au cours du XVII^e siècle, causée par une immigration substantielle de catholiques à l'intérieur de leurs murs¹⁸⁸. La réinstallation des catholiques au sein du paysage urbain s'effectuait, entre autres, par une restitution des biens et des revenus qui avaient été saccagés ou confisqués pendant les guerres civiles¹⁸⁹. Les archives montalbanaïses foisonnent de procès et d'actes notariés qui démontrent que l'Église catholique récupéra progressivement ses biens¹⁹⁰. Ces reprises, aussi légitimes fussent-elles, s'effectuèrent souvent par la contrainte et elles provoquèrent plusieurs incidents qui témoignent de la difficulté

¹⁸³ *Ibid.*, p. 54. Voir Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 36 et seq. pour les politiques royales de resserrement à l'égard des réformés.

¹⁸⁴ Philip Benedict, *op. cit.*, 1989, p. 28-29 et Catherine Rome, *op. cit.*, p. 54.

¹⁸⁵ Philip Benedict, *loc. cit.*, p. 55-56 et 102. Ce déclin aurait entraîné une diminution globale de l'ordre de 25% de la population protestante du royaume.

¹⁸⁶ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 54, qui n'hésite d'ailleurs pas à comparer ce phénomène à celui vécu par les colons français du Canada au moment de la conquête britannique. Voir aussi Janine Garrisson, *op. cit.*, 1985, p. 49.

¹⁸⁷ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 376-377.

¹⁸⁸ Philip Benedict, *loc. cit.*, p. 102 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 352 qui indique qu'au fond, l'édit de Nantes concernait et protégeait deux minorités : les huguenots du Nord du royaume et les catholiques du « croissant réformé », particulièrement du Midi.

¹⁸⁹ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 14 et 371.

¹⁹⁰ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 371.

avec laquelle la réalité biconfessionnelle s'était instaurée à Montauban. Les tensions et les incidents étaient nombreux et les membres du clergé se plaignirent constamment des exactions qu'ils subissaient, tandis que le consulat urbain refusait d'intervenir¹⁹¹. Malgré tout, le catholicisme poursuivit son rétablissement. Les autorités catholiques eurent la sensibilité, sans doute dans une perspective stratégique, de nommer au siège épiscopal de Montauban Anne de Murviel, réputé comme modéré et partisan de l'apaisement¹⁹². Au début des années 1600, son arrivée au sein de la ville ne suscita pas d'opposition formelle et l'évêque eut même l'honneur de recevoir une entrée solennelle à laquelle participèrent les consuls protestants¹⁹³. Une fois réinstallé, le clergé montalbanais s'affaira à restaurer la tenue des processions qui avaient cours lors des fêtes catholiques, dont celle du *Corpus Christi*¹⁹⁴.

Les années 1620 signalèrent le retrait des populations catholiques qui durent fuir la ville en conséquence de la recrudescence des violences lors de la reprise des guerres de religion. Ils s'installèrent temporairement dans les villes avoisinantes jusqu'à la grâce d'Alès¹⁹⁵. Ce fut à partir de 1630 que la reconquête catholique s'effectua grâce à la coopération étroite de l'Église et du pouvoir royal¹⁹⁶. Montauban connut aussi les effets de la Réforme et de la Contre-Réforme,

¹⁹¹ Philip Conner, *op. cit.*, p. 54-55. Voir aussi Robert Sauzet, *op. cit.*, p. 160 qui nuance les propos de Janine Garrisson qui a peut-être exagéré le climat de tension et la profonde répugnance des réformés à l'égard des catholiques.

¹⁹² Catherine Rome, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 14 et ADTG, 3 J 3, *Histoire de Montauban* par Perrin de Grandpré, 1669, p. 269-270.

¹⁹⁴ Philip Conner, *op. cit.*, p. 55 et Catherine Rome, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹⁵ Archives départementales de Tarn-et-Garonne (ADTG), 3 J 3, *op. cit.*, p. 315-316. Perrin de Grandpré indique par exemple que l'évêque de Montauban s'était établi à Montech, située à environ 15 kilomètres de Montauban. Malgré la paix, le retour des catholiques fut reporté de quelques mois, dû à une vague de peste qui touchait la région.

¹⁹⁶ Catherine Rome, *op. cit.* La consécration du royaume à la Vierge par Louis XIII par une ordonnance de février 1638 témoigne de l'importance du culte marial renforcé par le gouvernement royal. Voir Maurice de Vaulgrenant, « Le voeu de Louis XIII », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, Vol. 24, no 102, 1938, p. 52 et seq. Voir aussi Michel Cassan, *Le temps des guerres de religion : le cas du Limousin (vers 1530 - vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, p. 362, qui confirme que cette « reconquête » se fit de manière méthodique à partir de 1630 et Jean-Pierre et René Souriac, *op. cit.*, p. 363, qui qualifient le XVII^e siècle d'un temps qui fut celui de la « reconquête catholique et d'une christianisation tridentine » du royaume.

puisque les ordres et les congrégations religieuses se rétablirent et se multiplièrent rapidement. Les Capucins furent les premiers à revenir, suivis des Carmélites, des Ursulines et des Jésuites¹⁹⁷. Les Lazaristes séjournèrent fréquemment dans la ville et ils y fondèrent un séminaire à la fin des années 1650¹⁹⁸. Cette reprise en main du paysage et de l'espace urbain atteignit une intensité telle qu'elle provoqua le recul de l'emprise des protestants. En 1664, la destruction du temple neuf était ordonnée¹⁹⁹. Les protestants subirent de plus en plus d'exactions, de persécutions et de pression, ce qui entraîna une augmentation du nombre d'abjurations. En 1682, le couvent des Dames Noires, ou de Saint-Maur, fut fondé, les religieuses étant chargées de l'éducation des jeunes protestantes nouvellement converties²⁰⁰. En 1683, deux ans avant la Révocation, un arrêt du Parlement de Toulouse « ordonna la démolition du vieux temple et interdit l'exercice de ladite RPR dans la ville et juridiction pour jamais »²⁰¹. En septembre 1685, un mois avant l'édit de Fontainebleau, le catholicisme avait triomphé, la population montalbanaise était entièrement convertie, du moins en apparence²⁰². Une fois la Révocation promulguée par le Roi Soleil, le parlement participa à la destruction des temples protestants et à la poursuite des disciples de la réforme à l'intérieur de son ressort²⁰³.

Les corps urbains montalbanais vécurent difficilement cette période de reconquête catholique. Alors qu'elle s'affichait comme une véritable « république protestante » à l'orée du XVII^e siècle, la réalité changea rapidement pour cette ville où les autorités avaient eu l'ambition

¹⁹⁷ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 15 et Mathieu Méras, *Guide des archives de Tarn-et-Garonne*. Montauban, Atelier du Moustier, 1972, p. 32-33.

¹⁹⁸ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 232.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 16-17.

²⁰⁰ Mathieu Méras, *op. cit.*, p. 34.

²⁰¹ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 17.

²⁰² *Ibid.*, p. 18.

²⁰³ AMT, BB 282, année 1685, p. 20-21.

d'établir une « société pieuse »²⁰⁴. Techniquement, les protestants conservèrent l'exclusivité du pouvoir au consulat urbain jusqu'à ce que la mi-partition fût décrétée en 1632 par un arrêt du Conseil d'État²⁰⁵. À partir de ce moment, les premier, troisième et cinquième consuls devaient être catholiques²⁰⁶. Cependant, l'application de cette mesure royale posa problème puisqu'il n'y avait pas suffisamment de catholiques pour combler les sièges de consuls et de conseiller au Conseil général²⁰⁷. Malgré tout, la perte officielle de trois sièges sur six, dont celui de premier consul, qui représentait le poste le plus prestigieux et le plus influent, préfigura la future mise à l'écart des protestants de la gouvernance municipale²⁰⁸. En octobre 1661, un arrêt du Conseil expulsa complètement les protestants du consulat urbain, peu de temps après des émeutes populaires liées à la gestion du collège²⁰⁹. Le gouvernement royal profita de l'occasion pour terminer la catholicisation de l'échevinage : les trois consuls protestants furent destitués et remplacés par des catholiques²¹⁰. À partir de 1662, les officiers provenant des institutions royales s'imposèrent en masse au sein de ce consulat exclusivement catholique, ce qui se fit aux dépens de la bourgeoisie protestante qui y prédominait depuis plus d'un siècle²¹¹.

En effet, la reconquête catholique s'effectua par l'établissement ou le transfert de multiples institutions. Tandis que la célébration du culte reprenait et que les congrégations religieuses se multipliaient, l'installation des institutions royales permit de faire converger une

²⁰⁴ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 20 et Daniel Ligou, *op. cit.*, p. 131-137 et 155, même s'il faut sans doute temporiser les propos de ce dernier qui affirme par exemple que « des incidents parfois violents naissent chaque jour ou presque du contact entre les protestants majorités et le clergé ».

²⁰⁵ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 74 et Catherine Rome, *op. cit.*, p. 16.

²⁰⁶ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 25.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 25. Comme dans la plupart des villes à l'époque, le Conseil général constituait la forme la plus élargie des assemblées municipales.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 26.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹¹ *Ibid.*, p. 350-351.

élite catholique au sein de la ville²¹². En 1632, au moment de la mi-partition du consulat urbain, la sénéchaussée, élevée au rang de présidial, y fut transférée²¹³. Ce sont d'ailleurs les officiers issus de la sénéchaussée et du présidial qui investirent le plus le consulat et qui participèrent donc à la mainmise des catholiques sur la gouvernance municipale²¹⁴. Dès 1633, la ville devint le siège d'un bureau d'élection comme prévu par l'édit de Nîmes²¹⁵, mais ce n'est qu'en 1635-1636 que le gouvernement royal y installa officiellement une intendance²¹⁶. En 1661, il transféra à Montauban la Cour des aides de Cahors²¹⁷. Toutefois, il ne faut pas exagérer le poids des officiers catholiques au sein de la population urbaine, puisque leur implantation fut assez lente. Il semble qu'au départ, les catholiques achetaient les offices sans se déplacer physiquement dans la ville et, quant à ceux qui faisaient le déplacement, ils n'étaient pas tous motivés par des intérêts missionnaires²¹⁸. Pour quelques décennies, les protestants conservèrent une forte représentativité

²¹² *Ibid.*, p. 26 et 373 et Daniel Ligou, *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution*, Paris, Librairie M. Rivière, 1958, p. 33 et seq.

²¹³ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 166. Le présidial était un tribunal qui entretenait un lien avec le Parlement de Toulouse puisque ce dernier recevait les condamnations portées en appel. Son établissement ne signifiait pas nécessairement l'abolition de la sénéchaussée puisque les nouveaux officiers rejoignaient le personnel du tribunal existant, même si leurs activités demeuraient distinctes et consignées dans des registres séparés. Le présidial était en quelque sorte l'intermédiaire entre la sénéchaussée et le parlement. Voir « Présidiaux » dans Lucien Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 1011-1013 et Mathieu Méras, *op. cit.*, p. 20. Voir aussi Christophe Blanquie, *Les institutions de la France des Bourbons : 1589-1789*, Paris, Belin, 2003, p. 126-131, qui indique que les présidiaux furent « un instrument particulièrement bien adapté à la politique des premiers rois Bourbon ».

²¹⁴ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 350-351. La situation montalbanaise partage plusieurs similitudes avec celle que Michel Cassan, *op. cit.*, p. 314-315, a relevé pour Limoges, où le « monde de l'office » centré sur le présidial et la sénéchaussée s'investit massivement pour la mise en application de la Réforme catholique.

²¹⁵ Article XX, dans *Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...]*, *op. cit.*, p. 15.

²¹⁶ Les bureaux d'élection étaient des organes administratifs servant à la gestion des généralités qui furent au départ des circonscriptions financières dans les pays d'élection du royaume et l'un des instruments privilégiés de la fiscalité royale à partir du Moyen Âge. Au XVI^e siècle, les généralités deviennent les principales circonscriptions administratives territoriales et leurs attributs se multiplièrent et complexifièrent. Au XVII^e siècle, c'est dans le cadre de la généralité que l'intendant, un agent de diffusion et d'exercice du pouvoir royal extrêmement important dans le cadre du processus de centralisation monarchique sous Louis XIV, exerçait ses pouvoirs. Voir « généralité » dans Lucien Bély (dir.), *op. cit.*, p. 601-602.

²¹⁷ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 16 et 373. Sur les attributions de la cour des aides, voir Christophe Blanquie, *op. cit.*, p. 175-184.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 390.

au sein de ces institutions auxquelles les huguenots avaient toujours accès en vertu des édits de pacification²¹⁹. Cependant, cet accès fut de plus en plus restreint à partir des années 1670²²⁰. Malgré tout, une large frange de la population demeurait protestante, l'intendant Foucault écrivant au roi en 1676 que « la plupart des gentilshommes font profession de la RPR, aussi bien que les principaux bourgeois, presque tous les marchands et beaucoup d'artisans, en sorte qu'il n'y a que les chapitre de la Cour des Aydes, les Officiers du Bureau des Finances, du Présidial et de l'Élection, et le menu peuple qui composent le parti catholique »²²¹. D'ailleurs, la majorité des officiers catholiques furent des protestants nouvellement convertis qui avaient abjuré pour conserver leur fonction²²². La possession des offices ou des charges, avec tous les honneurs et le prestige qu'ils impliquaient, prédominaient désormais sur l'appartenance religieuse. En 1682, tous les officiers de Montauban étaient catholiques, les principaux corps urbains de la ville étant dépouillés de leurs acteurs protestants²²³.

Les autorités religieuses protestantes furent également touchées par l'instauration d'un nouvel ordre national en vertu des édits de 1598 et de 1629 qui avaient sapé l'homogénéité de leur « société pieuse » idéalisée. Les autorités municipales et consistoriales durent modérer leurs ardeurs disciplinaires, car l'abjuration devenait une possibilité²²⁴. La discipline réformée dut donc s'adapter pour continuer à maintenir la cohésion sociale et religieuse de la communauté protestante montalbanaise²²⁵. Elle s'élabora graduellement dans les assemblées protestantes, comme les synodes nationaux, et elle faisait office de loi qui prévoyait des mesures disciplinaires

²¹⁹ *Ibid.*, p. 392.

²²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²²¹ Hélène Guicharnaud, *Montauban au XVII^e (1560/1685) : Urbanisme et architecture*, Paris, Picard, 1991, p. 16.

²²² *Ibid.*, p. 55

²²³ *Ibid.*, p. 17.

²²⁴ Philip Benedict, *op. cit.*, p. 471-472.

²²⁵ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, 1991, p. 178 et Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 113. En effet, la Discipline représentait pour les autorités religieuses un outil de contrôle social.

pour ceux qui ne la respectaient pas²²⁶. Graduellement, elle se concentra de plus en plus sur l'organisation interne des églises afin d'assurer cette cohésion communautaire et, surtout, pour tenir le catholicisme à l'écart²²⁷. La volonté de maintenir et de perfectionner cette « société pieuse » demeurait sans doute présente malgré les difficultés posées par la réalité de la coexistence confessionnelle qui leur était imposée, ce qui peut expliquer la différence entre Montauban et Castres qui, de son côté, semble s'être adaptée beaucoup plus facilement à cette réalité biconfessionnelle.

Les institutions éducatives, manifestations d'un ordre urbain protestant qui investissait des efforts soutenus pour leur développement, furent aussi touchées par ces différentes offensives. Un arrêt du Conseil d'État daté du 23 juillet 1633 « décida qu'à Castres, qu'à Nîmes, qu'à Montauban, les places de principal, de régents de physique, de première, troisième et cinquième classes, ainsi que celle de portier seraient données aux catholiques »²²⁸. Les jésuites jouèrent alors un rôle clé pour la reprise en main des institutions éducationnelles par les catholiques²²⁹. Ils s'installèrent à Montauban dès 1634 et ce sont eux qui partagèrent éventuellement la tutelle du collège avec les protestants en 1641, conformément aux volontés du gouvernement royal²³⁰. Cependant, les jésuites ne se contentèrent pas de la mi-partition et les affrontements se multiplièrent²³¹. En juillet 1659, un incident allait fournir le prétexte nécessaire à l'exclusion

²²⁶ Lucien Bély, *La France moderne 1478-1789*, Paris, Presses universitaires de France, 2003 [1994], p. 232, Samuel Mours, *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Protestante, 1967, vol. 2, p. 110 et Gaston Serr, *Une Église protestante au XVI^e siècle : Montauban*, Aix-en-Provence, La pensée universitaire, 1958, p. 16 et 26.

²²⁷ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, 1991, p. 179 et Danny Bertrand, *op. cit.*

²²⁸ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 142.

²²⁹ Il s'agit d'un mouvement commun aux villes marquées par le protestantisme. Voir Didier Boisson et Hugues Daussy, *op. cit.*, p. 202.

²³⁰ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 232.

²³¹ Il est convenu que les Jésuites firent partie des ordres religieux les plus militants qui n'hésitèrent pas à multiplier les controverses pour favoriser le catholicisme. Ils furent particulièrement actifs dans le « croissant réformé ». Voir Michel Cassan, *op. cit.*, p. 346 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 484 qui cite Victor Carrière, « Le collège mixte de Montauban au début du règne de Louis XIV », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1940, p. 63-68, relevant plusieurs incidents ponctuels, parfois violents, entre 1634 et 1657.

définitive des protestants de la direction de l'institution : lors d'une cérémonie de remise des prix, les jésuites et les élèves catholiques donnèrent une représentation théâtrale que les étudiants protestants décidèrent d'interrompre puisqu'il s'agissait d'une pratique qu'ils réprouvaient et que la Discipline condamnait sévèrement²³². L'intervention fit exploser les tensions latentes et provoqua une émeute populaire. Le résultat fut l'expulsion des régents protestants, mais ils refusèrent d'abandonner leur poste, ce qui provoqua une lutte qui persista pendant deux ans²³³. Les résistances furent finalement brisées par l'intervention de l'armée royale, dirigée par le marquis de Saint-Luc, gouverneur de Guyenne²³⁴. La répression fut dure à l'égard des protestants qui, à terme, furent expulsés simultanément du consulat urbain et du collège²³⁵.

Prolongement du collège, l'Académie, fondée en 1598, était le symbole de cette identité calviniste centrée sur le savoir et l'Écriture; elle avait fait de Montauban un centre intellectuel dynamique à l'échelle du royaume²³⁶. Or, elle subit elle aussi les effets de la reconquête catholique puisque les émeutes de 1659 allaient aussi avoir raison de son existence, le Conseil d'État décidant de son transfert à Puylaurens peu après les événements²³⁷. La répression royale se

²³² Article XXVIII de *La Discipline des Eglises Reformées de France* [...] 1653, p. 103 qui interdit aux fidèles d'assister aux « comedies, tragedies, farces, moralités & autres jeux jouez en public ou en particulier, veu que de tout temps cela a esté defendu entre les Chrestiens, comme apportant corruption de bonnes moeurs ». Voir aussi Catherine Rome, *op. cit.*, p. 238. Hubert Bost, « Une « place de sûreté » théologique : l'Académie protestante de Montauban », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *op. cit.*, p. 32.

²³³ Catherine Rome, *ibid.* Pour les détails de l'événement, voir René Toujas, « Le sort de l'Académie protestante de Montauban à la suite de l'échauffourée du 5 juillet 1659 », dans *Bulletin de la Société archéologique du Tarn-et-Garonne*, no 88, 1962, p. 59-69.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Catherine Rome. *op. cit.*, p. 238-239.

²³⁶ Sur l'activité de l'Académie et le contenu de l'enseignement, voir Hubert Bost, « Une « place de sûreté » théologique : l'Académie protestante de Montauban », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *op. cit.*, p. 21-35, qui souligne la « combativité des enseignants » qui contribua à la capacité de résistance face à la reconquête catholique. Voir aussi Janine Garrisson, *loc. cit.*, 2011, p. 8-9 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 483 qui affirme que l'académie de Montauban fut l'une des trois qui « ont compté au niveau national ».

²³⁷ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 14, 243, 245-246. L'évêque de Montauban Pierre de Bertier fit pression pour que l'académie soit transférée, sachant qu'elle représentait un facteur de cohésion pour la communauté réformée montalbanaise. François Moulenq, *Documents historiques sur le Tarn-et-Garonne: diocèse, abbayes, chapitres [...]*, Paris, Res Universis, 1991 [1879], tome 1, p. 57.

durcit davantage par la suite. En 1663, l'intendant interdit aux protestants d'enseigner le latin et les éléments de grammaire dans des régences latines, une organisation plus limitée et plus modeste qui servait à l'éducation des protestants dont les parents refusaient leur entrée dans les collèges catholiques²³⁸. Deux ans plus tard, ils perdaient aussi le droit d'enseigner la philosophie et les lettres²³⁹. Les jeunes protestants étaient ainsi privés de leur formation élémentaire qui constituait la base de leur appartenance à la religion réformée. Ces institutions éducatives, piliers de l'ordre urbain montalbanais, s'écroulèrent. L'assemblée du clergé de 1665 ne manqua d'ailleurs pas de remercier le roi pour avoir « emporté tant de triomphes sur les ennemis de la Religion », incluant la destruction des temples protestants à travers l'ensemble du royaume, dont le temple neuf de Montauban, le transfert de son académie et la destruction de dix-sept de ses « bastions »²⁴⁰.

Le résultat de ces processus concomitants fut donc une catholicisation progressive de l'ordre urbain montalbanais. Les catholiques, en s'immiscant au sein des organes de pouvoir, avaient de plus en plus d'influence sur la ville. Le paysage urbain avait été dépouillé de ses espaces protestants avec la disparition des deux temples, seules affirmations matérielles d'une religion qui mettait l'accent sur la sobriété. En contrepartie, l'espace urbain fut marqué par de nouvelles constructions catholiques, dont un vaste palais épiscopal financé en partie par le roi, qui eut un impact majeur sur l'urbanisme de la ville en modifiant l'une des entrées de la cité²⁴¹. Les ordres religieux qui convergèrent dans la ville occupèrent des maisons existantes ou procédèrent à de nouvelles constructions, comme ce fut le cas des Capucins dans le quartier Villenouvelle par

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 239.

²⁴⁰ Elie Benoist, *op. cit.*, vol. 3, p. 37. Le terme bastion est utilisé ici au sens propre, désignant une sorte de fortification.

²⁴¹ François Moulenq, *op. cit.*, p. 58 et Hélène Guicharnaud, *op. cit.*, 1991, Chapitre 5 : Le palais épiscopal, p. 153-171.

exemple²⁴². Les diverses institutions royales marquèrent elles-aussi l'espace urbain montalbanais, opérant une catholicisation, même si elle pourrait être qualifiée d'indirecte. Par exemple, un palais auquel fut affectée la Cour des aides fut construit entre 1671-1673²⁴³. Malgré tout, le protestantisme persista, avec un rapport de force social et démographique qui demeurait à son avantage pendant la majeure partie de la période du régime de l'édit de Nantes, et ce, malgré les persécutions et vexations qui furent de plus en plus nombreuses à son égard.

2.3 CASTRES : UNE COEXISTENCE INSTITUTIONNALISÉE

Avant même l'adoption de l'édit de Nantes, Castres fit l'expérience de la coexistence religieuse. La présence de la Chambre de l'Édit entre 1595 et 1621 fut l'un des ingrédients clés qui distinguèrent Castres des autres bastions du protestantisme, car il s'y établit un ordre urbain biconfessionnel reposant sur ce type de fréquentations. Rapidement, il y eut un « consensus pour l'ordre »²⁴⁴. La Chambre de l'Édit fut le plus important des environnements interconfessionnels qui permirent le maintien de cet ordre, auquel s'ajoutèrent progressivement le consulat urbain, le collège et l'académie. Ces trois institutions, qui étaient protestantes dans leur essence et dans leur héritage historique, s'adaptèrent et calquèrent, en quelque sorte, le modèle fourni par la chambre. Or, l'ordre biconfessionnel castrais fut lui aussi marqué par la réforme catholique. La situation fut par contre différente de celle de Montauban puisque le rapport de force sociodémographique différait. Les institutions urbaines n'étaient pas les mêmes non plus, Montauban n'ayant pas vécu l'expérience d'une mi-partition fonctionnelle préalable à l'adoption des édits de 1598 et de 1629.

²⁴² Hélène Guicharnaud, *op. cit.*, 1991, Chapitre 2 : La reconstruction catholique, p. 101-131 et Chapitre 3 : Reconstruction catholique : Les églises paroissiales, p. 132-139, qui décrit la chronologie de cette appropriation de l'espace urbain montalbanais par les catholiques.

²⁴³ Hélène Guicharnaud, *ibid.*, p. 178.

²⁴⁴ Stéphane Capot, « Les magistrats de la chambre de l'Édit de Castres (1579-1679) », dans *Annales du Midi*, vol. 108, 1996, p. 307-308.

En 1629, Castres était dans un état précaire puisque les troupes royales avaient ravagé les campagnes à maintes reprises durant les guerres²⁴⁵. La ville fut également touchée par une vague de peste qui provoqua une période de flottement durant laquelle les activités de la ville furent très limitées, tandis que sa population demeurait entièrement protestante, les catholiques ayant fui durant les guerres²⁴⁶. Au début des années 1630, les catholiques firent leur retour en ville, ce qui se déroula sous le signe d'une reconquête catholique suivant un mouvement similaire à celui qu'avait connu Montauban. La ville fut aussi marquée par le rétablissement et la multiplication des ordres et des congrégations, comme les religieuses de Sainte-Claire des Ormeaux en 1632, les religieux de Saint-Dominique, de Saint-François et de la Trinité en 1634²⁴⁷. Comme à Montauban, ce retour des institutions religieuses entraîna une vaste campagne de récupération des biens fonciers et monétaires²⁴⁸. En 1639, les catholiques procédèrent à la reconstruction de l'Église de Notre-Dame de la Platière et rapidement, ils réalisèrent que le bâtiment était trop modeste pour desservir la population de la paroisse²⁴⁹. En juillet 1646, le chapitre cathédral prit possession des cimetières de Saint-Jacques de Villegoudou et du cimetière des Ormeaux, en plus du temple protestant qui avait été construit lui aussi à Villegoudou²⁵⁰. L'espace et la physionomie de Castres devinrent donc de moins en moins protestants au cours de la période étudiée, toujours au profit d'une catholicisation progressive du paysage urbain.

²⁴⁵ Un premier « degast » fut effectué par le duc d'Orléans en juin 1628, puis une nouvelle fois par le duc de Ventadour en juin et juillet 1629. Voir respectivement « 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 et vol. 4, p. 439.

²⁴⁶ Pierre Borel, *Les antiquitez de Castres*, édité et publié par Charles Pradel, Paris, Académie des bibliophiles, 1868, livre second, p. 97 et Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 52.

²⁴⁷ Mathieu Estadieu, *op. cit.*, p. 27-28.

²⁴⁸ Mathieu Estadieu, *op. cit.*, p. 28. Par exemple, les habitants protestants du diocèse de Castres furent condamnés à payer une somme de 5 250 livres pour l'argenterie enlevée dans les couvents des trois ordres mentionnés ci-dessus.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

La réinstallation du culte romain s'accompagna d'un accroissement soutenu de la proportion catholique de la population. Si les réformés demeurèrent majoritaires pendant la première moitié du siècle, les catholiques prirent le dessus au début des années 1660. La ville comptait alors 3 900 catholiques pour 3 000 protestants²⁵¹. Le bilan démographique demeure somme toute assez équilibré, ce qui a d'ailleurs été un facteur crucial pour le maintien d'une coexistence confessionnelle pacifique. La distinction entre Castres et Montauban est ici éloquente puisque les réformés montalbanais demeurèrent majoritaires pour l'ensemble de la période. Le rapport de force ne fut pas le même et, le destin de ces villes étant intimement lié à leur équilibre démographique, l'établissement de la coexistence religieuse ne put suivre un parcours analogue²⁵².

La crise de 1629 toucha également les institutions urbaines. La Chambre de l'Édit, qui devait être restaurée en vertu de la grâce d'Alès²⁵³, siégea temporairement dans des localités avoisinantes jusqu'en 1632 afin d'éviter la contagion²⁵⁴. Son retour eut un impact décisif sur cette société urbaine au sein de laquelle les Castrais étaient, depuis le milieu du XVI^e siècle, « protestants du gentilhomme au manœuvrier »²⁵⁵. La chambre entraîna la constitution d'une élite urbaine qui s'est ensuite disséminée dans les autres institutions urbaines qui constituaient elles aussi des environnements interconfessionnels fonctionnels, que ce soit le consulat ou l'académie²⁵⁶. Pour Bouyssou, les fondements de la « société d'ordre » castraise relevèrent de la

²⁵¹ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 304 et Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 144. L'auteur confirme 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.

²⁵² Philip Benedict, *op. cit.*, p. 6 et 54.

²⁵³ Article XXI, dans *Édit du roi [...]*, *op. cit.*, 1629, p. 15-16.

²⁵⁴ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 72. La Chambre siégea à Puylaurens, Revel et Saint-Félix de Caraman.

²⁵⁵ Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 30. Voir Jean-François Bouyssou, « Aspect de la Société protestante à Castres au début du XVII^e siècle », dans *Revue du Tarn*, No. 62, juin 1971, p. 153-170, pour un portrait plus détaillé de la société castraise.

²⁵⁶ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 58.

présence de cette institution judiciaire²⁵⁷. En effet, le retour de cette cour mi-partie signifiait l'arrivée d'un nombre significatif de magistrats et de membres du personnel, autant catholiques que protestants suivis de leur entourage, en plus des visiteurs temporaires qui venaient y suivre leur procès²⁵⁸. D'ailleurs, plusieurs des magistrats réformés furent des Montalbanais d'origine²⁵⁹. Ce tribunal se penchait sur des causes qui impliquaient au moins une personne de l'une et de l'autre religion et l'institution était ainsi garante du repos public et du maintien du *modus vivendi* interconfessionnel dans les localités où ce type de situation avait cours²⁶⁰. La chambre jugeait en dernier ressort, ce qui fait qu'elle ne fut pas obligatoirement saisie de toutes les causes qui ont impliqué des sujets catholiques et protestants. Elle constituait tout de même un privilège auquel les réformés avaient recours selon leurs choix et les circonstances²⁶¹.

Les cas de partage, c'est-à-dire les cas qui entraînaient un vote égal de part et d'autre et qui rendaient l'institution inopérable, furent assez rares²⁶². La plupart concernèrent des enjeux datant parfois du XVI^e siècle, les droits et devoirs de la communauté protestante, les conditions d'exercice du culte, la liberté de conscience ou l'interprétation des compétences de la chambre²⁶³. Dans ces cas particuliers, la décision finale relevait du Conseil privé du roi qui tranchait²⁶⁴. La tenue des cérémonies publiques fut directement touchée par certains des cas jugés par le tribunal, permettant d'appréhender l'impact de ces cérémonies sur l'activité de la chambre et sur le

²⁵⁷ Jean-François Bouyssou, *loc. cit.*, p. 168. Son constat est partagé par 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.

²⁵⁸ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 305 et Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 59-62.

²⁵⁹ Stéphane Capot, « Vie et mort d'une institution conciliatrice : la chambre de l'Édit de Castres (1579-1679) », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *op. cit.* p. 162. Sur l'implication des réformés montalbanais dans l'institution, voir aussi Raymond Mentzer, « L'Édit de Nantes et l'initiative judiciaire », dans *ibid.*, p. 165-171.

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

²⁶¹ *Ibid.*, p. 166-169.

²⁶² *Ibid.*, p. 211-215 et Patrick Cabanel, 2012, p. 358.

²⁶³ *Ibid.*, p. 173 et 222.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 227-228 et 318.

maintien d'un ordre urbain biconfessionnel. En 1641, suite à un cas de partage, les protestants obtinrent gain de cause auprès du Conseil privé qui leur permit de ne pas avoir à s'agenouiller au passage du Saint-Sacrement en procession s'ils n'avaient eu le temps de se retirer au préalable²⁶⁵. De fait, l'institution judiciaire marqua l'ordre urbain castrais de multiples façons : elle contribua à l'enrichissement et à la diversification des élites urbaines, elle offrait un modèle d'environnement où la coexistence religieuse était possible et elle dispensait une justice en théorie équitable, étant elle-même issue de cette collaboration et de cette capacité de travail entretenues par des magistrats appartenant aux deux confessions religieuses²⁶⁶. La formule de Stéphane Capot est à cet égard éloquente : « Ce fut là l'un des laboratoires où des hommes ont eu à concilier vie civile et vie religieuse, ordre public et guerres de religion, service du roi et service de Dieu »²⁶⁷.

Sans surprise, cette institution avait tout pour déplaire aux autorités tant royales qu'ecclésiastiques²⁶⁸. L'intendant en Languedoc, Jean-Baptiste Baltazar, fut particulièrement virulent à l'égard de la chambre qui ne faisait selon lui que faire « triompher la hardiesse et temerité de ceux de la RPR de la modestie et obeissance des catholicques »²⁶⁹. Le prince de Condé se plaignit lui aussi du fait que « Les chambres mi-parties nuisent beaucoup à l'Estat et à la religion » et « qu'il faudroit donc les révoquer [et] réunir ladite chambre dans le corps du parlement de Thoulouse, comme à Paris »²⁷⁰. Cette référence au parlement est significative puisque les chambres mi-parties relevaient directement de l'institution. Le parlement toulousain,

²⁶⁵ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 176-177, Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 111-112 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 358.

²⁶⁶ Jules Cambon de Lavalette, *La Chambre de l'Édit de Languedoc*. Paris, 1872, p. 9. C'est l'une des principales thèses que Stéphane Capot défend dans son ouvrage et son article intitulé « La paix vécue à Castres au temps de l'édit de Nantes (1595-1670) » publié dans Paul Mironneau et Isabelle Plébay-Clottes (dir.), *op. cit.*, p. 303-312. Cette thèse est aussi attestée par Raymond Mentzer, « L'édit de Nantes et l'établissement de la paix en Languedoc », dans *ibid.*, p. 299-300. Voir aussi Anarcharsis Combes, *op. cit.*, p. 86-88 et 95.

²⁶⁷ Stéphane Capot, *loc. cit.*, 1999, p. 164.

²⁶⁸ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 65 et seq.

²⁶⁹ « Baltazar à La Vrillière », 31 mai 1645, pièce no 111, dans A. Lublinskaya (dir.), *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier (1633-1649)*, Moscou, 1966, p. 138-139.

²⁷⁰ « Mémoire de M. Le Prince », octobre 1627, pièce no 737, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 2, p. 612

fer de lance du renforcement du catholicisme dans la province, se plaignit à de multiples reprises des activités de la chambre auprès du roi, entretenant ainsi une rivalité intestine persistante entre les deux institutions judiciaires²⁷¹. Il s'acharna contre cette institution envers laquelle il entretenait une haine quasi fanatique, comme le démontre la correspondance du premier président Le Masuyer, qui écrivait en mai 1628 que la chambre était « 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 »²⁷². Selon lui, c'est le comportement « détestable » de Castres et de Montauban qui justifiait la suppression à perpétuité des chambres mi-parties, ou au moins leur incorporation définitive aux parlements²⁷³. Le parlement toulousain utilisa plusieurs stratégies pour assurer l'emprise du catholicisme au sein de la cour mi-partie. Il incita notamment les magistrats catholiques à obtempérer à ses ordres et à conserver, sans exception, leur solidarité de groupe afin de systématiser les blocages par des cas de partage²⁷⁴. Capot démontre bien que cette directive ne fut pas immédiatement suivie, mais il confirme qu'il y eut bien une augmentation du nombre de partages dû à une « implacable discipline de groupe » alors que les décisions des magistrats étaient exactement conformes à leur appartenance religieuse²⁷⁵. Les démarches du parlement portèrent également leurs fruits dans la mesure où le gouvernement royal intervint à de multiples reprises pour réduire les privilèges des magistrats réformés. Dès 1634, ils perdaient le privilège de leur distinction vestimentaire, c'est-à-dire le port de la robe rouge²⁷⁶. En 1635, la préséance fut

²⁷¹ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 172.

²⁷² « M. Le Mazuyer au cardinal de Richelieu », 18 septembre 1629, pièce no 583, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 4, p. 601.

²⁷³ « M. Le Masuyer au cardinal de Richelieu », 3 mai 1628, pièce no 243, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 3, p. 261.

²⁷⁴ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 224-225.

²⁷⁵ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 223.

²⁷⁶ Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 75.

donnée aux conseillers catholiques sur les réformés plus âgés lorsque les présidents étaient absents et en 1636, elle fut octroyée au président catholique sur le président réformé²⁷⁷. Toutes ces exactions eurent un impact décisif sur les protestants qui « étaient privés de la principale marque d'honneur qui devait être attachée à leurs charges, quoy que les Edits de leur creation leur eussent attribué les mêmes prerogatives qu'aux Catholiques »²⁷⁸. En 1665, l'assemblée du clergé supplia le roi d'incorporer les chambres à leur parlement respectif en suivant le modèle de la Chambre de Paris, car « les Réformez y étoient favorisez au préjudice des Catholiques »²⁷⁹. En 1668, ce sont les États du Languedoc qui demandaient sa suppression, affirmant qu'elle protégeait les libertins et les criminels, d'autant que leur mise en place ne devait être au départ que temporaire²⁸⁰. Le triomphe du catholicisme à l'échelle nationale et l'acharnement du parlement eurent raison de la chambre qui fut finalement transférée à Castelnaudary dans les années 1670²⁸¹. En réaction, une trentaine de catholiques castrais, dont des chanoines du chapitre cathédral, protestèrent contre ce départ, illustrant l'attachement des acteurs locaux à cette institution qui avait profondément marqué l'ordre urbain, et ce, aux dépens d'une démarcation rigide des solidarités confessionnelles²⁸².

Quant au consulat urbain, il fut lui aussi mi-parti par ordre du gouvernement royal qui permit toutefois que l'échevinage soit composé exclusivement de protestants pour une dernière fois durant l'année 1630. Jean de Bouffard-Madiane, qui avait quitté la ville avec les modérés durant la reprise des guerres, fut nommé premier consul et il fut le principal artisan de cette mi-

²⁷⁷ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 547 et Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 130.

²⁷⁸ Elie Benoist, *op. cit.*, p. 538.

²⁷⁹ Elie Benoist, *op. cit.*, vol. 3, p. 37.

²⁸⁰ Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 362.

²⁸¹ Christophe Blanquie, *op. cit.*, p. 88-89 et Stéphane Capot, *op. cit.*, partie 1, Chapitre 3 : de la Régence à la révocation (1643-1685).

²⁸² Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 356.

partition décrétée par le roi²⁸³. Immédiatement, le parlement toulousain contesta auprès de Richelieu cet acte de clémence en exigeant une nouvelle élection et la mi-partition pour l'année en cours²⁸⁴. Le parlement reçut en guise de réponse un commandement royal qui affirmait « 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 de leur obéissance et bonne conduite »²⁸⁵. Le premier président Le Masuyer s'acharna en affirmant que la mi-partition du consulat prévue au plus tard pour l'année suivante constituait l'une des conditions à respecter pour que le parlement permette la restauration de la Chambre de l'Édit²⁸⁶. Le processus se mit en branle au moment prévu, Bouffard-Madiane ne manquant pas de souligner la pression qu'il avait subie du parlement toulousain²⁸⁷. Le consulat fut donc divisé en nombre égal de protestants et de catholiques, ces derniers occupant le poste prestigieux de premier consul²⁸⁸. Or, il semble y avoir eu quelques exceptions à cette règle, comme en témoigne le fait que Bouffard-Madiane fut premier consul en 1650, plus de 18 ans après l'adoption du règlement²⁸⁹.

Ainsi, à partir de novembre 1631, le consulat urbain devenait lui aussi un environnement interconfessionnel qui permit de maintenir une coexistence pacifique et durable. Les registres de délibérations du consulat témoignent du caractère fonctionnel de l'organe édilitaire tout au long de la période, et ce, sans conflit majeur ni violence²⁹⁰. La grande majorité des décisions menèrent à des compromis convenus entre les élites catholiques et protestantes, dont le but ultime était

²⁸³ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. XII.

²⁸⁴ Pièce LXXXIV, dans Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 320-322.

²⁸⁵ Pierre Grillon, *op. cit.*, vol. 5, p. 374.

²⁸⁶ « M. Le Masuyer au cardinal de Richelieu. », 28 octobre 1630, dans Pierre Grillon, *op. cit.*, p. 624. La lutte contre la mi-partition des consulats urbains fut une préoccupation constante des parlementaires toulousains sous le régime de l'édit de Nantes. À cet égard, voir Estelle Martinazzo, *loc. cit.*, paragraphe 29.

²⁸⁷ Jean de Bouffard-Madiane, *op. cit.*, p. 212.

²⁸⁸ Camille Rabaud, *op. cit.*, p. 275.

²⁸⁹ Charles Pradel, « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », dans *Bulletin de la Société Historique du Protestantisme Français*, vol. LVI, 1907, p. 38-39.

²⁹⁰ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 71 et seq.

justement le maintien du repos public et l'établissement d'un *modus vivendi*²⁹¹. Le consulat castrais, qui vaquait à ses diverses activités exactement comme les échevinages du reste du royaume, fut donc lui aussi l'un des agents qui permirent le maintien d'un ordre urbain qui fut biconfessionnel durant la majorité du régime de l'édit de Nantes. Comme dans toutes les villes, son rôle a été déterminant dans l'organisation des cérémonies publiques, dont le déroulement fut altéré par la réalité de la mi-partition des corps urbains, la coexistence confessionnelle s'inscrivant par contre dans un contexte distinct et moins tendu qu'à Montauban.

Le collège constitua un autre environnement au sein duquel les membres des deux dénominations entretenirent des rapports interconfessionnels pacifiques et fonctionnels. Fondé en 1576, il demeura exclusivement protestant jusqu'au début des années 1630²⁹². De fait, la mi-partition des collèges découle du même procédé qui fut imposé aux consulats urbains. Un arrêt du conseil du roi décréta que les régents des collèges religieux de Nîmes, Castres et Montauban seraient mi-parties entre les deux religions²⁹³. Le destin du collège de Castres fut donc intimement lié à celui de Montauban puisqu'ils durent tous deux se conformer aux directives royales. La mi-partition touchait autant le personnel du collège que les élèves. Les membres des deux dénominations religieuses étaient donc mis en relation à tous les niveaux, et ce, tout au long de l'année, entretenant une fréquentation interconfessionnelle au quotidien, ou presque²⁹⁴. Les élèves alternaient entre régent catholique et régent protestant au fil de leur parcours, ce qui fait dire à Cazals que Castres connut, grâce à cette institution et à son rapport sociodémographie équilibré entre les fidèles des deux camps, un « rare exemple de tolérance en ce milieu du XVII^e

²⁹¹ Stéphane Capot, *loc. cit.*, p. 308-309.

²⁹² Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 148-149 et Pierre Borel, *op. cit.*, p. 77.

²⁹³ Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 149 et Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 74-75.

²⁹⁴ Anarcharsis Combes, *op. cit.*, p. 66-67.

siècle »²⁹⁵. Afin de maintenir le caractère fonctionnel de l'institution, le programme d'étude fut modifié pour être religieusement neutre dans la mesure où il n'était plus question de théologie, de dogmes ou de pratiques cultuelles²⁹⁶. Le collège perdit ainsi la vocation protestante qui avait été la sienne depuis sa fondation. Or, le fait que le programme officiel fut dépouillé de toute possibilité de prosélytisme illustre qu'il y avait une volonté, de part et d'autre, d'assurer l'éducation de la jeunesse castraise²⁹⁷. L'absence de militantisme et de fanatisme pour une cause commune et consensuelle constitue une autre manifestation du caractère biconfessionnel de l'ordre urbain qui avait été instauré à Castres. Combes indique que l'éducation au collège fut dispensée « pendant trente ans, avec justice, régularité et sans aucune atteinte à la paix des familles » et que cet environnement interconfessionnel demeura fonctionnel, malgré une baisse progressive du nombre de classes et de l'achalandage, jusqu'à la prise de contrôle du collège par les Jésuites en 1663²⁹⁸. Cette prise de contrôle fut légèrement plus tardive que celle de Montauban et elle se fit dans des circonstances moins tendues, ne résultant pas d'un affront violent entre catholiques et protestants. Par la suite, les familles ne semblent pas avoir hésité à faire entrer leurs enfants au sein de cette institution où ils fréquentaient les fidèles de la religion adverse, ce qui s'explique peut-être par la diffusion de la réforme catholique qui elle aussi mit un accent sur l'importance de l'éducation, majoritairement dispensée par les jésuites²⁹⁹. Cet état de fait entraînait le partage

²⁹⁵ Rémy Cazals, *op. cit.*, p. 149.

²⁹⁶ Augustin Poux, *op. cit.*, p. 158.

²⁹⁷ Anarcharsis Combes, *op. cit.*, p. 65-67.

²⁹⁸ *Ibid.* Poux a une vision fortement négative du collège et attribue sa décadence à sa mi-partition. Or, s'il est indéniable qu'il y eut une baisse du nombre de classes et de l'achalandage, le budget alloué à l'institution par le consulat ne semble pas refléter cette réalité. Voir Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 80-82.

²⁹⁹ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 83.

d'une même culture sur les bancs d'école, ce qui contribuait certainement à entretenir un *modus vivendi* fonctionnel et donc un ordre urbain biconfessionnel³⁰⁰.

Ces environnements interconfessionnels, auxquels s'ajoute l'Académie qui tint des séances entre 1648 et 1670, révèlent la prévalence des enjeux civiques, édilitaires, éducatifs, juridiques et culturels sur les enjeux purement religieux, sans que la religion soit indissociable de la vie de ces multiples acteurs au quotidien pour autant³⁰¹. À Castres, la mi-partition avait contribué à rendre fonctionnelles les institutions urbaines à l'intérieur desquelles les adversaires religieux entretenaient des rapports qui en sont venus à définir leur appartenance à une même communauté citadine³⁰². Les Castrais réussirent à transcender leurs convictions religieuses afin d'établir un *modus vivendi* fondé sur une coexistence religieuse, maintenu par un ordre urbain unique, essentiellement biconfessionnel³⁰³. Coopérer pacifiquement avec l'adversaire religieux pour le « bien commun », c'est-à-dire pour assurer la préservation de l'ordre urbain grâce au bon fonctionnement de l'administration consulaire, à la dispense d'une justice équitable et à la transmission d'une éducation jugée convenable pour les enfants des deux religions, tout cela les amena à construire un ordre urbain et une communauté atypique qui s'affirmait publiquement lors des cérémonies publiques.

³⁰⁰ Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 161, pour qui partager les bancs d'école, c'est aussi partager une même culture. Voir aussi Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 303.

³⁰¹ Voir Olivier Christin, *op. cit.*, p. 101-102 et Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 308 sur le fait qu'il y eut une désacralisation et une politisation des enjeux locaux résultant de la centralisation du pouvoir monarchique. Sur l'Académie de Castres, voir Pierre Chabbert, « L'Académie de Castres » dans *Revue du Tarn*, no 62, juin 1971, p. 177-192 et Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 79-92.

³⁰² L'histoire de Castres ne constitue pas à cet égard un bloc monolithique, puisqu'il y eut bel et bien des conflits, des tensions religieuses et des points de friction au cours de la période. Les cérémonies publiques et les fêtes religieuses furent d'ailleurs parmi les principaux enjeux à ce niveau. Voir Danny Bertrand, *op. cit.*, Chapitre 3.

³⁰³ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 94.

CONCLUSION

En s'appuyant sur son héritage chrétien, Toulouse s'est affirmée comme une citadelle de l'orthodoxie catholique en réaction à un bref épisode de pénétration du protestantisme. Les événements de la Délivrance ont cristallisé ce choix déterminant pour l'histoire de la capitale languedocienne qui fut marquée par un renforcement soutenu d'un catholicisme militant, flamboyant et manifeste. Les Toulousains mirent en place un ordre urbain fondé sur l'exaltation du culte romain qui les définissait en tant que Toulousains, mais aussi en tant que sujets du roi « Très Chrétien ». Cette allégeance religieuse, maintes fois exprimée et constamment défendue, rythmait et imprégnait la vie urbaine au quotidien. Elle s'intensifia grâce à une implantation substantielle de la Réforme et la Contre-Réforme catholique qui trouva à Toulouse une terre d'élection particulièrement féconde, avant même que les décrets du Concile de Trente ne soient adoptés officiellement par l'Église de France. La Réforme allait renforcer davantage le caractère catholique de l'ordre urbain grâce à la diversification des occasions religieuses, la multiplication des ordres et l'augmentation du nombre de cérémonies publiques, qu'elles fussent calendaires ou exceptionnelles. Toulouse exerçait une influence sur une vaste zone, à la fois caractérisée par l'étendue de son diocèse, mais aussi par le ressort du parlement qui incluait Montauban et Castres³⁰⁴.

L'histoire de Montauban fut directement liée à celle de Toulouse. L'adhésion des Montalbanais au protestantisme plongea ces deux villes dans une rivalité endémique qui s'intensifia au fur et à mesure que la composante religieuse de leur ordre urbain respectif gagnait en prédominance. Cette rivalité persistante a provoqué une insécurité et un repli sur soi qui ont

³⁰⁴ En janvier 1612, il y eut un procès qui opposa la ville de Toulouse à un habitant de Montauban devant le Parlement de Toulouse et la Chambre de l'Édit de Castres par exemple. Les trois villes étaient liées juridiquement par l'activité du parlement. Voir Archives municipales de Toulouse (AMT), BB 24, fol. 116v-117v.

renforcé le caractère confessionnel de l'ordre urbain de chacune des villes³⁰⁵. Les deux villes rayonnaient sur des espaces qui s'enchevêtraient, lieux de plusieurs tensions³⁰⁶. En opposition à la capitale languedocienne qui se catholicisait davantage, Montauban fut quant à elle définie par un attachement viscéral à la religion réformée, devenant l'un des bastions du protestantisme. Dès le XVI^e siècle, la vie des Montalbanais se régla en fonction d'une collaboration étroite entre l'échevinage et les autorités consistoriales qui oeuvrèrent pour mettre sur pied une « société pieuse ». Cette société idéalisée, conforme aux préceptes du calvinisme, n'a pu exister du fait que la ville s'insérait dans un cadre monarchique qui généra au fil des événements des impératifs à la fois politiques et religieux incompatibles avec un tel projet. La société protestante de Montauban dut se soumettre aux directives royales contenues dans l'édit de Nantes et ainsi accepter la réalité de la coexistence confessionnelle. Le retour des populations et des institutions catholiques posa un défi de taille pour ce bastion du protestantisme qui avait renforcé la composante protestante de son ordre urbain en repoussant l'armée royale en 1621 et qui se définissait depuis près d'un siècle par un tissu social entièrement modelé par cette allégeance religieuse inébranlable³⁰⁷. Les tentatives de coexistence firent que l'ordre urbain montalbanais se catholicisa graduellement par l'effort commun du gouvernement royal et du clergé, tandis que les mesures légales étouffaient toujours davantage la communauté protestante qui perdaient ses droits et ses privilèges, limitant ainsi son emprise sur les mécanismes de gouvernance urbaine.

Même si elle fut elle aussi l'une des places de sûreté du protestantisme, Castres se distingua de sa consœur montalbanaise grâce à deux différences fondamentales : la présence de

³⁰⁵ Philip Conner, *op. cit.*, p. 132-133 et 219.

³⁰⁶ Philip Conner, *op. cit.*, p. 100, Janine Garrisson, *loc. cit.*, 2011, p. 7 et Marc Miguet, *Les minimes : L'ordre religieux et son église à Toulouse du XVI^e siècle à la Révolution*, Toulouse, Association des amis de la Haute-Garonne, 1999, p. 63.

³⁰⁷ Janine Garrisson « L'Académie protestante de Montauban », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *op. cit.*, p. 14-16.

la Chambre de l'Édit et un équilibre démographique entre les fidèles des deux dénominations religieuses. La cour altéra la vie urbaine de Castres puisqu'elle y fit converger une élite urbaine particulière qui apportait avec elle un entourage catholique. Plus encore, cette institution teinta la réalité castraise en faisant la démonstration probante que la collaboration entre les fidèles des deux religions adverses était possible, pouvant être efficace et pacifique. Si l'implantation du protestantisme y fut là aussi rapide et durable, tout indique que le retour des catholiques s'y fit plus délicatement grâce à cette institution qui, de concert avec les autres environnements interconfessionnels mis sur pieds par le gouvernement royal et par les corps urbains eux-mêmes, en est venue à définir cette communauté biconfessionnelle. Castres fut ainsi marquée par un ordre protestant qui s'est transformé en ordre biconfessionnel, fondé sur une coexistence institutionnalisée. Cet épisode de coexistence religieuse pacifique et fonctionnelle, qui permit à la ville de fleurir et de gonfler son prestige, fit de Castres un point médian entre les deux extrêmes que représentaient Toulouse et Montauban.

L'ordre national instauré par la promulgation de l'édit de Nantes, la grâce d'Alès et l'édit de Nîmes eut des conséquences significatives sur les villes. Chaque ordre urbain connut un développement qui lui fut propre, ce qui concorde avec la réalité multiforme de cette notion qui renvoie à l'histoire et à l'évolution particulière des sociétés urbaines qu'elle concerne. Malgré la politique de centralisation monarchique qui tendait à une homogénéisation des pratiques du pouvoir, il n'en demeure pas moins que le royaume était formé d'une mosaïque de « corps » sociaux qui s'imbriquaient les uns aux autres, mais qui avaient tous leurs propres caractéristiques. L'analyse des cérémonies permettra de constater l'évolution plus fine de l'ordre urbain à l'intérieur desquels s'inséraient les communautés toulousaine, montalbanaise et castraise. Elles

mettent aussi en lumière la teneur du *modus vivendi* qui caractérisa leurs communautés urbaines dans ce contexte inédit de fréquentations interconfessionnelles.

CHAPITRE 2

LA RECONQUÊTE CATHOLIQUE DE L'ORDRE URBAIN PAR LA FÊTE-DIEU

Les guerres de religion et la promulgation de l'édit de Nantes, qui furent dans leur essence des événements à la fois politiques et religieux, exposent le caractère indissociable de ces deux réalités lorsqu'il est question du fait urbain de la période moderne¹. En effet, la société française d'Ancien régime était caractérisée par une piété généralisée qui teintait toutes les sphères de la vie, que ce soit à l'échelle du quotidien ou d'une vie entière, à la mesure de l'individu ou de la collectivité². La religion rythmait le quotidien des citadins par le culte dominical, mais également par la tenue de cérémonies publiques qui furent l'une des composantes essentielles à l'épanouissement du culte catholique. La réforme conciliaire entraîna une multiplication de ces cérémonies qui permit à la liturgie de sortir des églises-bâtiments pour investir les espaces urbains. La promotion du culte eucharistique, le développement du culte des saints, la multiplication des ordres religieux et des congrégations augmentaient le nombre d'occasions pour les ecclésiastiques et les fidèles de s'engager dans des cérémonies de toutes sortes.

Ce regard porté sur les cérémonies découlant de motifs religieux permettra d'observer l'évolution de la nature de l'ordre urbain dans le contexte du régime de l'édit de Nantes et il permettra de saisir l'évolution de ses différentes composantes dans un contexte inédit de coexistence religieuse. Inversement, leur analyse permettra de déterminer comment l'ordre urbain pouvait influencer la teneur des cérémonies publiques. Si ces dernières constituaient une « expression », ou une « émanation » de l'ordre, elles furent également produites par cet ordre.

¹ Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *Ville et Religion en Europe du XVI^e au XX^e siècle : La cité réenchantée* Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2010 et Bruno Dumons, « Villes et christianisme dans la France contemporaine. Historiographies et débats », dans *Histoire urbaine*, no 13, 2005/2, p. 155-166.

² Gabriel Audisio, *Les Français d'hier, tome 2 : Des Croyants, XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 9, 19-22 et Chapitre 9 : La piété.

Même si la plupart d'entre elles reposaient sur des principes universels partagés à travers l'ensemble de la chrétienté, elles conservaient une dimension originale propre à chacune des villes où elles se matérialisaient. Le but est de saisir, à travers l'analyse de ces cérémonies, toute la profondeur de l'ordre urbain qui permettait aux citoyens de vivre ensemble et d'incarner les corps urbains de ces communautés certes hétéroclites, mais cohérentes.

Le premier type de démonstrations publiques à l'étude est celui des cérémonies religieuses récurrentes. Par leur occurrence à un rythme inébranlable, elles opéraient une structuration et une stabilisation de l'ordre urbain qui s'exprimait publiquement au travers d'elles³. Cette régularité permet d'effectuer des comparaisons, de mettre en relation les dynamiques sociales et spatiales à travers le temps et ainsi entrevoir les grandes évolutions de l'ordre urbain. La cérémonie récurrente la plus importante fut la Fête-Dieu⁴. Aussi appelée la procession du Sacre, du *Corpus Christi* ou du *Corpore Christi*, elle constituait l'une des fêtes calendaires les plus significatives puisqu'elle célèbre le culte eucharistique, le fondement même de la religion catholique. Cette dévotion publique à l'égard du Saint-Sacrement entraînait l'organisation d'une procession générale, l'une des démonstrations publiques ayant le maximum d'envergure. Contrairement aux cortèges qui concernaient une communauté religieuse en particulier et qui pouvaient se dérouler à l'extérieur ou à l'intérieur des églises, la procession générale mettait en scène la majorité des corps urbains et elle se déroulait dans un espace urbain dont l'étendue pouvait varier. À ce titre, elle constituait l'une des cérémonies publiques les plus grandioses et somptueuses⁵. Selon Schneider, « during the 17th century the general procession

³ Gaël Rideau, « La construction d'un ordre en marche », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 138.

⁴ Gabriel Audisio, *Une ville au sortir du Moyen Âge : Apt-en-Provence (1460-1560)*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 325-326.

⁵ Robert Schneider, *Public Life in Toulouse : from Municipal Republic to Cosmopolitan City*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 302.

had no rival in size and *éclat* from other forms of ceremony and celebration, either sacred or profane, except perhaps in the festivities of the Carnival »⁶. Quant à la Fête-Dieu en particulier, Christin affirme qu'elle constituait « un miracle social qui fait exister la communauté visiblement dans l'espace de la ville », la communauté étant ici envisagée dans son incarnation chrétiennement idéale dans le sens où elle représentait la totalité des citoyens⁷. Fête catholique par excellence, elle représente l'un des moments clés d'affirmation de l'ordre urbain. Avant d'entamer l'analyse des cas liés aux trois villes à l'étude, un bref rappel des origines et des objets de cette fête est de mise.

L'institution de la fête se fit au XIII^e siècle et elle devint obligatoire par une bulle du pape Urbain IV datée de 1264, afin de célébrer la présence réelle du Christ dans l'hostie consacrée selon le principe de transsubstantiation⁸. Confirmée par Clément V en 1311, la Fête-Dieu fut accompagnée d'une procession à partir de 1318 et, un siècle plus tard, elle devint la fête annuelle principale de l'Église catholique⁹. Le Concile de Trente confirma que l'objet de la cérémonie était la présence réelle du Christ : il s'agit d'exprimer et d'exposer publiquement cette dévotion centrée sur l'adoration du Saint-Sacrement que justifient les notions de transsubstantiation et de rémanence, ce qui explique qu'elle devint le point culminant du calendrier liturgique¹⁰.

La fête fût vilipendée par les protestants dès les débuts de la Réforme au XVI^e siècle. Le rejet des principes de transsubstantiation et de rémanence fit que les réformés interdirent cette

⁶ Robert Schneider, « Mortification on Parade », dans *Renaissance et Réforme*, vol. 10, no 1, 1986, p. 125.

⁷ Olivier Christin, « Conclusion », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 506.

⁸ François Bluche, *La foi chrétienne : Histoire et doctrines*, Monaco, Éditions du Rocher, 1996, p. 102. Ce fut Thomas d'Aquin qui s'occupa d'établir la liturgie de l'office.

⁹ En France, la fête est célébrée le deuxième dimanche après la Pentecôte. Hors France, la Fête se déroule plutôt le jeudi suivant le dimanche de la Sainte-Trinité, c'est-à-dire le premier dimanche qui suit la Pentecôte.

¹⁰ François Bluche, *op. cit.*, p. 156-157 et 170. La liturgie processionnelle représente le prolongement du culte de latrie dont le cadre habituel était la messe. Le culte de latrie constitue une adoration qui ne doit être accordée qu'à Dieu. Ces deux principes font que, une fois que le prêtre prononce les paroles « Ceci est mon corps. Ceci est mon sang », le pain et le vin deviennent aussitôt « réellement et substantiellement » le corps et le sang du Christ.

cérémonie centrée sur l'adoration d'un objet qui n'avait rien de sacré. S'ils orientèrent leur liturgie autour du culte eucharistique, ils récusèrent toutefois sa valeur opératoire. Pour eux, le mystère eucharistique relevait d'une présence spirituelle par la foi et non d'une présence réelle¹¹. En plus de rejeter l'adoration eucharistique, ils rejetèrent également le principe qui fait de la messe un sacrement et un sacrifice. Les protestants ont plutôt établi un culte hebdomadaire centré sur les prières et le chant des psaumes, le retour à la Bible étant l'un des fondements de la Réforme¹². En réaction à ce rejet, le Concile de Trente statua sur l'importance du culte eucharistique et de la Fête-Dieu :

« 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 vue 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 touchez de honte & de confusion, ils viennent enfin à se reconnoistre »¹³.

Dès le XVI^e siècle, la Fête revêtait désormais un aspect de prosélytisme et de militantisme contre « l'hérésie » du protestantisme. Le caractère combatif de la cérémonie fit en sorte qu'elle devint rapidement le fer de lance de la reconquête catholique dans le sud de la France¹⁴. En 1645, l'intendant adjoint en Languedoc Jean-Baptiste de Baltazar évoquait cette dimension dans une lettre adressée au chancelier Séguier, soulignant « que l'exercice public dans la dignité des ceremonies exterieures de l'eglise aydera beaucoup a la conversion des ames »¹⁵. Elle fut d'ailleurs la première à être rétablie par les autorités religieuses à leur retour dans les villes protestantes en vertu de l'édit de Nantes. À l'image de la Réforme catholique, la procession

¹¹ *Ibid.*, p. 156-157.

¹² *Ibid.*, p. 103-104, 155-157 et 164-165 et Samuel Mours, *Le protestantisme en Vivarais et en Velay*, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2001 [1949], p. 210.

¹³ *Le Saint Concile de Trente oecuménique et général* [...], traduit par M. L'Abbé Chanut, Paris, Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, 1586, session XIII, chapitre V.

¹⁴ Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, p. 427.

¹⁵ « Baltazar à Séguier », 21 juin 1645, pièce no. 120, dans Alexandra Lublinskaya (dir.), *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier (1633-1649)*, Moscou, A.D Lublinskaya, 1966, p. 148.

revêtait donc une double dimension : celle du renforcement du catholicisme d'une part, et celle du combat contre l'hérésie d'autre part¹⁶. La Fête-Dieu demeura l'une des plus importantes cérémonies catholiques de l'Ancien Régime et cette pérennité confirme que la piété populaire exprimée publiquement à ces occasions fut un instrument fondamental de la résilience, puis de la montée en puissance du catholicisme au XVII^e siècle.

1. FÊTE-DIEU : LA FÊTE UNIVERSELLE DU CATHOLICISME À TOULOUSE

À Toulouse, la Fête-Dieu constituait, avec la Pentecôte et la Délivrance, l'un des points culminants de l'année liturgique¹⁷. La tradition de la Fête-Dieu toulousaine remonte au milieu du XIV^e siècle au moment où furent fondées deux confréries en lien avec le culte eucharistique, l'une étant associée à l'église Notre-Dame du Taur, la deuxième relevant de l'église Saint-Étienne¹⁸. À l'époque de leur fondation, il se tenait deux cérémonies distinctes, soit une première au Taur le jour de la fête et la seconde à Saint-Étienne le dimanche suivant. Déjà au XIV^e siècle, cette fête s'inscrivait dans un « espace temps » plus long et plus vaste que la majorité des autres fêtes dont la réalisation demeurait cantonnée à une journée¹⁹.

La procession générale qui se faisait le jour de la fête devint rapidement une cérémonie d'envergure. Dès la fin du XIV^e siècle, les échevins de la ville commencèrent à y participer, puis

¹⁶ Patrick Cabanel et Michel Cassan, *Les Catholiques français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Nathan, 1997, p. 57.

¹⁷ Michel Taillefer (dir.), *Nouvelle histoire de Toulouse*, Toulouse, Éditions Privat, 2002, p. 143 et Michel Cassan, *La Fête à Toulouse à l'époque moderne de la fin du XVI^e siècle à la Révolution*, Toulouse, Toulouse II - Le Mirail (Thèse de doctorat), 1980, p. 36. À partir de la consécration du royaume à la Vierge par Louis XIII en 1638, la fête de l'Assomption du 15 août devient une autre occasion de procession générale.

¹⁸ François Bordes, « Une perception de l'espace urbain : Cortèges officiels et processions générales à Toulouse du XIV^e au XVI^e siècle », dans *Mémoire de la société archéologique du Midi de la France*, tome LXIV, 2004, p. 136.

¹⁹ Voir Michel Cassan, *op. cit.*, p. 208 sur le calendrier liturgique.

se joignirent à eux les parlementaires et les officiers royaux²⁰. Dès 1563, la période de l'année qui concentrait le plus grand nombre de fêtes religieuses (avril-juin²¹) devint encore plus chargée avec l'ajout de la fête de la Délivrance, une autre occasion de procession générale qui s'édifia sur le modèle de la Fête-Dieu. Dans son étude qui porte sur la fête toulousaine, Cassan confirme la persistance à long terme de la dimension militante de ces deux cérémonies :

« Tout au long de l'époque moderne, le discours de la fête religieuse a été conçu en réponse au protestantisme. Il a constamment réaffirmé les aspects les plus attaqués du dogme catholique et dénoncé l'hérésie, allant jusqu'à rappeler son existence en plein milieu du XVIII^e siècle. [...] Dans le climat de Contre-Réforme qui règne, l'Église toulousaine saisit ou suscite toutes les occasions susceptibles de servir ses desseins »²².

Cette logique s'inscrit en parfaite cohérence avec l'application hâtive de la réforme tridentine qui permit aux autorités toulousaines d'opérer une catholicisation accrue de l'ordre urbain, se révélant par « des fêtes grandioses dont la magnificence serait rapportée jusque dans les contrées reculées d'une province aux sympathies réformées »²³. Il semble d'ailleurs que le caractère grandiose de la Fête-Dieu toulousaine fut pérenne dans le temps. Encore au XVIII^e siècle, qui en fut un de « déchristianisation » selon les uns, ou « d'intériorisation du

²⁰ François Bordes, *loc. cit.*, p. 136.

²¹ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 209-211. C'est une période marquée par une quantité impressionnante de cérémonies qui étaient organisées en fonction de Pâques et qui commémoraient à la fois l'eucharistie, la Passion et la résurrection du Christ.

²² *Ibid.*, p. 39.

²³ *Ibid.*, p. 214-215.

christianisme » pour les autres²⁴, la fête calendaire faisait toujours converger une foule immense vers la capitale languedocienne²⁵.

Pérenne dans le temps et immuable dans son intensité, qu'est-ce que la Fête-Dieu toulousaine révèle sur la nature de l'ordre urbain qui se mit en place aux XVI^e-XVII^e siècles? Dans un premier temps, elle permet d'appréhender les dynamiques sociales, c'est-à-dire les comportements et les diverses stratégies des corps urbains qui s'imbriquaient les uns aux autres, le cortège étant une « vivante illustration de l'ordre social »²⁶.

Le propre de la procession générale fut d'avoir mis en scène des acteurs urbains regroupés dans une manifestation collective dont le motif était religieux. Par ce regroupement, la procession opérait une concrétisation de l'ordre urbain au moment du déroulement la cérémonie, exhibant aux yeux de tous la nature de cet ordre²⁷. La mise en scène des corps reproduisait avec un ordonnancement strict l'ensemble de la hiérarchie urbaine qui s'intégrait à « l'ordre régnant »²⁸. Chacun des acteurs occupait le rang qui lui revenait, chacun avait sa place et son rôle à jouer, autant dans l'appareil cérémoniel de la Fête-Dieu qu'au sein de la communauté toulousaine en

²⁴ Voir à ce sujet Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 [1971], chapitre 5 et Michel Cassan, *op. cit.*, p. 240-241 qui ne se prononce pas sur la chose, se contenant d'affirmer qu'il y eut au XVIII^e siècle un désintéressement des Toulousains pour la religion catholique. Ce constat relève d'un lieu commun qui est quasi systématiquement relevé dans les études d'histoire urbaine qui s'attardent au XVIII^e siècle ou à la période contemporaine. Voir Bruno Dumons, « Villes et christianisme dans la France contemporaine. Historiographies et débats », dans *Histoire urbaine*, no 13, 2005/2 p. 159-160 qui discute de ce phénomène historiographique, évoquant entre autres l'association trop facile entre la ville et l'irréligion.

²⁵ Michel Taillefer, *Vivre à Toulouse sous l'Ancien régime*, Paris, Librairie Académique Perrin, 2000, p. 268, qui cite Court de Gébelin qui affirmait qu'on « compte souvent jusqu'à 40 000 étrangers dans Toulouse pour cet acte de dévotion ». Le témoignage de Miss Cradock qui, en 1785, loua des fenêtres à la place Royale pour assister à la procession révèle qu'elle s'étonna du nombre de participants. Robert Schneider, *op. cit.*, p. 302 et Michel Cassan, *op. cit.*, p. 2, 139 et 183.

²⁶ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 246.

²⁷ Stefano Simiz, « Les confréries sous l'angle de l'espace et des mobilités urbaines : France du Nord-Est aux Temps modernes » dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.* p. 141.

²⁸ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 47.

général²⁹. De fait, ce fut l'ensemble de la communauté qui s'exprimait collectivement et qui se donnait à voir dans sa cohérence la plus parfaite au moment de la cérémonie, l'essentiel étant « la dimension civique d'une cité déambulant sous le regard de Dieu et sous la protection de ses saints tutélaires »³⁰. Pour réaliser cette unité, les corps sociaux élitaires de la ville, qui se représentaient eux-mêmes comme « le corps mystique » de la cité, étaient tenus d'y participer par l'envoi de représentants qui prenaient place au sein du cortège, généralement désignés sous le nom de « bailes »³¹. Ces derniers étaient officiellement désignés pour personnifier le corps social auquel ils appartenaient et ils étaient donc identifiés, voire « distingués » par des attributs matériels ou vestimentaires qui signalaient à tous leur appartenance à un corps³². Ils marchaient ensemble dans la position qui leur avait été octroyée selon les traditions et les usages qui s'établirent au fil des années, voire des siècles, ou en vertu des décisions judiciaires qui survenaient au terme de conflits de préséances³³.

Selon la tradition, la partie avant du cortège était occupée par les ecclésiastiques, un privilège détenu par le premier ordre de la société d'Ancien régime. La procession de la Fête-

²⁹ La formule « appareil cérémoniel » désigne l'ensemble des composantes, rites, cérémonies et démonstrations publiques qui furent exécutés pour l'accomplissement de la solennité.

³⁰ Stefano Simiz, *loc. cit.*, p. 142 et Michel Cassan, *op. cit.*, p. 46-47.

³¹ François Bordes, « Rites et pratiques cérémonielles à Toulouse au Bas Moyen Âge et à la Renaissance », dans *Mémoire de la société archéologique du Midi de la France*, tome LXV, 2005, p. 128.

³² Isabelle Paresys, « Le noir est mis. Les puits d'Amiens, ou le paraître vestimentaires des élites urbaines à la Renaissance », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, No 56-3, 2009/3, pp. 66 à 91, qui discute du facteur vestimentaire pour affirmer cette identité collective commune à chacun des groupes sociaux qui se démarquaient donc visuellement, mais qui, en s'imbriquant les uns aux autres dans les démonstrations publiques, affirmaient leur appartenance à la collectivité urbaine en général. Voir aussi Denise Turrel, « La « livrée de distinction » : les costumes des magistrats municipaux dans les entrées royales des XVI^e et XVII^e siècles » dans *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'Antiquité au XX^e siècle*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 1999 [En ligne], [<http://books.openedition.org/pufr/2169>], (6 avril 2015), qui analyse les attributs vestimentaires des corps municipaux en particulier, manifestant « leur dignité patricienne », c'est-à-dire leur autonomie et leur ascendant sur la communauté urbaine.

³³ François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 116, qui souligne avec justesse que ces conflits représentent des aubaines pour les chercheurs puisqu'ils laissent des traces documentaires qui nous renseignent sur les détails sociaux de ces cortèges qui nous éluderaient autrement.

Dieu respectait cette position que le clergé occupait d'ailleurs dans la plupart des processions générales, ce qui n'empêchait pas que certains religieux fussent présents ailleurs dans le cortège³⁴. Quant aux ordres religieux qui ne participaient pas directement au cortège, ils étaient tenus de sortir de leurs maisons respectives pour faire acte de dévotion en saluant le Saint-Sacrement. En juin 1634, les Jésuites omirent de respecter cette obligation, ce qui poussa le chapitre Saint-Étienne à faire un règlement le jour même, transformant cette « louable coutume » en contrainte à laquelle tous les ordres religieux durent se conformer³⁵. Il y a donc à la fois une participation directe et indirecte des corps ecclésiastiques de la ville à l'occasion de cette cérémonie. Renforcée par des règlements adoptés par les autorités, cette double participation se voulait généralisée et assidue, affirmant l'unité des corps ecclésiastiques quant à l'adoration du même objet, renforçant la dimension religieuse et sacrée du cortège³⁶.

À la suite des ecclésiastiques venaient les représentants des communautés des arts et des confréries de métiers. Les compagnies de métiers pouvaient réunir de 4000 à 6000 hommes, comme ce fut le cas en 1682 par exemple³⁷. Ils étaient suivis des capitouls qui occupaient un rang d'honneur puisqu'ils avaient le privilège de porter le dais au-dessus du Saint-Sacrement³⁸. Cette prérogative s'étendit ensuite aux autres grandes cérémonies publiques, chaque fois que l'on portait le Saint-Sacrement dans les rues ou lorsqu'un personnage de marque faisait son entrée officielle. L'association de plus en plus intime entre le Saint-Sacrement et les capitouls témoigne du profond attachement des édiles à la religion catholique. Ce privilège avait plusieurs

³⁴ *Ibid.*, p. 124.

³⁵ Archives départementales de la Haute-Garonne (ADHG), 4 G 12, fol. 793v.

³⁶ Gaël Rideau, *loc. cit.*, p. 145. Il faudrait sans doute nuancer la chose en spécifiant que la répétition des règlements constitue un signe indicateur que les autorités avaient justement de la difficulté à assurer cette assiduité de l'ensemble des corps urbains.

³⁷ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 42. Leur nombre fut si élevé qu'ils constituaient la délégation la plus nombreuse du cortège.

³⁸ François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 116. Ce privilège s'établit au XV^e siècle pour la Fête-Dieu.

implications en effet, puisque le dais opérait une sacralisation de l'espace qu'il recouvrait et des personnages ou objets qui s'y trouvaient, que ce soit la personne du roi lors des entrées royales ou l'hostie consacrée lors des cérémonies religieuses³⁹. Dans une perspective de rayonnement, les porteurs du dais profitaient de cette sacralisation qui glorifiait leur propre dignité⁴⁰. Dans la pratique concrète du cortège, ce privilège permettait aux capitouls de toujours se trouver à proximité de l'objet qui constituait le motif même de la cérémonie⁴¹. Ainsi, ils profitaient de l'honorabilité et du prestige du célébré qui rejaillissait nécessairement sur eux, ce qui contribuait à sanctionner leur ascendant sur l'ensemble de la hiérarchie urbaine. Cette affirmation fut constamment renouvelée par le maintien de ce privilège qui garantissait l'un des rangs d'honneur pour chacune des occasions cérémonielles.

Durant la Fête-Dieu, les capitouls n'étaient pas les acteurs qui étaient le plus près du Saint-Sacrement, puisque le dais recouvrait aussi l'archevêque, ou son remplaçant, qui faisait l'office divin lors du cortège. Ce furent donc les hauts dignitaires associés à l'église métropolitaine Saint-Étienne qui occupaient la place la plus prestigieuse à proximité de l'hostie consacrée. Toutefois, au-delà des rangs individualisés, les capitouls qui portaient le dais formaient une espèce de noyau au cœur du cortège, enserrant un espace restreint à l'intérieur duquel se concentrait la plus grande charge de sacralité. L'union symbolique des capitouls, de l'archevêque et du Saint-Sacrement, symbolisait l'union parfaite entre le politique et le religieux dont l'objectif était d'assurer le triomphe de Dieu et de garantir le Salut de la communauté que

³⁹ *Ibid.* p. 122.

⁴⁰ En admettant que le fait de processionner l'hostie consacrée participe à la sacralisation des espaces parcourus par le cortège, le même principe s'applique logiquement aux acteurs qui font « corps » avec la figure du corps du Christ. Sur les effets spatiaux de la procession de la Fête-Dieu, voir par exemple Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel et Dieter Scheler, « La construction processionnelle de l'espace communautaire », dans *Écritures de l'espace social*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2010, p. 179.

⁴¹ François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 124.

ces détenteurs de pouvoir représentaient. Le caractère catholique de l'ordre urbain toulousain s'affirmait pleinement lors de cette cérémonie du *Corpus Christi*.

Les autres institutions de pouvoir furent aussi impliquées. Le nombre des acteurs rattachés aux grandes institutions urbaines qui dépendaient de la monarchie s'accrut au fil des siècles, particulièrement au XVII^e qui correspondit au renforcement de la monarchie⁴². À la suite des parlementaires s'insérait le personnel de l'Université, incluant recteurs et régents, suivis du corps des bourgeois, c'est-à-dire les anciens capitouls, suivis des officiers de la bourse. La vaste majorité des participants au cortège étaient donc membres de l'élite urbaine, qu'ils fussent associés à des institutions ecclésiastiques ou laïques. Ce sont elles qui étaient valorisées puisqu'elles formaient la partie principale du cortège, ce dernier étant fermé par le peuple pêle-mêle. La présence du peuple à l'arrière du cortège pose la problématique du rôle de la foule qui est la plupart du temps présentée comme une masse informe de gens qui assistent à la cérémonie, de manière passive, sans qu'il n'y ait aucune précision du nombre, ni des appartenances de ces acteurs qui furent sans doute très diversifiés, exactement à l'image de la population urbaine des villes⁴³. L'évaluation de la participation du peuple toulousain en soi serait d'ailleurs vaine du fait que ces grandes processions attiraient de vastes foules des régions avoisinantes. La présence du peuple, fut-il acteur ou spectateur, avait un sens, puisque sans lui la cérémonie aurait tout simplement perdu sa raison d'être. Sans adhésion, sans lecture, sans sanction de la part de la multitude, le cortège aurait été vidé de son sens et n'aurait plus représenté l'incarnation physique de l'ordre urbain auquel la population adhérait en y habitant, en y travaillant et en participant à une vaste gamme de rituels collectifs. Sans la foule, on ne retrouverait que des corps élitaires,

⁴² *Ibid.*, 116.

⁴³ Voir Anne Bérroujon, *Peuple et pauvres des villes dans la France moderne : De la Renaissance à la Révolution*, Paris, Armand Colin, 2014, chapitre 1, qui rend bien compte de cette diversité du peuple.

sans que leur statut ne renvoie à une réalité tangible et à l'exercice d'une domination ou d'une autorité sur un groupe⁴⁴. Ce n'est donc pas un hasard si les procès-verbaux ou comptes-rendus de cérémonies contiennent des formules du type « tout le peuple » et « tous les habitants de la ville »⁴⁵. Cela vaut pour toutes les cérémonies publiques, autant religieuses que politiques. L'important fut que l'ensemble de la communauté fasse corps et que la fête procurât à la ville un potentiel de rayonnement qui s'intensifiait pour la durée de la fête⁴⁶. Toulouse devenait un pôle d'attraction pour des motifs religieux, ce qui lui permettait de manifester son statut de citadelle de l'orthodoxie, une composante essentielle de son ordre urbain. Cependant, derrière cette image de communion parfaite, des fissures vinrent ébranler cet édifice que les élites voulaient parfaitement ordonné.

1.1 LES FISSURES DE L'ORDRE URBAIN : LES CONFLITS DE PRÉSÉANCES

Les conflits de préséances survenaient lorsqu'un acteur ou un groupe d'acteurs remettait en question le rang d'un autre acteur à son profit. Puisqu'il en allait de l'honneur, du prestige et même du pouvoir, affirmés par une position précise à l'intérieur du cortège, les acteurs s'efforcèrent de maintenir leur rang. Si l'occasion se présentait, certains tentèrent d'opérer un basculement, ce qui se faisait nécessairement aux dépens d'un autre groupe d'acteurs. Une fois qu'un conflit éclatait, les instances judiciaires entraient en jeu pour le régler le plus rapidement

⁴⁴ Anne Bérroujon, *op. cit.*, p. 170-178 et 220-223, avance qu'il y eut, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, une « mise à distance » du peuple par les élites dans les cérémonies urbaines en générale, fussent-elles religieuses ou politiques. François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 115, atteste du phénomène pour Toulouse.

⁴⁵ Exemple tiré du procès-verbal du centenaire de la fête de la Délivrance, dans Archives municipales de Toulouse (AMT), BB 281, année 1662, p. 44. L'utilisation de l'expression par les édiles renvoie à la définition contenue dans Antoine Furetière, *Dictionnaire universel [...]*, La Haye et Rotterdam, Chez Arnout & Reinier Leers, 1690, tome 3, p. 112 : « se dit encore plus particulièrement par opposition à ceux qui sont nobles, riches ou éclairés », permettant ainsi aux élites de justifier leur ascendant social sur la masse.

⁴⁶ Capitale provinciale, il est clair que la ville représentait un pôle d'attraction administratif et politique.

possible afin de ne pas attenter au bon déroulement de la cérémonie⁴⁷. S'il persistait, les acteurs impliqués pouvaient s'en remettre à l'arbitre suprême, c'est-à-dire le roi lui-même⁴⁸. Ces conflits étaient chose commune et la Fête-Dieu toulousaine permet d'entrevoir leur impact sur l'ordre urbain. En juin 1642, un conflit de préséance éclata entre les capitouls et les parlementaires. Les capitouls se réunirent, les registres de délibérations indiquant que

« c'estant eux vouleues transportés dans l'esglise du Taur pour acister a l'office et apres prendre le pouele et le porter pendant la procession du Saint-Sacrement quy devoit partir cette presente année de ladite esglise, ils cestoint assemblés dans l'hostel de ville, auroint sur les neuf heures de matin envoyé un de leurs officiers en ladite esglise pour scavoir sy on devoit encore celebrer la messe, ce leur ayant esté raporté qu'on comansoint l'office et que leurs places estoit prises »⁴⁹.

Ils décidèrent de ne pas se rendre à la messe comme prévu « pour l'honneur et respect qu'ils auroint eu envers messieurs du parlement quy occupoint lesdites places et pour ne troubler le service divin »⁵⁰. Ils attendirent dans la maison du recteur située en face de l'église et, une fois que le service fut terminé, ils se rendirent à l'église pour récupérer le dais et ils firent ensuite la procession sans anicroche. Au retour du cortège, ils remirent le dais dans l'église du Taur, puis ils prirent leurs places habituelles⁵¹. C'est alors que « seroit veneu monsieur le premier president, suivy de sept a huit de messieurs les conseillers dudit parlement, lesquels prethendent n'avoir pas assez de place dans le banc quy est destiné pour lesdits sieurs au dessus du leur, auroint fait entendre a aucuns d'entre eux de leur fere place et de vouloir sortir dud. banc »⁵². Les capitouls consentirent à faire un compromis en se serrant pour faire suffisamment de place, mais, non

⁴⁷ François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 116.

⁴⁸ Sur le rôle du roi en tant qu'ordonnateur des préséances, voir Fanny Cosandey, « Entrer dans le rang », dans Marie-France Wagner, Louise Frappier et Claire Latraverse (dir.), *Les jeux de l'échange : entrées solennelles et divertissements du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 17-46.

⁴⁹ AMT, BB 32, fol. 272.

⁵⁰ AMT, BB 32, fol. 272.

⁵¹ AMT, BB 32, fol. 272.

⁵² AMT, BB 32, fol. 272-272v.

satisfaits de cet accommodement, les parlementaires rendirent un arrêt contre eux, requérant aux capitouls de se présenter au palais pour expliquer leur comportement. Ceux-ci députèrent deux des leurs accompagnés de quatre bourgeois pour dénoncer l'action, puis quatre autres capitouls pour aller au palais afin de « représenter a la cour comme ils ont eu raison de prendre leurs places n'ayant fait en cella que uzer de leur droit de mesme que leurs devanciers en ladite charge en ont jouy en pareilh jour, et suplier de les y vouloir maintenir »⁵³.

L'affaire fut remise à l'ordre du jour moins d'une semaine plus tard le 26 juin 1642. Le premier président aurait « aceuilhis fort favorablement » les capitouls à qui il donna visiblement raison⁵⁴. Quant à la seconde délégation, elle se rendit au palais le lendemain de cette première visite pour faire valoir le même argumentaire qui reposait sur un respect de la tradition et des anciens usages, affirmant que ces places avaient toujours appartenu aux échevins sans que le parlement ne prétendît jamais les occuper en aucune occasion⁵⁵. Ils prirent également la peine de souligner qu'ils ne se rendirent pas au service divin avant la procession justement parce qu'ils ne voulaient pas froisser les parlementaires « scachant bien l'honneur quy est deub à un corps sy auguste »⁵⁶. Enfin, ils supplièrent le parlement de respecter leurs privilèges. Leur répondant, le Premier président insista sur « l'honneur & le respect qu'est deub a la pourpre royale », affirmant que « la cour estant ce jour là en corps dans ladite esglise avec les robes d'escarlate, les capitouls ne devoit pas ce placer que apres messieurs du parlement et que ce jour là ils leur devoit ceder leur banc pour ne rompre pas leurs rang et les entre couper, que la cour treuvoit raisonnable que les capitouls feussent placés, mais que ce jour là ce deboit estre un aultre endroit de l'église »

⁵³ AMT, BB 32, fol. 273.

⁵⁴ AMT, BB 32, fol. 274.

⁵⁵ Denise Turrel, *loc. cit.*, paragraphe 29, qui confirme que ce recours à la « coutume » est une règle affirmée qui régit la vaste majorité des conflits de préséances, soulignant une utilisation parfois contradictoire de l'histoire puisque « chaque parti peut choisir à sa guise l'événement fondateur qui déterminera la tradition ».

⁵⁶ AMT, BB 32, fol. 274.

poussant la prétention jusqu'à rappeler que la cour « les avoit tousiours proteger en tous affaires et qu'elle assoupissoit ce que c'estoit passé »⁵⁷, c'est-à-dire qu'elle « excusait » les capitouls d'avoir osé refuser de leur céder leurs bancs. En dépit de ce revers, les capitouls demeurèrent fermes⁵⁸. Les conflits de préséance à propos de la position occupée à l'intérieur des églises, concrétisée par des bancs attitrés, furent monnaie courante à la période moderne. Ils relèvent d'une rivalité qui touchait l'expression d'un pouvoir temporel, mais aussi d'un pouvoir spirituel, puisqu'ils portaient sur le privilège d'occuper un lieu dans un espace qui, étant celui d'une église, était considéré comme sacré⁵⁹. Exactement comme la position à l'intérieur du cortège processionnel, la position occupée à l'intérieur de l'Église représentait l'ordonnement de la hiérarchie sociale, la logique voulant que les corps urbains les plus importants - en termes de prestige, de pouvoir et d'honneur - se situassent au plus près du chœur et du maître-autel⁶⁰. Chaque corps urbain dut ainsi défendre ses préséances à plusieurs étapes d'une même cérémonie.

Les tensions refirent surface six ans plus tard en 1648 à l'occasion d'un nouveau conflit de préséance entre ces deux plus grandes institutions séculières de la ville. Le 10 juin, le parlement adopta un arrêt qui intimait aux capitouls de se rendre obligatoirement à l'église Saint-Étienne pour le départ de la procession générale, et ce, à sept heures du matin sans retard « prethendant que le retardement quy est fait chasque année provient desdieurs sieurs capitouls, [...] comme il est nottoire quy donne lieu à diverses et grandes incommodités à tous les ordres de la ville à cause du long cours d'icelle quy n'est achevé que bien tart »⁶¹. Le Parlement menaça les capitouls

⁵⁷ AMT, BB 32, fol. 274v-275.

⁵⁸ AMT, BB 32, fol. 275.

⁵⁹ Mathieu Lours, « Espaces du sacré et du pouvoir. La cathédrale et la ville moderne en France (vers 1560-1790) », dans *Histoire urbaine*, no 7, 2003/1, p. 105-107.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ AMT, BB 34, fol. 125-125v.

qu'en cas de retard, « ledit poile seroit porté par des personnes des plus qualifiées »⁶²! Devant cette atteinte à leurs privilèges, les capitouls ne surent pas comment réagir puisque « l'ordonnance de monseigneur l'archevesque porte que lad. procession sortira cette année de l'esglise notre dame du Taur et non de l'esglise saint Estienne »⁶³. Les échevins ne furent pas dupes et ils pressentirent « qu'il semble qu'on veuilhe revoquer en double le droit que lesdits sieurs capitouls ont de porter le poile ou le fere porter par leur ordre »⁶⁴. Selon toute vraisemblance, les parlementaires jouèrent sur le fait que la procession pouvait démarrer à partir de deux points distincts afin de tromper les capitouls qui, en se soumettant à l'arrêt, se seraient rendus au mauvais endroit, entraînant nécessairement un retard pour lequel ils auraient été punis par le retrait de leurs privilèges. Le conflit révèle la stratégie astucieuse que les parlementaires déployèrent pour remettre en question les privilèges et les préséances que détenaient les édiles par rapport à la Fête-Dieu, le plus important étant celui de porter le dais. Cette prétention constituait une atteinte plus grave que la confiscation des bancs pour assister à un office et il ne fait aucun doute que les parlementaires voulaient en bénéficier, ce qui leur aurait permis de se rapprocher de manière significative du Saint-Sacrement au coeur du cortège⁶⁵. Le jeu des décisions et des arrêts qui se contredisaient illustre la volonté des élites, garantes de l'ordre urbain, d'accéder à un rang supérieur dans le cadre de la mise en scène des cérémonies publiques. Les capitouls n'eurent pas seulement à défendre leur rang contre les parlementaires, comme en témoigne le conflit de préséance qui les opposa en 1609 aux présidiaux qui prétendirent pouvoir

⁶² AMT, BB 34, fol. 125v.

⁶³ AMT, BB 34, fol. 125v.

⁶⁴ AMT, BB 34, fol. 125v.

⁶⁵ Nul doute que les « personnes des plus qualifiées » auxquelles l'arrêt faisait référence s'avéraient être les parlementaires eux-mêmes.

les précéder « en toutes assemblées generales publiques et particulières »⁶⁶. Sans vouloir multiplier les exemples à outrance, ce conflit impliqua aussi le parlement qui oeuvra en faveur du présidial contre le capitoulat, ce dernier s'en remettant finalement « devers le Roy » pour maintenir leurs privilèges avec succès⁶⁷.

Ces conflits démontrent que chacune des étapes de la cérémonie était réglée par des préséances précises, que ce soit lors des offices célébrés au départ, aux stations et à l'arrivée du cortège, en plus de son ordonnancement général. Ils révèlent que les préséances avaient une importance telle que les capitouls décidèrent, en 1609, de s'abstenir de participer à toute démonstration publique qui aurait pu entraîner une confrontation violente avec les présidiaux, ce qui rompait cette unité parfaite de l'ordre urbain affichée lors des cérémonies⁶⁸. L'absence des capitouls, détenteurs de l'autorité civique, posait problème puisqu'elle empêchait l'affirmation du caractère universel et plénier de l'ordre urbain dont ils étaient eux-mêmes les garants. Ainsi, le respect des préséances primait sur la représentation « parfaite » de l'ordre par les édiles. Les conflits de préséances révèlent la fragilité de l'ordre urbain, c'est-à-dire qu'il était constamment remis en question et renégocié. La quête de prestige et d'honneur et leur farouche défense lorsqu'ils étaient acquis firent en sorte que les acteurs, qui incarnaient eux-mêmes l'élite urbaine, provoquèrent des déséquilibres ou des remises en question au moins partielles de cet ordre. La plupart des conflits de préséances aboutissaient à un règlement judiciaire rendu par une instance

⁶⁶ AMT, BB 23, fol. 193v. Plusieurs conflits de préséances à travers le royaume concernèrent les présidiaux, car ils étaient souvent considérés comme des « corps étrangers » par les corps urbains plus anciens, comme les consulats ou les parlements. Ils ne bénéficiaient pas de la même ancienneté et souvent, les officiers qui y oeuvraient ne faisaient pas partie des grandes familles locales qui s'étaient démarquées par leur activité au sein des institutions urbaines. Mathieu Lours, *loc. cit.*, p. 107-108.

⁶⁷ AMT, BB 23, fol. 193v-194, 199-199v, 203v-206v et 215v-216. L'issue du conflit pourrait apparaître étonnante du fait que les parlementaires et les présidiaux étaient des officiers du roi, mais en ce début du XVII^e siècle, les magistrats municipaux conservaient suffisamment d'influence et de poids pour faire valoir leur préséance.

⁶⁸ AMT, BB 23, fol. 194.

locale ou royale, mais ils révèlent des dynamiques sociales qui survenaient en filigrane de ces cérémonies publiques créatrices d'ordre social⁶⁹.

La procession générale étant l'incarnation physique de l'ordre urbain par la mise en scène des corps urbains, ceux-ci étaient déployés dans des espaces urbains précis. Les dynamiques sociales et spatiales afférentes à Fête-Dieu étaient intimement liées, car ce furent les acteurs eux-mêmes qui décidèrent des espaces que le cortège allait investir et parcourir⁷⁰. Ainsi, les parcours firent eux aussi l'objet de négociations entre les divers corps urbains.

1.2 L'ESPACE DE LA FÊTE-DIEU TOULOUSAIN

Une des caractéristiques de la Fête-Dieu fut que son parcours changeait chaque année. Au début du XVI^e siècle, il fut décidé que les bailes des deux confréries du *Corpus Christi* devaient établir le parcours du cortège, pour ensuite le faire approuver par le chapitre cathédral de Saint-Étienne. Les chanoines devaient l'envoyer aux capitouls pour approbation, ces derniers devant ensuite le faire parvenir aux parlementaires⁷¹. Cette procédure inédite distinguait Toulouse des autres villes et elle témoigne de la volonté des corps urbains de s'impliquer dans le processus décisionnel qui permettait d'ordonner la déambulation du cortège, l'enjeu étant la prérogative de fixer le parcours de cette cérémonie prestigieuse⁷².

Les registres de délibérations des capitouls fourmillent de traces qui sont pour la plupart datées du mois de mai et de juin, soit quelques semaines ou quelques jours avant le jour de la

⁶⁹ Gaël Rideau, *loc. cit.*, p. 151.

⁷⁰ Ces décisions étaient la plupart du temps fondées sur les usages traditionnels et sur les habitudes établies depuis des décennies, voire des siècles.

⁷¹ AMT, BB 278, année 1623, p. 156, qui nous révèle que cette hiérarchie décisionnelle fut établie à la base par un arrêt du parlement daté de 1528. Ce dernier fut confirmé par un nouvel arrêt daté de 1614.

⁷² François Bordes, *loc. cit.*, 2004, p. 136 et Michel Cassan, *op. cit.*, p. 183.

solennité⁷³. Par exemple, le 7 mai 1622, le chapitre a « faict lecture du cours de la procession du sacre baillé par les regens de la table du corpore xpi » et il a « aresté qu'il sera remis à messieurs les capitouls »⁷⁴. Le 21 mai 1638, une délibération indique que le théologal du chapitre « a rapporté & faict lecture de l'ordre et rolle du cour que la procession du corpore xpi doit fere. Lequel rolle luy a esté baillé par les bailles de lad. confrairie [...]. Apres laquelle lecture, a esté arresté que led. ordre et cours est bien faict, ce qu'il n'y sera adjousté ny diminué par le chappitre »⁷⁵. Le parcours de 1670 fut réglé par trois ordonnances, toutes datées du 2 juin, émanant du chapitre cathédral, du capitoulat et du parlement⁷⁶. Ces exemples révèlent que la hiérarchie du processus décisionnel et que l'implication commune des élites urbaines furent pérennes.

Cependant, il survint parfois des contretemps lorsque la chaîne décisionnelle n'était pas respectée. En mai 1638, huit jours après l'approbation du parcours, « les bailles du Corpore xpi, apres qu'ils ont eu presenté le cours de la procession au chappitre, ont changé icelluy contre l'ordre anciennement observé », ce qui nécessitait une intervention du chapitre⁷⁷. Ce dernier arrêta que « Monseigneur l'archevesque sera prié [...] de ne bailler par son ordonnance & consentement que led. cours n'aye esté dereschef communiqué aud. chappitre pour le voir & corriger cy besoing est »⁷⁸. La délibération confirme que chaque corps urbain défendait ses prérogatives et son rang dans la hiérarchie décisionnelle puisque tout changement devait être approuvé à nouveau. Une fois approuvé et corrigé, le parcours était transmis aux capitouls par un représentant du chapitre qui se rendait à l'hôtel de ville pour les inviter solennellement à la procession en leur remettant le document. Or, à partir de 1653, ce cérémonial se simplifia,

⁷³ Rappelons que la fête est mobile et que sa date changeait chaque année.

⁷⁴ ADHG, 4 G 12, fol. 193.

⁷⁵ ADHG, 4 G 13, fol. 146v.

⁷⁶ AMT, BB 155, p. 308-309.

⁷⁷ ADHG, 4 G 13, fol. 150.

⁷⁸ ADHG, 4 G 13, fol. 150.

puisque'il fut décidé que « le chappitre n'ira point à l'hostel de ville pour semondre les capitouls de venir à lad. procession, attendu que lad. semonce est superflue »⁷⁹. Le parcours fut simplement remis par un syndic du chapitre. Les capitouls pouvaient ensuite décider s'ils l'approuvaient ou s'ils le corrigeaient à leur tour. Ils se prévalurent de ce privilège en 1623 lors d'un épisode qui eut suffisamment d'importance pour être consigné dans les Annales historiques de la ville : « le cours de ladite procession avoit esté dressé pour passer dans la maison de ville, à quoy lesdits sieurs cappitouls s'opposèrent suivant le conseil du doutziesme juin audit an, pour obvier aux inconveniens quy pourroint naistre de l'entrée de diverses personnes dans ladite maison de ville »⁸⁰. Les édiles justifèrent leur correction en affirmant que le passage de la procession à l'intérieur de l'hôtel de ville aurait été une « chose qui seroit de pernitiouse conséquence si elle estoit tollérés » puisque le siège du pouvoir municipal « estant une maison de garde tres importante »⁸¹, c'est-à-dire qu'il y avait des prisonniers sur place, ce qui aurait pu compromettre la sécurité publique advenant le passage de plusieurs milliers de personnes. Cette décision d'interdire le passage du cortège à l'intérieur de l'hôtel de ville apparaît pour le moins singulière puisque les processions de la Fête-Dieu s'y rendirent en 1664, 1671, 1678 et 1680 en plus de celles organisées pour l'élévation des reliques de saint Edmond en 1644 et pour le bicentenaire de la Délivrance en 1762⁸².

Les différentes approbations étaient suivies par une mise par écrit des parcours afin qu'ils puissent être transmis à la prochaine étape. Certains de ces documents ont subsisté et ils permettent d'effectuer une comparaison entre le document produit par la confrérie et celui rédigé par les capitouls. En 1652, le parcours établi par les capitouls s'avéra plus détaillé dans la mesure

⁷⁹ ADHG, 4 G 15, fol. 338.

⁸⁰ AMT, BB 278, année 1623, p. 156.

⁸¹ AMT, BB 27, fol. 223.

⁸² AMT, BB 155, p. 197, 316-317, 351-352, 353 et Michel Cassan, *op. cit.*, p. 187, 199 et 200.

où il contenait la désignation des monuments ou des maisons particulières devant lesquelles la procession devait passer. Il y est fait mention des maisons appartenant à deux présidents, à cinq conseillers et au premier président du parlement, en plus d'un docteur régent de l'université⁸³. Quant à celui des bailes, il ne fait mention que de celle du premier président et de celle d'un conseiller situé à proximité de la place Saint-Étienne⁸⁴. La plupart de ces demeures se trouvèrent sur des portions de parcours que les capitouls avaient additionnées à celui fourni par la confrérie⁸⁵. Les modifications apportées au parcours de la procession de 1652 par les capitouls furent donc nombreuses et elles mirent en valeur les maisons particulières de ces élites urbaines. Nul doute que le parlement agréa à ces modifications qui lui profitait directement⁸⁶. Pourquoi les capitouls agirent-ils de la sorte? Il n'est possible que de spéculer, mais ce fut sans doute la concrétisation de cette volonté d'affirmer et d'afficher une collaboration étroite entre les deux grandes institutions de pouvoir urbain. Au même titre que le cortège en soi exprimait l'unité et la cohérence de la communauté urbaine qui se voulait la plus parfaite en conformité avec le modèle divin, les espaces urbains touchés et valorisés par les parcours pouvaient exprimer eux aussi cette cohésion et le caractère indissociable des corps urbains. D'ailleurs, cette dimension apparaît plus clairement avec une prise en compte des parcours précis et des espaces urbains qui furent les plus

⁸³ AMT, GG 789 (1652), fol. 2-2v.

⁸⁴ AMT, GG 789 (1652), fol. 3.

⁸⁵ Les capitouls ajoutèrent trois détours : au lieu de tourner sur la rue Avelane, la procession devait continuer tout droit jusqu'aux rues Montgaillard et Nazareth, tournant au coin du couvent des Carmes pour atteindre la Grande Rue. Le deuxième détour débuta à partir de la Grande rue environ à mi-chemin entre le coin des Carmes et l'église du Taur. La procession bifurqua ainsi sur sa gauche (vers l'ouest) à partir du coin de la maison professe des Jésuites, se rendit à la place de la Bourse puis revint à la Grande rue en passant devant l'église des pères de la doctrine chrétienne de Saint-Rome pour ensuite se diriger à l'église du Taur comme prévu par les bailes de la confrérie. Le troisième changement se situa après la station à l'Église du Taur lorsque la procession devait retourner vers son point de départ à l'église Saint-Étienne, en passant par l'hôtel de ville. Au lieu d'emprunter la rue du « four bastard » et de passer en plein centre de la place Saint-George pour rejoindre la rue Boulbonne, la procession passa plutôt par la rue du Puis clos et la rue des Augustins, avant de rejoindre la rue Boulbonne qui était donc commune aux deux parcours. Voir l'annexe #3 pour la carte du parcours.

⁸⁶ Michel Cassan, *op. cit.*

fréquemment utilisés au cours de cette procession générale de la Fête-Dieu au fil des décennies.

Même si les parcours variaient chaque année, les processions générales de la Fête-Dieu visitèrent les espaces urbains associés aux institutions les plus influentes au sein desquelles oeuvraient les élites urbaines : l'hôtel de ville, le quartier parlementaire, la sénéchaussée, Saint-Étienne, Saint-Sernin et Notre-Dame du Taur⁸⁷. Ils mettaient aussi en valeur les espaces liés à l'héritage historique et à l'origine chrétienne de la ville et les espaces liés à son dynamisme économique⁸⁸. Tous ces éléments faisaient partie intégrante de l'identité urbaine de Toulouse qui s'élaborait au fil de siècles et leur usage par la procession permettait de réactualiser ces composantes identitaires constituant l'ordre urbain qui cimentait la communauté au quotidien⁸⁹.

Bordes affirme que l'intégration de ces espaces dans les parcours de la Fête-Dieu témoigne de « l'implication déterminante du pouvoir politique, communal et royal dans la sphère du religieux » et il y voit une « laïcisation » de l'espace sacré⁹⁰. Il faut plutôt y voir une relation symbiotique ou d'interdépendance. S'il y eut une implication du politique dans l'espace du sacré, il y eut clairement, de manière simultanée, une implication du religieux dans les espaces politiques. En effet, plusieurs historiens ont souligné l'effet « sacralisant » des processions et cortèges religieux sur les espaces qu'ils parcouraient, ce qui s'opérait notamment par la mobilisation de bannières, de reliques ou de l'hostie consacrée elle-même⁹¹. Les parcours

⁸⁷ François Bordes, *loc. cit.*, 2004, p. 140 et Michel Cassan, *op. cit.*, p. 192. Surtout, voir AMT, BB 155, p. 220, 261-262, 299-300, 308-309, 316-317, 330-331 et 339-340 qui contient les documents faisant état d'une trentaine de parcours pour la période 1623-1682. Leur quantité permet de faire des recoupements intéressants. Par exemple, entre 1667 et 1673, le parcours débuta seulement deux fois à l'Église du Taur.

⁸⁸ François Bordes, *loc. cit.*, 2004, p. 142, 152 et 153. Ces espaces sont ceux du *cardo maximus* qui resta un axe privilégié, les églises du Taur, de Saint-Sernin et de Saint-Étienne, le château Narbonnais transformé en Palais pour le Parlement et, d'autre part, la rue des Changes, la place de la bourse, le marché de la Pierre et la place du Salin.

⁸⁹ Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 360.

⁹⁰ François Bordes, *loc. cit.*, 2004, p. 152.

⁹¹ Kathleen Ashley, « Introduction : The Moving Subjects of Processional Performance », dans Kathleen Ashley et Wim Hüskén (dir.), *Moving Subjects : Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam, Rodopi, 2001, p. 20 et Stefano Simiz, *loc. cit.*, p. 141-142, et Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel et Dieter Scheler, *loc. cit.*, p. 178-179.

changeants de la Fête-Dieu permettaient d'ailleurs aux autorités religieuses d'évacuer les découpages territoriaux classiques, comme celui de la paroisse ou de l'église par exemple, pour opérer une intégration des divers lieux parcourus à un espace sacralisé plus large, celui de la communauté des fidèles dans son ensemble⁹². L'objet de la Fête-Dieu fut de symboliser l'homogénéité et la communion de la société urbaine, incluant les espaces qui la caractérisaient et qui étaient au coeur de son ordre⁹³. La problématique de l'ordre urbain permet de considérer qu'il n'est pas question de laïcisation au sens propre, mais qu'il y eut plutôt une cooptation des élites urbaines - autant laïques qu'ecclésiastiques - pour le maintien d'un ordre urbain au coeur duquel la composante religieuse, ultra-catholique dans le cas toulousain, fut centrale. En établissant les parcours, les corps urbains exerçaient un « choix spatial » lié à de multiples considérations qui pouvaient changer annuellement, qu'elles fussent sociales, culturelles, politiques ou religieuses⁹⁴. D'autant plus que le fait d'accoler l'étiquette de « laïque » ou de « séculier » à une institution urbaine comme le capitoulat, simplement parce que sa principale attribution fut d'exercer un pouvoir politique municipal, apparaît erroné puisque c'est oublier que le pouvoir urbain se concevait comme une émanation du pouvoir divin, sans compter son implication active dans l'organisation des cérémonies religieuses⁹⁵. En plus de prêter un serment en vertu duquel ils s'engageaient « de bien et dument défendre la religion catholique, apostolique et romaine »⁹⁶, les capitouls investissaient quantité de ressources et de temps pour le maintien d'une religion

⁹² Régis Bertrand, « Organisation et utilisation religieuses des espaces urbains », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 127.

⁹³ Philip Benedict, *Cities and Social Change in Early Modern France*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 27 et Olivier Christin, *loc. cit.*, dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 513-514.

⁹⁴ Voir Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel et Dieter Scheler, *loc. cit.*, p. 143.

⁹⁵ Laurent Coste, « Être candidat aux élections municipales dans la France d'Ancien Régime », dans *Le pouvoir municipal de la fin du Moyen Âge à 1789*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 212 et Christian Cau, *Les Capitouls de Toulouse : L'intégrale des portraits des Annales de la Ville, 1352-1778*, Toulouse, Privat, 1990, p. 12.

⁹⁶ Christian Cau, *op. cit.*, p. 12.

civique particulièrement étoffée⁹⁷. D'ailleurs, il serait réducteur d'appréhender l'espace d'une église, comme celui de la cathédrale Saint-Étienne pour Toulouse, comme un espace exclusivement religieux dominé par l'archevêque : l'édifice et l'espace sur lequel il rayonnait participaient à l'affirmation d'un prestige, d'un pouvoir qui rejaillissait sur la dignité de l'ensemble des membres de la communauté urbaine⁹⁸. Les espaces ne se réduisaient donc pas au bâti qui les caractérisaient, ni aux fonctions des acteurs qui y alliaient pratiques et usages spécifiques. Par un cortège dont l'ordre était maintenu par les élites, la procession parcourait des espaces qui s'imbriquaient les uns aux autres et qui se superposaient pour former un espace « homogène », exprimant un ordre urbain, incarnation à la fois temporelle et spirituelle d'une communauté urbaine le temps d'une cérémonie⁹⁹.

Tous ces espaces touchés par la procession générale étaient « transfigurés » pour l'occasion¹⁰⁰. Par cette transformation, il se substituait à la ville d'origine ce que Marie-France Wagner a appelé une « ville-objet », permettant à la cérémonie de se dérouler dans une mise en scène précisément réglée dont toutes les composantes concourraient à son triomphe, à sa perfectibilité et à son accomplissement « idéal », à l'image de l'ordre urbain que les autorités entendaient représenter publiquement¹⁰¹. Invariablement, cette transformation se réalisait par une mise en ordre des espaces, qui passait par un nettoyage des rues et par la décoration des maisons ou des immeubles¹⁰². Les capitouls étaient responsables de faire publier les ordonnances à cet

⁹⁷ François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 130-135 dresse la liste des 56 obligations religieuses annuelles pour les capitouls.

⁹⁸ Mathieu Lours, *loc. cit.*, p. 99.

⁹⁹ Voir Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel et Dieter Scheler, *loc. cit.*, sur ces considérations, soit l'homogénéisation des espaces et les processions comme des indicateurs et des facteurs de construction d'une communauté, rurale ou urbaine.

¹⁰⁰ La formule « transfiguration » est utilisée par Michel Cassan, *op. cit.*, p. 177 notamment. Il pousse sans doute trop la note lorsqu'il emploie le mot « travestissement », p. 180-181.

¹⁰¹ Marie-France Wagner, « De la ville de province en paroles et en musique à la ville silencieuse, ou la disparition de l'entrée royale sous Louis XIII », dans *XVII^e siècle*, vol. 212, no 3, 2001, p. 462.

¹⁰² Michel Cassan, *op. cit.*, p. 175-176.

effet. En 1624, la description du parcours est suivie d'un ajout daté de 4 jours plus tard qui indique que « Le present cour sera mis en mains du juge au faict de la police pour, avec ses grades, enjoindre à tous les propriétaires & locateres des maisons des rues cy mentionnées de les fere nettoyer, preparer et tapisser le plus honorablement qu'il se pourra a peyne de cinquante livres et autre arbitraire »¹⁰³. Le même principe fut mobilisé en mai 1652 puisque le document qui contenait le parcours de la procession fut rattaché à l'ordonnance telle que publiée par l'un des crieurs de la ville, selon laquelle la ville enjoignait à « tous les habitants de la presante ville de nettoyer les rues esuelles la procession du corpore christi passera. Et icelles parer et tapisser le mieux que fere ce pourra, à peine d'amandes arbitraires »¹⁰⁴. Ceux qui ne respectaient par les ordonnances et qui contrevenaient ainsi à la mise en scène de cette « ville-objet » temporaire étaient passibles d'amendes¹⁰⁵.

À terme, les parcours de ces processions de la Fête-Dieu demeurèrent intimement liés aux multiples fonctions religieuses de ces cérémonies : protéger la communauté par une intercession auprès de Dieu, mettre en valeurs ces institutions représentées par les corps urbains et les acteurs sociaux les plus influents hiérarchisés au sein du cortège et garants de cette protection, sacraliser les espaces urbains les plus symboliques, c'est-à-dire les lieux clés pour la ville, autant en termes historiques qu'en termes de contemporanéité au moment de la cérémonie¹⁰⁶. La procession générale plaçait « en exergue les sièges des pouvoirs civil et religieux » et « même dans le choix

¹⁰³ AMT, GG 789 (1624), fol. 2.

¹⁰⁴ AMT, GG 789 (1652), fol. 1.

¹⁰⁵ Quelques documents indiquent que les capitouls furent laxistes quant à l'application stricte de leur propre règlement sur la question : En 1604, le « juge au faict de la poulice » dresse la liste des personnes qu'il a condamnées « pour n'avoyr parer le devant de leurs maisons au jour d'huy et heures que la procession qu'est partie de l'église [...] avec le corps presents notre seigneur jhesus crist, en la somme que s'ensuict ». La liste démontre toutefois que personne n'était exempt de ces amendes qui, dans cet exemple, touchaient autant un financier, un procureur du parlement qu'un charpentier ou des bouchers. Si le motif pouvait changer, l'amende était toujours du montant exact de 25 sous. Toutes les amendes consignées sur la liste sont accompagnées d'une inscription en marge qui indique : « Moderée a quinze sol ». AMT, GG 789 (1604), fol. 1-2v.

¹⁰⁶ François Bordes, *loc. cit.*, 2004, p. 152.

de l'espace et son aménagement, la fête officielle a des visées propagandistes : elle sert la glorification des pouvoirs ecclésiastique, capitulaire et parlementaire »¹⁰⁷.

Par cette mise en scène des acteurs et des espaces qui incarnaient cette fameuse « citadelle de l'orthodoxie », la Fête-Dieu fournissait l'occasion privilégiée de l'affirmation du catholicisme triomphant toulousain. En mettant l'accent sur le culte eucharistique, sur l'adoration de l'hostie consacrée et sur la présence réelle dans le cadre d'une démonstration ostentatoire à large déploiement, la procession sanctionnait et consacrait publiquement les aspects qui étaient les plus dénoncés et les plus attaqués par le protestantisme¹⁰⁸. Si la Fête-Dieu recouvrait une telle dimension militante, il est indéniable que cette ferveur atteignit son paroxysme au cours de la fête de la Délivrance.

1.3 DE LA FÊTE-DIEU À LA DÉLIVRANCE

La Délivrance s'inscrivait dans une double dimension : celle de l'intensification du catholicisme en vertu des préceptes de la réforme tridentine et dans une logique anti-protestante, car elle entretenait le souvenir du triomphe du catholicisme toulousain sur les réformés. En plus de cette fonction militante, la procession du 17 mai recouvrait aussi une fonction purificatrice, afin d'expier les sacrilèges des protestants, incluant ceux qu'ils avaient commis à l'époque et qu'ils continuaient de commettre dans la province et dans l'ensemble du royaume¹⁰⁹. Il s'agissait d'une action de grâce pour remercier Dieu d'avoir « délivré » la ville, puis de lui avoir permis de

¹⁰⁷ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 181 et 182-183.

¹⁰⁸ Jaroslav Pelikan et Pierre Rusch, *La tradition chrétienne: histoire du développement de la doctrine. Volume IV : La réforme de l'Église et du dogme*, Paris, PUF, 1994, Chapitre 5 - La réaction catholique romaine et p. 296-301 en particulier.

¹⁰⁹ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 37, qui révèle que des processions se firent à partir des années 1550 pour solliciter la miséricorde de Dieu suite aux actes de violence et de destruction iconoclaste perpétrés par les protestants toulousains.

maintenir sa « pureté » depuis cette date qui fut déterminante pour la composante religieuse de l'ordre urbain toulousain¹¹⁰.

La fête de la Délivrance fut créée par un arrêt du parlement qui, avec le concours des capitouls, l'institua officiellement en 1562 au lendemain des événements. Le rôle de cette institution dans la défense du catholicisme et dans la lutte contre le protestantisme fut reconnu à l'époque par les contemporains. Pour Raymond Daydé, témoin oculaire de l'époque qui publia en 1661 son histoire de Saint-Sernin, les parlementaires furent, grâce à Dieu,

« comme les Peres et protecteurs des peuples, armes invincibles avec lesquelles ce monstre infernal, cette hydre funeste d'heresie, qui alloit partout vomissant son mortel venin pour empoisonner les coeurs des fidelles, fut genereusement repoussée & honteusement exilée pour jamais de cette belle Cité, dont le souvenir doit estre tousjours vivement empraint dans la memoire & profondement gravé au coeur des Tolosains, vos chers enfants & concitoyens »¹¹¹.

Le procès-verbal du centenaire de l'événement consigné dans les registres de la basilique Saint-Sernin abonde dans le même sens :

« Il n'est personne qui ne sache que cette ville de Toulouse est illustre par toute la terre pour la pureté de sa religion. C'est une faveur toute particulière du ciel quelle a cet avantage dont elle temoigne par actions de grace toutes les années le 17 may. Les calvinistes qui avoient semé leur heresie presque par toute la France vouloient aussy porter leur peste dans Toulouse, et pour reussir dans leur pernicieux dessein, vouloient par quelque intelligence qu'ils avoient avec quelques mauvais habitans se rendre maitre de cette ville, à quoy ils réussirent, car par le moyen de cette trahison ils s'en emparerent l'an 1562 au mois de may. Mais comme Dieu a une bonté toute particuliere pour la pureté de la religion de notre ville, les calvinistes n'en demurerent pas long temps les maitres, car le dix septiesme de ce meme mois de may de la même année cette malheureuse secte en fut chasée, et paya la peine de son crime par le sang... »¹¹².

¹¹⁰ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002, p. 135-136 et Pierre-Jean Souriac, « De l'adversaire religieux à celui du contraire parti. Désigner son adversaire durant les guerres de religion », dans Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), *Énoncer / Dénoncer l'autre : Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 236.

¹¹¹ Raymond Daydé, *L'Histoire de St Sernin, ou l'incomparable tresor de son eglise abbatiale de Tolose*, Toulouse, A. Colomiez, 1661, p. 389-390.

¹¹² ADHG, 1 mi 522, fol. 2.

Les annales de la ville pour l'année 1662 reprennent essentiellement le même discours¹¹³. En se référant à la dévotion des reliques des Corps Saints, mobilisées pour la cérémonie, le calvinisme fut traité comme une maladie, c'est-à-dire « une heresie qui avoit infecté & corrompu plusieurs habitants »¹¹⁴. Accompagnant les Corps Saints, la Vierge fut portée dans le cortège : « elle fouloit aux pieds l'hérésie » avec une inscription latine référant à sa bienveillance pérenne depuis l'Antiquité tardive¹¹⁵.

Cette cérémonie, avec sa dimension belliqueuse posa problème à la royauté qui oeuvrait à rétablir la paix sociale dans un contexte de guerres civiles persistantes. Dès 1563, suite à la première occurrence de la cérémonie, les autorités royales tentèrent de l'interdire. Le Conseil privé du roi cassa l'arrêt du Parlement de Toulouse qui l'avait instituée et il interdit à l'archevêque, aux chanoines, curés et tout autre ecclésiastique d'y prendre part¹¹⁶. L'année suivante, l'archevêque toulousain fit pression auprès de la cour en indiquant que la décision portait atteinte à ses privilèges¹¹⁷. Le roi rétorqua qu'il n'avait pas eu l'intention « d'obster la liberté à nostre cousin, comme archevesque dud. Tholose », ajoutant que ce dernier pouvait faire les processions comme « bon luy semblera », à la condition « toutesfoys que les processions qu'il fera fere ne se fairont pour chose contenue aud. arrest de Tholose cassé par nostredit arrest »¹¹⁸.

¹¹³ AMT, BB 281, année 1662, p. 42.

¹¹⁴ AMT, BB 281, année 1662, p. 43.

¹¹⁵ Barnabé Farmian de Rosoi, *Annales de la ville de Toulouse*, Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1776, tome 4, p. 497-498. L'inscription est la suivante : *Aspice votivos niveo de marmore vultus; Quos tibi tectosagum tutrix dicat auspice caelo; Octo-Virum pietas, pulsi de maenibus hostis; Et victae haereseos ritu venerata perenni; Centenum late populis plaudentibus annum.*

¹¹⁶ AMT, AA 14, pièce 55, 1563.

¹¹⁷ AMT, AA 14, pièce 41, 1564, fol. 71.

¹¹⁸ AMT, AA 14, pièce 41, 1564, fol. 71v.

En fin de compte, les directives royales furent ignorées puisque la cérémonie a perduré jusqu'à la Révolution de 1789¹¹⁹.

La fête de la Délivrance constitua d'ailleurs l'un des déploiements de fastes de la plus grande envergure. Comme la Fête-Dieu, elle attira nombre de visiteurs venant de l'ensemble de la province. En 1658, un décret du synode provincial de Caussade atteste que certains de ces participants étaient, contre toute attente, des réformés ! L'assemblée visait les membres de trois Églises en particulier, dont celle de Montauban : « considerant que plusieurs Membres desdites Eglises se rendent à Tolose, pour voir ce qui se passe en la Fête, en laquelle l'Eglise Réformée se trouve interessée, [...], en laquelle il semble que ceux qui se disent vrais Fidelles, se plaisent à se rejouir de ce qui les devoit attrister, puisque telle procedure est éloignée de Piété & de Charité, & de la vraye profession des Reformez »¹²⁰. Elle exhorta les réformés de s'abstenir de participer à l'ensemble des cérémonies publiques catholiques, « particulièrement de celle qui, sous le nom de Delivrance, a engagé plusieurs milliers de personnes dans une captivité mortelle »¹²¹. Cette volonté des réformés montalbanais de se rendre à Toulouse pour assister à la Délivrance révèle la que ce type de manifestations publiques d'envergure qui demeuraient sans doute pertinentes pour l'ensemble des chrétiens. Il est certes impossible de déterminer le nombre de réformés concernés, mais il est clair que les consistoires ne pouvaient pas tolérer qu'un seul de ses membres y participât. D'ailleurs, les synodes nationaux réitérèrent régulièrement l'interdiction de participer aux

¹¹⁹ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002, p. 135. Voir par exemple AMT, 1 D 1, p. 61-73. qui contient une délibération du Conseil général datée de 1792 qui retrace l'histoire de la cérémonie et qui dénonce son caractère « fanatique », ce qui justifia à terme la décision unanime de la supprimer et « de détruire tout ce qui pourrait rappeler la cérémonie ».

¹²⁰ Antoine Pujol, *Recueil des reglemens, faits par les synodes provinciaux du Haut Languedoc et Haute Guienne*. Castres, Raymond Barcouda, 1679, p. 138-139. Les deux autres Églises visées étaient celles de Caraman et de Revel, situées respectivement à environ 30 et 50 kilomètres à l'est de Toulouse.

¹²¹ *Ibid.*, p. 138-139.

cérémonies publiques catholiques, comme en 1631, 1637 et 1645 par exemple¹²². Cependant, en visant trois Églises, le décret du synode provincial atteste que le phénomène toucha plusieurs personnes, preuve de l'attractivité qu'exerçaient les manifestations publiques catholiques de cette envergure¹²³. La Délivrance atteignit son paroxysme en 1662 lors du centenaire, à l'occasion duquel les autorités toulousaines ont pris soin de réactualiser clairement la symbolique anti-protestante de la cérémonie, notamment par leurs discours consignés dans les procès-verbaux¹²⁴.

Le déroulement précis de la cérémonie a été consigné dans trois sources qui, une fois mises en relation, permettent d'en avoir un portrait très détaillé¹²⁵. Compte tenu du fait que la Délivrance s'inspirait de la Fête-Dieu, ces récits permettent d'en connaître davantage sur ces processions générales qui, avec la Pentecôte, eurent le plus d'impact à l'époque. De fait, la hiérarchie générale du cortège s'ordonnait de la même manière que pour la Fête-Dieu¹²⁶. La portion centrale du cortège, quant à elle, différait substantiellement, car elle regroupait les reliques des Corps Saints de Saint-Sernin. Selon les Annales historiques de la ville, les reliques

¹²² Il s'agit des synodes de Charenton (1631 et 1645) et d'Alençon (1637). Voir Jean Aymond, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, Chez Charles Delo, 1710, tome 2, p. 499, 568 et 680-682.

¹²³ Wolfgang Kaiser, « Le répertoire de la conflictualité religieuse », dans Wolfgang Kaiser (dir.), *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. 359. Le véritable motif de leur participation, qu'il fût curiosité, pulsion, conformisme, défiance ou croyance, reste un mystère.

¹²⁴ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2000, p. 267-268. Pour rendre l'événement encore plus solennel, le pape Pie IV donna en 1662 une bulle « par laquelle il concède un jubilé perpétuel aux habitants de ceste ville et diocèse à l'honneur de la deslivrance de la présente ville attaquée par les heretiques ». À partir de 1662, la procession générale se confondait avec un jubilé, ce qui sanctifia la cérémonie davantage, puisqu'elle correspondait avec une période d'indulgence plénière. Voir ADHG, 101 H 216, fol. 361-361v.

¹²⁵ Il y a d'abord la description qu'en a faite Raymond Daydé dans son *Histoire de Saint-Sernin* publiée en 1661, *op. cit.*, le procès-verbal du centenaire contenu dans les registres de Saint-Sernin (ADHG, 1 mi 522) et le compte-rendu reproduit dans les Annales historiques de la ville (AMT BB 281, année 1662, p. 42-45). Voir l'annexe #2 pour la transcription intégrale des procès-verbaux consignés dans les Annales manuscrites et dans les archives du chapitre de Saint-Sernin.

¹²⁶ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 391-392. Voir l'annexe #1 pour ce récit.

furent incluses dès 1563¹²⁷. Elles étaient portées par douze personnes, soit des religieux ou des gens de métier, sur des brancards abrités de dais ou de « ciels » ornés et décorés. Quatre personnes étaient désignées pour porter la châsse et les huit autres chargées de tenir chacune des luminaires qui pouvaient prendre la forme de flambeaux ou de cierges blancs¹²⁸. Au tout premier rang de ces reliques se trouvait la « teste du glorieux Martyr Saint Sernin, premier eveques & apostre de Tolose, dans un beau reliquaire d'argent, soubs un poile ou pavillon, richement paré, porté par les Pères Minimes... » suivi de « l'image de la Sainte Vierge »¹²⁹. Cette représentation de la Vierge était suivie de la tête de « sainte Susanne de Babilonne » et plusieurs autres reliques, dont « la teste de S. Honnest, confesseur & Disciple de S. Sernin » au douzième rang ou « la teste de S. Exupere, evesque de Tolose » au quatorzième rang par exemple¹³⁰. Contrairement à l'ordonnancement général des corps urbains, le rang des reliques pouvait changer d'une année à l'autre. Lors du centenaire, la tête de Saint-Honest fut portée par les « tourneurs et cordiers » au sixième rang, tandis que la tête et le corps de Saint-Exupère furent portés par les « capucins acompaignés des tondeurs » et « pourpointiers » aux 34^e et 35^e rangs respectivement¹³¹. Les seules constantes furent le premier rang occupé par Saint-Sernin et les châsses qui clôturaient le segment des reliques, soit celles qui contenaient les reliques des apôtres, puis, en point d'orgue, « La Sainte Espine de la Couronne de Jesus-Christ, teinte & empourprée de son sang precieux »¹³². La relique prestigieuse, qui fermait cette portion centrale du cortège, était

¹²⁷ AMT, BB 274, année 1561-1562, fol. 304. Ce récit, rédigé postérieurement, indique que la procession rendait visite aux Corps Saints à l'intérieur de la basilique et qu'ils n'étaient donc pas sortis pour être processionnés. Il est malheureusement impossible de dater précisément la mise en marche des châsses qui contribua en grande partie à l'envergure et à la réputation de cette cérémonie.

¹²⁸ ADHG, 1 mi 522, fol. 3.

¹²⁹ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 393-394, ADHG, 1 mi 522 fol. 3 et BB 281, année 1662, p.44. Les procès-verbaux du centenaire indiquent que l'image de la Vierge fut placée à cette occasion au troisième rang, derrière les reliques des Saints Innocents qui étaient normalement absentes. Voir l'annexe #2.

¹³⁰ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 394.

¹³¹ ADHG, 1 mi 522, fol. 3v-4.

¹³² Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 395-396.

accompagnée des dignitaires du chapitre de Saint-Sernin, incluant « monsieur le grand vicaire de monsieur l'abbé de S. Sernin, faisant l'Office & revestu d'un riche pluvial couvert de broderie d'or »¹³³.

La Délivrance fit l'objet d'évolutions au fil du temps, la principale étant l'augmentation du nombre des reliques potentiellement mobilisées, résultant des élévations de reliques¹³⁴. Il y eut quatre cérémonies de ce type, concernant les reliques de Saint-Barnabé en 1607, celles de Saint-Thomas-d'Aquin en 1628, celles des saints Edmond, Symphorien, Claude, Nicostrate, Castor et Simplicie élevées simultanément en 1644, puis celles de Saint-Raymond en 1656¹³⁵. Elles furent par la suite intégrées au cortège de la Délivrance, comme leur présence en témoigne dans la description qu'en fait Raymond Daydé en 1661, à l'exception de la châsse de Saint-Raymond et de Saint-Thomas-d'Aquin, l'absence de cette dernière s'expliquant par le fait qu'elles étaient conservées au couvent des Jacobins et qu'elles ne relevaient donc pas directement du chapitre Saint-Sernin et de la confrérie des Corps-Saints¹³⁶. Sinon, elles furent toutes présentes au sein du cortège du centenaire de 1662 pour lequel le nombre de châsses fut 49 contre 24 pour la procession de 1661 afin de « rendre cette action plus pompeuse et magnifique »¹³⁷. Ainsi, il y eut au fil des décennies un développement progressif du « corpus » cérémoniel de cette religion

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Les élévations officialisaient la validité des reliques concernées qui étaient alors intégrées au trésor de Saint-Sernin, pouvant être sorties lors des processions générales. Voir chapitre 3.

¹³⁵ Voir chapitre 3.

¹³⁶ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 394. Il est impossible de déterminer les raisons pour lesquelles les reliques de Saint-Raymond ne furent pas présentes en 1661 alors que ce fut le cas en 1662.

¹³⁷ ADHG, 1 mi 522, fol. 3v-4, Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 394-395 et AMT, BB 281, année 1662, p. 43-44. Nous arrivons à ce nombre en comptabilisant les « images » et en omettant de tenir compte du Saint-Sacrement. La châsse contenant la tête de Saint-Raymond se trouvait au 29e rang, précédant immédiatement les reliques de Saint-Edmond. Contrairement à la plupart des saints qui étaient exposés dans deux châsses distinctes, l'une pour la tête et l'autre pour le corps, Saint-Raymond ne fut représenté que par une seule châsse. Cela s'explique sans doute par le fait que, lors de l'élévation de 1656, les capitouls avaient accepté de financer un seul pavillon servant à porter la relique en question, à condition que les collégiens de Saint-Raymond s'engageassent à le porter ou à le faire porter lors des processions générales. Voir AMT, BB 36, fol. 95-95v.

toulousaine dont la Délivrance constituait l'expression la plus emblématique, ce qui s'inscrit dans le mouvement de catholicisation de l'ordre urbain toulousain¹³⁸.

Une fois que la procession atteignait Saint-Étienne et que les autres corps de la ville, comme le parlement, se joignaient au cortège, la procession, désormais « générale », ressortait de l'Église pour se rediriger vers Saint-Sernin¹³⁹. Les capitouls prenaient le dais « grand Poïle de drap d'argent à fleurs, à huit branches, avec les Armes de la Ville, porté par Messieurs les Capitouls, sous lequel est Monseigneur l'Archevesque, ou autre Prelat en son absence, portant le Tres-Saint-Sacrement, accompagné de ses assistans & suivi de ses aumonsniers & des officiers de sa maison »¹⁴⁰. Le brancard soutenant le Saint-Sacrement était porté par quatre chanoines de Saint-Étienne, exactement comme c'était le cas pour la Fête-Dieu¹⁴¹. L'hostie consacrée constituait le pôle d'une autre section du cortège à partir duquel se diffusait un cercle concentrique de sacré et de prestige. Ce cercle incluait l'archevêque, son entourage, les capitouls qui portaient le dais et les officiers de l'hôtel de ville. D'un côté, ce cercle atteignait la délégation du chapitre de Saint-Étienne qui précédait les reliques, puis de l'autre, les parlementaires « en robes rouges »¹⁴². Le corps du parlement formait ainsi un autre segment qui se situait après le dais. Son point culminant, représenté par le premier président, s'y trouvait ni complètement au début ni à la toute fin¹⁴³. Exceptionnellement, le corps du parlement fut accompagné en 1662 de « Son Altesse Serenissime de Conty »¹⁴⁴. En sa qualité de Prince du sang et de Gouverneur de la province du Languedoc, réputé pour sa foi, son zèle et ses efforts pour susciter les conversions

¹³⁸ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 11.

¹³⁹ ADHG, 1 mi 522, fol. 4v.

¹⁴⁰ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 396-397.

¹⁴¹ ADHG, 4 G 13, fol. 45v-46 qui désigne les quatre personnes pour la Délivrance, puis fol. 51-51v pour la désignation des quatre porteurs pour la Fête-Dieu.

¹⁴² Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 398.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ AMT, BB 281, année 1662, p. 44.

des huguenots, il marcha « au milieu du premier et second presidant »¹⁴⁵. Les cortèges des cérémonies publiques pouvaient donc inclure des invités de marque qui oeuvraient pour le triomphe de la religion romaine au XVII^e siècle, ce qui s'inscrit en parfaite concordance avec la composante catholique de l'ordre urbain toulousain.

Comme pour la Fête-Dieu, les parlementaires étaient suivis des trésoriers généraux de France, du corps de l'Université et du corps de la Bourgeoisie¹⁴⁶. Suivait le Corps de la Bourse, puis le peuple « en si grande foule & multitude de toutes conditions & âge, tant de la Ville que de la Campagne & des lieux les plus éloignés, que les rues en sont pleines, sans conter eu qui sont aux fenestres & aux galeries des maisons »¹⁴⁷. À l'image de la Fête-Dieu, la Délivrance permettait aux forces de l'ultra-catholicisme toulousain de se propager à travers l'ensemble de la province, notamment par la présence de visiteurs externes. D'ailleurs, Jacques Gaches, historien castrais contemporain des événements, affirma dans ses mémoires que la procession de la Délivrance toulousaine était « presque aussy solennelle que la feste Dieu »¹⁴⁸.

Enfin, auprès de toutes ces sections marchait un autre corps de la ville, c'est-à-dire « les Soldats de la Famille du guet, avec leurs casaques rouges & bastons serrés en main, pour

¹⁴⁵ AMT, BB 281, année 1662, p. 44.

¹⁴⁶ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 398-399. En 1656, les capitouls durent rendre une ordonnance pour obliger tous les bourgeois à se présenter puisqu'ils avaient « remarqué depuis quelques années que lesdits sieurs bourgeois ne s'y treuvent pas sy nombreusement qu'on vouloit fere ». AMT, BB 36, fol. 42-42v. Dans une situation similaire, la confrérie des Corps-Saints nota en 1631 que « les religieux des Carmes, de Saint-Anthoine, du Salin, les Augustins, les Recolets et ceulx de la Trinité ne se sont points treuvés à lad. esglise le jour d'hier pour acompagner lesdits corps saints ». Pour remédier à ce manque d'enthousiasme des religieux qui contrevenait ainsi à une ordonnance archiépiscopale, la confrérie décida « que led. verbal seroit dressé et présenté audict seigneur archevesque pour sur icelluy ordonner ce qu'il luy plaira » et que son syndic « poursuivra par tout où il apparaîtra et tachera ». ADHG, 1 mi 506, fol. 187v-188. Quant au chapitre Saint-Étienne, il ne fut pas en reste puisqu'il indiqua en 1670 « qu'il y a plusieurs messieurs qui n'assistent pas aux processions solemnelles », ce pourquoi il décida « qu'à l'avenir aux processions de la Delivrance de la ville et du sacre, chacun des messieurs qui y assisteront auront trente sols de retribution ». ADHG, 4 G 16, fol. 115.

¹⁴⁷ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 399.

¹⁴⁸ Jacques Gaches, *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], p. 23.

empescher que la foule du Peuple n'en rompe les rangs »¹⁴⁹. En effet, le flot du cortège ne devait en aucun cas être altéré, car son sectionnement aurait entraîné la rupture de l'unité idéale affichée. De manière plus pragmatique, cette désorganisation aurait pu provoquer du désordre et favoriser un mélange des rangs fort problématique. Le propre des processions fut d'opérer une distinction entre les différents corps urbains et de séparer ces « élites » de la ville du reste de la foule qui était donc maintenue à distance par les soldats du guet¹⁵⁰. Les représentants de l'ordre urbain toulousain devaient se représenter dans une harmonie qui se voulait parfaite, mais qui opérait la distinction entre les élites, garantes de cet ordre, et le peuple qui s'intégrait et qui vivait à l'intérieur de cet ordre. Au-delà de cette séparation évidente entre élite et peuple, chaque section ou segment présentait ses propres dynamiques sociales et sa propre hiérarchie réglée très précisément¹⁵¹. Les points culminants où se concentrait le plus haut degré de sacré, de prestige et d'honneur se situaient à des endroits qui furent fixés selon la disposition d'ensemble du cortège ainsi que la composition spécifique de chacune des portions. Quelques-uns de ces points d'orgues apparaissent clairement : les représentants des églises paroissiales de la ville dans la section du premier ordre au-devant du cortège; la relique de Saint-Sernin et la Sainte Épine, respectivement au premier et au dernier rang de la portion des reliques; le Saint-Sacrement pour le segment qui se joint à la procession lorsqu'elle arrivait à Saint-Étienne et le Premier président pour le corps du parlement.

Contrairement à la Fête-Dieu dont le parcours changeait chaque année, la Délivrance respecta le principe d'un parcours fixe à une date fixe. Le départ se faisait à Saint-Sernin où la

¹⁴⁹ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 399.

¹⁵⁰ Marc Miguët, « Des processions à Saint-Roch des Minimes », dans *Mélanges historiques Midi-Pyrénéens*, Toulouse, Amis des Archives de la Haute-Garonne, 1992 p. 232, qui confirme cette volonté des capitouls de « ne pas être confondus avec la populace ».

¹⁵¹ François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 124.

procession s'ébranlait pour rejoindre l'église Saint-Étienne¹⁵². Après une station qui comprenait une procession à l'intérieur de l'église et une messe, les capitouls prenaient le dais, la jonction entre tous les corps urbains s'effectuait et la procession repartait de Saint-Étienne pour se diriger à l'intérieur de l'hôtel de ville¹⁵³. À partir du siège du pouvoir municipal, la procession entrait dans la basilique Saint-Sernin par la porte des fonts baptismaux, chacun prenant sa place désignée pour y faire la station¹⁵⁴. C'est à ce moment que le chapitre Saint-Sernin et les reliques des Corps-Saints quittaient le cortège qui s'ébranlait à nouveau avec le Saint-Sacrement comme seul et unique objet de dévotion religieuse, suivant le même parcours¹⁵⁵.

Ce parcours a été fixe pendant plus de deux siècles¹⁵⁶. Toutefois, il subsiste quelques traces qui révèlent que quelques innovations furent proposées. En 1621, le chapitre Saint-Étienne fit pression pour que le chapitre Saint-Sernin et la confrérie des Corps-Saints ressortent avec les châsses une fois que la station avait été accomplie. Le chapitre Saint-Sernin, faisant valoir que ce parcours avait été « observé puis troys cens ans ou plus » et que « le peuple rendroict moins d'honneur et de veneration auds. saintes rellicques, les vouiant sy souvent passer & repasser en mesme jour par mesme lieu », refusa catégoriquement, menaçant même d'intenter des procédures judiciaires contre Saint-Étienne si ce dernier insistait¹⁵⁷. La référence à ce parcours qui était observé « depuis troys cens ans » sous-entend que le parcours de la Délivrance était fondé sur

¹⁵² Le cortège passait par la Grande rue pour atteindre la place du Salin à l'extrémité Sud de la ville, remontant par la suite le long de la rue de Nazareth vers l'église Saint-Étienne.

¹⁵³ AMT, BB 281, année 1662, p. 44 et Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 390, qui révèlent que le cortège empruntait les rues Boulbonne et de la Pomme.

¹⁵⁴ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 399-400. Il est particulièrement intéressant de constater que l'archevêque et le chapitre Saint-Étienne avait l'ascendant sur l'abbé et les vicaires généraux de Saint-Sernin pour présider à cet office. Voir ADHG, 4 G 14, fol. 45v-46.

¹⁵⁵ Raymond Daydé, *op. cit.*, p. 399-400. Arrivée à la place du Salin par la Grande rue, la procession poursuivait son chemin le long de la rue de Nazareth, passant par la place de la Perche Pinte et la place Saintes-Scarbes pour atteindre finalement l'église de Saint-Étienne.

¹⁵⁶ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 200.

¹⁵⁷ ADHG, 1 mi 506, fol. 151v-152. Elle évoqua des raisons pragmatiques et financières pour justifier le refus.

celui de la procession générale de la Pentecôte qui mobilisait elle aussi les Corps Saints¹⁵⁸. La cérémonie de la Délivrance fut donc un amalgame des composantes de la Fête-Dieu et de la Pentecôte, ce qui explique son envergure et la surenchère de sacralité qu'elle opérait. Les procès-verbaux du centenaire de la fête illustrent que ce parcours initial fut respecté.

Exactement comme les parcours variables de la Fête-Dieu, le parcours fixe de la Délivrance mettait en valeur les grands espaces de pouvoir au sein de la ville : Saint-Sernin, Saint-Étienne, l'hôtel de ville, la place du Salin et le quartier parlementaire. Ces corps urbains, qui occupaient les rangs les plus significatifs et prestigieux au sein du cortège, voyaient les espaces qui correspondaient à l'exercice de leur pouvoir mis en valeur et magnifiés par cette autre procession annuelle. En effet, les principes de réglementation entraînant la transfiguration des espaces étaient largement maintenus pour la Délivrance également¹⁵⁹.

Conformément aux principes du Concile de Trente qui furent au cœur de la Réforme catholique, ces démonstrations publiques toujours plus ostentatoires renforcèrent la dimension catholique de l'ordre urbain toulousain. Cet ordre s'incarnait dans la mise en marche de l'ensemble des corps urbains qui participaient activement aux cérémonies et qui affirmaient une unité et une cohésion. Cette unité affichée n'était que superficielle puisque les démonstrations publiques furent souvent des occasions de tensions sociales et de conflits de préséances, ce qui caractérisait l'ordre urbain toulousain qui s'incarnait par cette imbrication complexe des multiples institutions, à la fois politiques et judiciaires. Malgré ces rivalités, la mise en scène des acteurs dans des espaces urbains qui valorisaient les hauts lieux du pouvoir toulousain, dans

¹⁵⁸ ADHG, 1 mi 506, fol. 151v.

¹⁵⁹ Le 12 mai 1662, 5 jours avant la cérémonie, les capitouls rendirent une ordonnance selon laquelle il était « enjoint à tous les habitants de cette ville résidents aux rues où lad. procession passera, icelles faire nettoyer les boues et faire pavée si besoin estre, affin qu'on puisse comodement passer, comme aussy de faire tapisser les devant de leurs maisons, le plus honnorablement que faire se pourra ». ADHG, 1 mi 522, fol. 4v.

toutes ses sphères d'action, permettait à la ville de faire corps et d'affirmer, le temps d'une cérémonie ritualisée, son appartenance viscérale à la religion romaine. Résultant de son institution en opposition aux volontés du régime monarchique qui tentait de calmer les tensions et de son caractère éminemment belliqueux, la Délivrance, encore plus que la Fête-Dieu, accentuait tout le caractère anti-protestant de cette affirmation qui incarnait de la manière la plus ostensible possible cette identité urbaine originale de « citadelle de l'orthodoxie ».

2. LA FÊTE-DIEU ET LE RÉENGAGEMENT DES CATHOLIQUES DANS L'ORDRE URBAIN MONTALBANAIS

En vertu de l'Édit adopté par Henri IV, les villes qui passèrent au protestantisme et qui établirent un nouvel ordre urbain fondé sur les préceptes de la religion de Calvin au moment des guerres de religion se virent dans l'obligation d'accepter le retour des populations catholiques, ce qui sous-entendait la restauration des manifestations liturgiques publiques. Dans le contexte où les catholiques, en position minoritaire, tentèrent de réintégrer le tissu social régi par un ordre urbain devenu protestant, la restauration du culte posa plusieurs défis, particulièrement dans le bastion huguenot de Montauban¹⁶⁰. Préalablement à la rupture provoquée par la Réforme protestante et les guerres de religion, la composante catholique de l'ordre urbain dominait et les cérémonies religieuses suivaient leur cours normal selon le calendrier liturgique. Tout indique que la Fête-Dieu se déroulait normalement à Montauban jusqu'au déclenchement des guerres civiles. Ses premières traces remontent au XIV^e, un peu plus de 50 ans après sa confirmation officielle

¹⁶⁰ Janine Garrisson « Conférence », dans Marie-José Lacava et Robert Guicharnaud (dir.), *L'Édit de Nantes : Sûreté et éducation*, Montauban, 1999, p. 14-16.

par le pape Clément V¹⁶¹. Tout bascula lorsque les élites de la ville se convertirent à la fin des années 1550. Au début de la décennie suivante, la majorité de la population avait adhéré à la religion de Calvin et elle s'insérait désormais à l'intérieur d'un nouvel ordre urbain protestant. Les protestants réquisitionnèrent graduellement les lieux de culte catholique par la force en perpétrant des actes iconoclastes¹⁶². Au cours de ces années, la liturgie catholique avait de plus en plus de difficulté à investir les espaces urbains¹⁶³. En 1561, lors de l'amnistie accordée par Charles IX aux protestants, les catholiques y virent la possibilité de réintégrer la ville et de retourner à leurs anciennes pratiques cultuelles¹⁶⁴. Ainsi, le 5 juin, jour de la Fête-Dieu, ils organisèrent la procession qui, selon la tradition, partait des faubourgs vers le centre de la ville. Cependant, les protestants empêchèrent les catholiques d'entrer dans l'enceinte urbaine avec le Saint-Sacrement et, pour ce faire, « ils mirent des hommes armés aux portes et demandèrent secours aux libertins du voisinage, pour mieux réussir dans leur attentat. Les gens de bien et les catholiques en restèrent dans l'étonnement et n'en purent penser autre chose que leur perte. Néanmoins la procession se fit dans les pleurs et sans sortir des faubourgs »¹⁶⁵. Ce fut la dernière procession de la Fête-Dieu qui concerna Montauban au XVI^e siècle.

Au gré des aléas des guerres de religion qui furent marquées par quelques périodes de paix, la procession de la Fête-Dieu fut restaurée dans certains des anciens bastions du protestantisme dès le début de la décennie 1590. Elle fut remise sur pieds à Nérac et à Castres en

¹⁶¹ En 1361, un conflit éclata entre le chapitre cathédral du Moustier et le curé de l'Église St-Jacques au sujet de la liturgie publique. Le chapitre confirma son ascendant sur les autres institutions religieuses de la ville en les obligeant, entre autres, à participer aux cérémonies qu'il organisait, dont la procession générale du Saint-Sacrement. Ce conflit constitue les premières indications que la procession générale de la Fête-Dieu se déroulait bel et bien au sein de la ville. Henri Le Bret, *Histoire de Montauban*, édité, revue et annotée par l'abbé Marcellin et Gabriel Ruck (dir.), Montauban, Chez Rethoré, 1841 [1668], p. 150-152.

¹⁶² Catherine Rome, *Les bourgeois protestants de Montauban au XVII^e siècle : Une élite urbaine face à une monarchie autoritaire*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 368-369.

¹⁶³ Philip Conner, *op. cit.*, p. 22-23.

¹⁶⁴ Camille Daux, *Histoire de l'Église de Montauban*, Montauban, Bray et Retaux, 1881, vol. 2, p. 21-22.

¹⁶⁵ *Ibid.*

1594 et 1596 respectivement¹⁶⁶. Pour Montauban, sa restauration fut plus tardive puisque sa première occurrence date de 1607¹⁶⁷. Cependant, ce rétablissement ne se fit pas sans heurts et posa un défi aux autorités consulaires protestantes. À partir de l'adoption de l'Édit de Nantes en 1598, les catholiques firent tout en leur pouvoir pour tenir cette cérémonie qui affirmait les principes fondamentaux de la religion romaine. À cet égard, l'évêque de Montauban, Anne de Murviel, joua un rôle crucial. En 1605, toujours en exil à Montech, il entama des négociations avec les consuls pour qu'ils permettent la tenue de la Fête-Dieu.

Les registres de délibérations consulaires révèlent l'argumentaire fourni par les consuls pour justifier leur refus catégorique. Ce fut en mai 1605 que l'évêque entreprit les démarches en demandant l'autorisation de processionner à deux des consuls qui, face à cette demande, répondirent que : « depuis quatre ou cinq ans déjà que la religion catholique romayne avoit esté restably aud. Montauban, cella n'avoict jamais esté requis par les esclésiastiques quy avoict eu l'exercisse libre de leur religion dans St Luys sans aulcung trouble ny empechemant, que ce seroit une grande nouveauté quy pourroit alter le repos de lad. ville dont nous jouysons paysiblement »¹⁶⁸. La demande fut donc perçue comme une tentative d'innovation, les consuls faisant fi de l'héritage catholique de la ville qui avait jadis été sillonnée par les processions de la Fête-Dieu. Immédiatement, ils brandirent le spectre du désordre urbain et de la rupture du repos public que la procession pouvait provoquer. La notion de désordre s'avère particulièrement révélatrice dans la mesure où les échevins déployèrent tous les efforts nécessaires au maintien du caractère protestant de l'ordre urbain dont ils étaient garants, et ce, malgré l'obligation de se plier aux articles de l'Édit de Nantes. Après la tenue d'un conseil de ville qui aborda la question le 1er

¹⁶⁶ Philip Conner, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Archives municipales de Montauban (AMM), 1 BB 34, fol. 73. « St Luys » désigne ici l'église Saint Louis qui avait été rendue aux catholiques au début de la décennie en vertu de l'Édit de Nantes.

juin, les échevins transmirent à l'évêque un refus officiel qui reprenait essentiellement la même formule¹⁶⁹.

Dans leurs délibérations, les consuls firent référence aux différentes périodes d'apaisement depuis l'appropriation du pouvoir municipal par les protestants, indiquant que « non plus que les sieurs esveques & autres ecclesiastiques quy ont esté depuis quarante ans, avec lesquels nonobstant qu'il eust pour lors plusieurs catholiques romains en ceste ville, n'ont jamais requis, lors de l'exécution des precedans eedicts ny appres » de faire aucune procession et que la demande fut « hors de saison et directemant contraire à l'ordonnance desd. sieurs commissaires quy ont limitté l'exercisse dans led. temple saint Louys », ajoutant que « l'estat de la ville ne pourroit recepvoir telle affirmation sans danger imminent »¹⁷⁰. Ils misèrent ainsi sur la faveur qu'ils croyaient obtenir des commissaires exécuteurs de l'édit qui provenaient de la Chambre de l'Édit de Castres. Puisque l'évêque ne semblait pas vouloir respecter les directives des commissaires en question, les consuls se résolurent à en informer le roi, en insistant sur leur « tres humble, tres fidelle et tres hobeysant service & submition qu'ils ont à sa magesté » priant du même coup l'évêque d'envoyer lui aussi une députation afin que la décision du roi soit connue et respectée par toutes les parties impliquées¹⁷¹. Ils étaient convaincus que le roi allait ordonner à l'évêque de ne pas « altérer la forme de l'exercice de la religion catholique romayne observée depuis led. restablissemant, voire depuis quarante ans, contre le repos et estat peisible de lad. ville »¹⁷². Ce passage est particulièrement révélateur du fait que les réformés mirent l'accent sur l'état du catholicisme lors de la période des guerres de religion pour en faire un précédent qui devait être maintenu, ce qui aurait empêché tout développement de la religion romaine au sein de

¹⁶⁹ AMM, 1 BB 34, fol. 74.

¹⁷⁰ AMM, 1 BB 34, fol. 74.

¹⁷¹ AMM, 1 BB 34, fol. 74v.

¹⁷² AMM, 1 BB 34, fol. 74v.

la ville. Il s'agit d'un bon exemple qui démontre que « l'usage » des espaces urbains, ou le « non-usage » dans ce cas-ci, pouvait servir de coutume selon laquelle les consuls élaboraient leur politique.

Un autre argument fut que la tenue de la procession était tout simplement inutile puisque « messieurs les ecclesiastiques n'ont aulcung habitans de la presente ville quy soit catholique pour acister à lad. procession », ce qui poussa les ecclésiastiques à « appell[er] grand nombre de catholiques romains, tant de la noblesse que autre, de quatre à cinq lieus des environs pour [se rendre] icy mercredi au soir ou judy matin soubs ombre d'acister à lad. procession », ce qui portait atteinte à « la suretté de la ville », risquant de provoquer grand « trouble » et « escandalle »¹⁷³. Les autorités protestantes jouèrent donc sur le fait que les seuls catholiques présents dans la ville étaient un petit nombre d'officiers royaux et d'ecclésiastiques qui s'occupaient de la célébration du culte à l'église Saint-Louis. Or, il semble que l'évêque aurait tenté de mobiliser les populations catholiques des régions environnantes afin qu'elles convergent dans la ville pour participer à la procession générale. Toutefois, il est impossible de vérifier la véracité de cette proposition. D'un côté, peut-être était-ce une stratégie des consuls pour justifier auprès des autorités monarchiques l'interdiction de processionner qu'ils avaient décrétée et la répression éventuelle si les ecclésiastiques devaient insister. D'un autre côté, il est attesté que les processions générales faisaient effectivement converger les populations des régions avoisinantes dans les centres urbains qui devenaient des pôles d'attraction à ces occasions. En tenant compte de l'impératif selon lequel il y avait une volonté du clergé de restaurer la religion catholique dans les bastions du protestantisme, il n'est pas impossible que l'évêque ait opté pour cette stratégie

¹⁷³ AMM, 1 BB 34, fol. 74v-75.

qui lui aurait permis d'effectuer une démonstration publique d'envergure, d'autant plus que la Fête-Dieu recouvrait un caractère militant¹⁷⁴.

L'évêque n'en démordit pas. Le 8 juin, la veille de la fête, le sujet fut à nouveau traité par les consuls puisque

« nonobstant lad. remonstrance, ils ont eu advis que led. sieur evesque est resoleu de fere lad. procession, ayant ausd. fins faict porter en ceste ville le pavilion, la croix & austres chosses à ce requizes. & que pis est, plusieurs soldats et gentilhommes des environs de lad. ville se sonct jacttés d'y venir a grand troupes pour se rendre les plus forts telemant qu'il y a danger que ceste assemblée extraordinaire amenera de trouble dans lad. ville, supliant l'assemblée de leur donner advis de ce qu'ils ont à faire pour le faict de lad. procession pour esvitter tout trouble au predjudice du repos public du service de sa magesté »¹⁷⁵.

Pour justifier leur décision, les consuls reprirent exactement les mêmes arguments avec quelques précisions qui méritent d'être évoquées. Quant au précédent établi lors des années antérieures, les consuls indiquèrent que même s'il y avait plusieurs catholiques dans la ville « comme la lieutenance principale, le juge ordinaire, le procureur du roy, ung concelier du senechal, la plus part des advocats [...], riches bourgeois [...] & autres », ceux-ci ne voulurent jamais faire aucune procession¹⁷⁶. En plus de dresser la liste exhaustive de ces acteurs catholiques, les consuls insistèrent sur le fait que c'était également le cas de « feu monsieur le marechal de Montluc & autres quy ont executé l'edict despuis quarante ans ou plus » qui, dans le cas des processions publiques, « ne l'ont jamais ordonné, ny volleut permettre »¹⁷⁷. Ils commencèrent ainsi à se référer à l'attitude des représentants de l'autorité monarchique qui n'avaient, semble-t-il, jamais insisté pour que la démonstration publique catholique fût restaurée. Le fait que Blaise de Monluc, lieutenant-général pour le roi en Guyenne et ardent défenseur des

¹⁷⁴ Sur cette dimension militante, voir *Le Saint Concile de Trente, op. cit.*, session XIII, chapitre V.

¹⁷⁵ AMM, 1 BB 34, fol. 74v-75.

¹⁷⁶ AMM, 1 BB 34, fol. 75v.

¹⁷⁷ AMM, 1 BB 34, fol. 75v-76.

catholiques ayant lui-même pris activement part aux guerres de religion, n'ait pas daigné imposer la restauration de la cérémonie représentait pour les consuls montalbanais un argument de taille.

Quant aux commissaires exécuteurs de l'édit, les édiles revinrent sur le fait que depuis

« environ cinq ans, [ils] ont ordonné que l'exercice de la religion romayne se feroict dans St Louys sans passer oustre, et qu'il y a plus raison à présent de se desporter de fer lad. procession par la ville tant pour ce que une sy longue observance est le vray interprete de la loy, et de la forme qu'on doibt tenir en l'execution de l'eedit en cest endroict, que principallement il n'y a en ceste ville aulcung habitant qui soict de lad. religion catholique & pour faire lad. procession, il faudroict qu'ils appellassent des estrangers des lieux circonvoisins quy apporteroient beaulcoup de deffiance & descandalle en la ville »¹⁷⁸.

Cette menace « d'invasion » catholique fut elle aussi détaillée, les consuls ayant apparemment « eu advis qu'on a appelé jusques à mille ou doutze cens, tant gentils hommes que autres »¹⁷⁹.

Ils insistèrent ensuite sur leur propre bonne foi, leur clémence et leur tolérance en soulignant le fait que « depuis quarante ans que lad. religion catholique a esté remise en diversses foyes, on cest comporté fort paisiblement au grée & contantement des gens de bien sans que les esclesiastiques & catholiques point estés jamais troublés, mais ont vécu tous ensemble suivant la volonté du roy, en bonne paix & concorde & qu'aujourd'hui d'innover & changer ce que a esté sy longuement observé pourroit apporter du dezordre en ceste ville au predjudice du service du roy et bien de ses subjects, habitants de ceste ville »¹⁸⁰.

Puisqu'il en allait de la paix publique et du « service du roy », ils proposèrent encore une fois à l'évêque de se pourvoir auprès du monarque avant de tenter quoi que ce soit, ce qui pouvait leur octroyer un délai supplémentaire pour réagir. Si l'évêque devait s'entêter, ils résolurent de poster « quelques bourgeois & autres habitants noctables, gens paisibles & amateurs du repos,

¹⁷⁸ AMM, 1 BB 34, fol. 76.

¹⁷⁹ AMM, 1 BB 34, fol. 76.

¹⁸⁰ AMM, 1 BB 34, fol. 76.

aux portes de lad. ville tant pour empecher l'antrée des habitants des faubourgs entre lesquels y en a de mal ceins que des estrangers quy pourroinct troubler le repos & suretté de lad. ville au grands intherets & predjudices du service de sad. magesté »¹⁸¹. La rhétorique selon laquelle ils placèrent des gardes « pacifistes » aux portes de la ville est particulièrement savoureuse!

Le lendemain de la Fête-Dieu qui fut célébrée par les ecclésiastiques sans procession générale conformément à la volonté des édiles, les consuls reçurent une lettre du premier président du parlement de Toulouse leur indiquant qu'il « avoit aprins par deux coriers qu'on avoict tenu en la presente ville les portes fermées, desirant en estre certiffier » et « estre esclarcy de ce que cest passé en ceste ville »¹⁸². Sachant très bien que le parlement allait réagir en faveur des catholiques, d'une manière potentiellement forte et sévère compte tenu de la réputation de l'institution en général et de son premier président Le Masuyer en particulier, les consuls délibérèrent d'envoyer une délégation « devers led. sieur presidant pour luy fere entendre comme le tout c'est passé & entendre de luy ce qu'il voudra dire »¹⁸³. Cette députation fut constituée le lendemain et elle comprenait trois des six consuls qui durent se porter dans la forteresse catholique toulousaine pour expliquer leur raisonnement pour justifier le maintien de l'exclusivité du caractère protestant de l'ordre urbain montalbanais. Dès le début du XVII^e siècle, la limitation des manifestations publiques du catholicisme, et donc l'usage exclusif des espaces par les protestants, posa problème et les consuls furent tenus de justifier leurs actions qui, selon eux, n'étaient que conséquentes avec la nature de l'ordre urbain et leur mode de gouvernance tel qu'ils l'avaient établi en plein coeur du XVI^e siècle au moment de la rupture provoquée par les guerres de religion.

¹⁸¹ AMM, 1 BB 34, fol. 76v.

¹⁸² AMM, 1 BB 34, fol. 76v-77.

¹⁸³ AMM, 1 BB 34, fol. 77.

La question se posa à nouveau dès le début du mois de juin de l'année suivante. Grâce à l'action concertée des autorités catholiques montalbanaises et toulousaines, l'évêque Anne de Murviel avait réussi à obtenir un arrêt du parlement toulousain selon lequel il était « deffandu ausd. consuls de ne troubler et empescher led. evesque au bastiment du clocher qui veult bastir a l'esglise saint loys, [ni] à fere les prosessions... »¹⁸⁴. Muni de cet arrêt, l'évêque avait immédiatement procédé et « faict continuer le bastiment dud. clocher », ce pourquoi les consuls se résolurent, le 15 juin 1606, à obliger l'évêque de « se divertir dud. bastiment » et de « commander aud. masson de cesser led. bastiment », sans quoi ils le feraient « constituer prisonnier »¹⁸⁵. La construction d'un clocher pour l'église Saint-Louis, associée par les élites urbaines protestantes à l'enjeu des processions publiques, est significative puisqu'elle représentait une autre manière d'investir et d'occuper l'espace pour les catholiques. Il est remarquable que l'espace ne se concevait pas uniquement par une fréquentation des rues et des places, mais qu'il se déployât aussi dans la verticalité. S'y ajouta la dimension de l'espace sonore qui représentait une manière supplémentaire de s'approprier l'espace urbain¹⁸⁶. La persistance de l'implication de la construction du clocher dans ce bras de fer entre l'évêque et le consulat urbain démontre clairement la multiplicité des dimensions associées à l'usage et l'occupation des espaces par une communauté urbaine donnée.

La délibération municipale du 21 juin révèle que les consuls décidèrent de porter l'affaire au maréchal d'Ornano, lieutenant du roi en la province de Guyenne, représentant provincial de l'autorité monarchique¹⁸⁷. Ce dernier avait proposé d'intervenir pour ne pas qu'ils aient à

¹⁸⁴ AMM, 1 BB 35, fol. 81.

¹⁸⁵ AMM, 1 BB 35, fol. 81v. « Divertir » est utilisé dans son sens ancien qui était, selon *Le Thresor de la langue francoyse* de 1606, « Divertir aucun et le destourner de son propos ou entreprinse ».

¹⁸⁶ Olivier Christin, *loc. cit.*, 2010, p. 513-514.

¹⁸⁷ Alphonse d'Ornano était catholique et il participa aux guerres de religion contre les protestants.

remonter jusqu'au Conseil privé du roi, ce qui représentait aussi une manière pour lui d'asseoir son autorité sur la province. Cependant, l'affaire était délicate et les échevins décidèrent de consulter le Conseil général de la ville, l'assemblée devant « considerer que comme d'ung cousté il importe beaucoup de conserver la liberté de la consiance en arrestant les innovations que led. sieur evesque veult fere en l'estat paisible de la ville, il importe d'autre costé, infiniment de se conserver aulx bonnes graces dud. seigneur mareschal quy a tesmoigné et tesmoigne beaucoup d'amitié et bien veuilhance au bien et repos de lad. ville et [qui] proteste qu'il ne fera point de prejudice »¹⁸⁸. Ils s'en tinrent à leur décision antérieure par rapport à la procession : « A esté conclud et arresté [...] qu'en ce qui conserne la procession par la ville, par les raisons qui ont esté ja desduictes en plusieurs conseils generaulx tenus sur ce subject, on ne peult ny ne doibt remettre ny compromettre ceste procession par la ville, mais qu'on doibt supplier tres humblemant monseigneur le mareschal de nous descharger des inoportunités et demandes que nous font les esclesiasticques pour ce regard, par inconvenians quy adviendroict au prejudice du roy du bien et repos de la ville »¹⁸⁹.

Les négociations avec le maréchal d'Ornano se poursuivirent plusieurs semaines. Le 24 juillet, la question fut remise à l'ordre du jour du conseil de ville et les délibérations révèlent l'étendue des efforts investis pour en arriver à une entente entre catholiques et protestants montalbanais. Profitant de l'ouverture de ces négociations auprès du maréchal, les ecclésiastiques élargirent leur demande pour qu'ils aient la possibilité non seulement d'effectuer la procession de la Fête-Dieu et de bâtir un clocher sur l'Église Saint-Louis, mais aussi de célébrer les rites funéraires ordinaires et de porter le Saint-Sacrement aux malades. Les consuls s'y opposèrent

¹⁸⁸ AMM, 1 BB 35, fol. 83v.

¹⁸⁹ AMM, 1 BB 35, fol. 84v-85. Le verbe compromettre est utilisé dans son sens ancien de « consentir à ». Voir « compromettre » dans le Dictionnaire de l'Académie française, 1ère édition, 1694.

farouchement, puisque « seront cy effect aultant de procession pour tousjours mettre la ville en trouble, car ny l'ung ny l'autre ne peut estre faict sans la ruyne entiere de la ville, [...] il seroict impossible d'exercer telles seremonies sans mettre toute la ville en confusion, et comme la procession a esté jugée impossible, comme lesd. esclesiasticques y ont condessadeu, les seremonies desd. sepultures et sacremant le sont encore plus par les raisons que ung chacung pourra prevoir »¹⁹⁰. Voyant qu'il ne semblait y avoir aucune issue possible, le maréchal proposa aux parties d'en saisir le Conseil privé du roi, ce qu'ils s'apprêtaient à faire, lorsque l'évêque décida d'adopter une attitude plus accommodante.

Ce retournement poussa d'Ornano à convoquer les consuls à nouveau. Cependant, ces derniers voulurent poursuivre leur démarche auprès du roi pour qu'il confirme une fois pour toutes les décisions des commissaires exécuteurs de l'Édit, tout en soulignant avec insistance qu'ils remerciaient le maréchal de « l'affection qu'il a tesmoigné & tesmoigne au bien et repos de la ville pour le service de sa majesté et supplie de continuer l'honneur de ses bonnes graces et luy presanter le service tres humble de la ville »¹⁹¹. Il ne fallait surtout pas froisser la personne et l'autorité de ce représentant du roi. Or, le 30 juillet, six jours plus tard, les consuls reçurent une lettre d'Ornano qui infirmait en partie leur décision initiale et qui permettait aux catholiques de poursuivre la construction du clocher de l'église Saint-Louis, ce qui provoqua l'envoi d'une autre délégation de la ville pour le convaincre de faire marche arrière¹⁹².

Les résultats de cette nouvelle phase de négociations furent transmis au conseil général de la ville le 4 août 1606. Après maintes discussions, le lieutenant du roi prononça une ordonnance qui devait être respectée par les deux parties, sans quoi il allait lui-même obtenir des lettres

¹⁹⁰ AMM, 1 BB 35, fol. 87-87v.

¹⁹¹ AMM, 1 BB 35, fol. 89v-90 et 89.

¹⁹² AMM, 1 BB 35, fol. 90v-92.

patentes du roi pour la leur imposer. Les édiles montalbanais plièrent finalement l'échine et ils affirmèrent « qu'ores que la ville soit intheresser en aulcungs des articles de ladicte ordonnance, toutesfois que le corps de ceste ville ne respirant que le tres humble service de sa magesté & l'exécution des commandements de mondict seigneur le mareschal, que son ordonnance en tous les articles sera executés de la part de la ville suivant le contenu d'icelle »¹⁹³. Ils se soumirent donc à la volonté d'Ornano qui avait pris l'initiative et qui apparaissait pour les autorités urbaines comme un représentant légitime de l'autorité monarchique à l'échelle de la province de Guyenne.

Cette soumission fut récompensée par le contenu de l'ordonnance qui prévoyait, quant à la procession de la Fête-Dieu, que « d'aultant que les catholiques ne sont en assez grand nombre dans ladicte ville de Montauban et pour certaines considerations, lesdicts eclesiastiques s'abstiendront de fere la procession par ladicte ville »¹⁹⁴. La formulation sous-entendait que la cérémonie pourrait éventuellement se tenir, une fois que les catholiques allaient être en nombre suffisant pour qu'un cortège digne d'une procession générale puisse se constituer. Malgré tout, les consuls furent satisfaits dans leur demande. Toutefois, si le maréchal leur donna raison, il y avait une contrepartie non négligeable : « Lesdicts eclesiastiques pourront aller en toute liberté vizitter et exorter les malades catholiques, leur porter et administrer les saints sacrements » et « pourront aussy lesd. eclesiastiques aller en toutes liberté prendre les corps morts des catholiques en maisons où ils seront decedés avec la croix, formes et seremonies accoustumées [...] et à ces fins sera baillé ausdicts eclsiastiques ung cymettiere commode et dont les parties conviendront dans quinze jours à compter du jour et dacte de la presente ordonnance »¹⁹⁵. Malgré le fait que les catholiques devaient avertir les autorités protestantes de l'heure à laquelle ces cortèges devaient

¹⁹³ AMM, 1 BB 35, fol. 94.

¹⁹⁴ AMM, 1 BB 35, fol. 96-96v.

¹⁹⁵ AMM, 1 BB 35, fol. 96v-97.

se tenir, les processions ponctuelles provoquées par les maladies ou les décès pouvaient reprendre¹⁹⁶. Par cette ordonnance, les catholiques purent à nouveau sillonner la ville en corps et en occuper les espaces autrefois réservés à l'usage exclusif des protestants. Les gains qu'ils firent grâce à cette ordonnance leur permirent d'intensifier leur présence au sein des espaces urbains désignés par l'église de Saint-Louis et le cimetière qu'ils se virent attribuer. Malgré le fait que les consuls s'opiniâtèrent à indiquer qu'il n'y avait aucun catholique qui demeurait en ville, la brèche s'ouvrit et les catholiques purent amorcer leur reconquête.

Cependant, même s'ils avaient obtenu gain de cause sur la plupart des points en litige, les catholiques ne se satisfirent pas de cette ordonnance et ils décidèrent finalement de mobiliser la plus haute instance de pouvoir en saisissant le Conseil du roi de l'affaire. Ils obtinrent ainsi des provisions favorables et firent pression pour que des commissaires les fassent appliquer rapidement, ce qui poussa les autorités protestantes à envoyer, le 17 septembre, une délégation à la Chambre de l'édit de Castres et vers le maréchal d'Ornano pour obtenir une lettre en leur faveur¹⁹⁷. En octobre, les commissaires arrivèrent en ville et les consuls réagirent en mandant des députés auprès d'eux « aux fins de non procédé » et en planifiant d'envoyer une autre délégation « vers le majesté du Roy pour obtenir provisions aux fins d'arrester lesd. eclesiasticques »¹⁹⁸. Pour les contemporains, il est clair que le roi représentait l'arbitre suprême des communautés urbaines du royaume. Les commissaires acceptèrent finalement de retarder l'application des décisions royales pour trois semaines¹⁹⁹. La ville décida d'investir 300 livres

¹⁹⁶ AMM, 1 BB 35, fol. 97.

¹⁹⁷ AMM, 1 BB 35, fol. 102-102v.

¹⁹⁸ AMM, 1 BB 35, fol. 104.

¹⁹⁹ AMM, 1 BB 35, fol. 106.

pour les frais du voyage de leur représentant qui devait être « envoyé en court le plus promptement que faire se pourra »²⁰⁰.

En effet, le temps pressait puisque l'évêque, pour faire pression, avait décidé de faire un coup d'éclat et de s'exiler de la ville qui demeurait pourtant en paix. Dès lors, les échevins envoyèrent l'un de leurs représentants auprès de l'évêque pour « luy remonstrer le tort qu'il a faict à lad. ville et habitans sans estre allé sans neul subject, & le sommer et requérir de se remettre et en reffus, fera contre luy tels actes de protestations qui seront necessaires ». Ainsi, pour ne pas nuire à l'image de la ville et pour ne pas laisser sous-entendre qu'il y survenait d'autres remous pour des motifs religieux, les autorités protestantes insistèrent pour que l'évêque et les ecclésiastiques reviennent en ville et réintègrent l'espace urbain occupé par l'église Saint-Louis. Il est fascinant de constater que les protestants s'accommodèrent assez rapidement de la présence des catholiques à l'intérieur de cet espace qu'ils dominaient puisque, au fond, elle leur permettait de prouver que la ville respectait les principes de l'édit de Nantes, illustrant leur bonne foi auprès des autorités monarchiques. Cet état de fait illustre un contraste entre la réalité et le discours quant à la nature de l'ordre urbain montalbanais. Tant que les ecclésiastiques demeuraient confinés au sein de l'église Saint-Louis et qu'ils n'avaient pas la liberté d'organiser des démonstrations publiques qui leur auraient permis d'investir la ville davantage, ils ne représentaient pas une menace significative pour l'homogénéité de l'espace et de l'ordre urbain protestant. Dans une certaine mesure, les catholiques s'intégraient à nouveau dans le tissu social, dans cet ordre qui, en conséquence, fut légèrement catholicisé par une présence somme toute limitée, autant en terme démographique que spatial. Cet épisode en particulier démontre que la

²⁰⁰ AMM, 1 BB 35, fol. 107.

présence de l'évêque et des ecclésiastiques à l'intérieur de l'espace urbain montalbanais était essentielle dans le contexte du régime de l'édit de Nantes.

Finalement, Henri IV décida d'intervenir personnellement et il chargea les deux commissaires exécuteurs mandatés par la Chambre de l'édit de rétablir l'évêque et son clergé dans leurs droits absolus, incluant le droit de respecter le calendrier liturgique et d'effectuer les cérémonies appropriées²⁰¹. De plus, le roi accorda au clergé montalbanais la restitution de l'église Saint-Jacques. Cette décision du premier des Bourbons porta à deux le nombre d'églises catholiques actives à l'intérieur des enceintes urbaines et, ainsi, les ecclésiastiques augmentèrent une fois de plus le poids de leur présence au sein de ces espaces urbains exclusivement investis par les protestants depuis plus d'un demi-siècle. La décision d'Henri IV ne fut sans doute pas accueillie favorablement par les consuls de la ville, mais ils consentirent finalement à retirer l'artillerie de l'église Saint-Jacques afin de la restituer aux catholiques et ils leur rendirent également les chapelles qu'ils occupaient auparavant, en plus de leur cimetière, comme prévu initialement par l'ordonnance du lieutenant d'Ornano²⁰². Ils fixèrent les limites à l'intérieur desquelles les processions pouvaient se dérouler, c'est-à-dire un espace d'environ 100 pas à partir de l'église Saint-Louis²⁰³. Or, les tensions subsistèrent, car en décembre 1606, les consuls firent retirer « le mestre masson quy baptissoict le clochier que les esclésiasticques faisoinct faire à l'esglise saint Luys » en lui offrant une compensation de 6 livres²⁰⁴.

²⁰¹ Camille Daux, « Anne de Murviel », dans *op. cit.*, p. 8.

²⁰² Archives départementales de Tarn-et-Garonne (ADTG), 3 J 3, *Histoire de Montauban* par Perrin de Grandpré, 1669, p. 276 et Camille Daux, *op. cit.*, p. 10.

²⁰³ Camille Daux, *ibid.*

²⁰⁴ AMM, 1 BB 35, fol. 129.

Les premières processions catholiques sous le régime de l'édit de Nantes se tinrent donc l'année suivante, en 1607²⁰⁵. Dès sa restauration, elle posa un défi aux corps urbains catholiques de Montauban. Le chapitre cathédral de Montauban s'interrogea, en juin 1607, par rapport à la « procession qui se doibt fere demain par feste du Corpus Christy, sy le chappitre prendroit ung cousté & le chappitre collegial ung aultre, ou bien sy on doibt tenir le rang porté par l'arrest qui en a esté poursuyvi continant que le chappitre cathedrale tiendra deux cierges marchant devant le collegial »²⁰⁶. Le chapitre décida de respecter l'arrêt, mais de marcher après le chapitre collégial²⁰⁷. Une des particularités du clergé montalbanais fut qu'il comprenait deux chapitres distincts, ce qui posa problème dans le contexte où les lieux de cultes étaient très limités au début du siècle. Ces chapitres furent souvent en concurrence, notamment par rapport aux bénéfices et aux prérogatives du service divin, ce qui représentait une source potentielle de désordre pour les autorités catholiques²⁰⁸. Pour la première procession de la Fête-Dieu qui se tenait depuis plus d'un demi-siècle, les chapitres furent effectivement en concurrence et chacun tenta d'avoir l'ascendant sur l'autre. Le fait que cette procession s'inscrivait dans un contexte de domination du protestantisme n'empêcha pas les chapitres de se quereller pour un motif de préséance, et ce, même si l'évêque militait depuis plusieurs années pour restaurer la liturgie publique aux fins de

²⁰⁵ Camille Daux et Philip Conner indiquent que la procession de la Fête-Dieu aurait eu lieu en 1606, mais cela nous apparaît fort improbable. D'abord, en juin 1606, les édiles délibéraient sur le fait qu'il ne fallait en aucun cas « remettre ny compromettre ceste procession par la ville » insistant sur l'inconvénient « quy adviendroict au prejudice du roy du bien et repos de la ville et en nous deschargant de lad. demande de la procession ». AMM, 1 BB 35, fol. 84v-85. Ce conflit, analogue à celui de 1605, permet de croire qu'il n'y eut pas de procession possible en 1606. Une autre indication à cet égard relève de l'apparition de traces documentaires laissées par la procession de la Fête-Dieu de 1607 dans les registres de délibérations du chapitre cathédral de Montauban. ADTG, G 228, fol. 59-61. Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France*, Paris, Fayard, 2012, p. 380, opte pour l'année 1607, sans fournir de référence.

²⁰⁶ ADTG, G 228, fol. 59.

²⁰⁷ ADTG, G 228, fol. 59.

²⁰⁸ ADTG, 3 J 3, p. 421-422. L'évêque, au terme d'une démarche qui s'effectua sur le long terme, décida de les unir avec quelque difficulté en 1666 ou 1667. Voir ADTG, G 1079 pour les modalités de l'accord entre les deux chapitres qui célébrèrent le service divin en commun à l'église Saint-Jacques « le cathédral ayant le côté droit, le collégial le côté gauche ».

prosélytisme et de réaffirmation catholique dans ce bastion de l'Église réformée. En effet, le chapitre collégial contesta la décision de son homologue auprès de l'évêque qui voulut faire respecter l'arrêt qui forçait le chapitre cathédral à prendre le premier rang. La délibération du chapitre cathédral datée du 14 juin révèle l'enjeu de ce conflit de préséance : « celluy que fera l'office sera dans le poille portant le St Sacrement qui porra marcher dernier, tout suyvant la coustume »²⁰⁹. Le fait de marcher après le chapitre collégial aurait conféré au chapitre cathédral une plus grande proximité par rapport à l'hostie consacrée, ce qui aurait sans doute influencé le choix par l'évêque de ses assistants qui devaient l'accompagner sous le dais. Après avoir « meurement deslibereré de commune oppinion », le chapitre cathédral décida finalement « que pour obeir à l'arrest & ne commetre escandalle, tous yront à lad. procession ce jourd'hui sans consequence & sans prejudice de l'appel de l'ordonnance dud. sieur evesque, de laquelle led. chappitre est appellant »²¹⁰. Tout en continuant de contester l'arrêt de l'évêque, le chapitre se rendit à la procession qui devait se tenir le jour même.

Or, le lendemain, une autre délibération révèle que l'évêque, une fois sur les lieux, avait finalement décidé que les chapitres marcheraient côte à côte. Cependant, le collégial « ne se contenta pas de prendre le cousté gauche comme est porté par le reglement dud. sieur evesque, mais au contraire prindrent le cousté droict », ce qui semble avoir été la goutte qui poussa le chapitre cathédral à « appelé de lad. ordonnance », l'un des assistants interrogeant même l'assemblée à savoir si les deux institutions devaient se « separer & ne fere plus le service deueblement avec led chappitre collegial »²¹¹.

²⁰⁹ ADTG, G 228, fol. 59.

²¹⁰ ADTG, G 228, fol. 59v.

²¹¹ ADTG, G 228, fol. 59v-60.

Cette querelle de préséance révèle que les dynamiques sociales associées à la procession générale de la Fête-Dieu furent semblables à celles du cas toulousain. Le cas montalbanais expose le fait que ces dynamiques pouvaient toucher les institutions religieuses, même dans le contexte où elles étaient en position de faiblesse et de minorité. Il semble en effet que les enjeux de pouvoir, de prestige, d'honneur et de rang continuèrent de primer, même si le chapitre décida finalement de participer à la cérémonie malgré tout, ce qui démontre une certaine volonté de se plier aux décisions de l'évêque pour rétablir cette démonstration publique.

La reprise de la cérémonie fut au départ assez timide. Pour les premières processions, le parcours démarrait à « l'église de St Louis, prenant à main droite au damage et de là passant par la rue dite des Soubirous bas, à celle de Saligna (la recepte des ordures du voysinage) à la Grande rue, pour se remettre dans Saint Louis »²¹². Il s'agissait du parcours initialement délimité par les autorités protestantes et qui s'étendait sur environ 100 pas de marche, suivant un quadrilatère assez uniforme dans la partie Nord-Est de la ville²¹³. Perrin de Grandpré révèle toutefois que, aussi curieux que cela puisse paraître, les consuls furent plus permissifs lorsque vint le temps d'effectuer les processions²¹⁴. Le jour de la fête des Rameaux : « les Chapitres collegial et cathédral, suivis de leur évêque et d'un des commissaires, faisant la procession, permirent qu'on la poursuivît du long de ladite rue des Soubirous jusqu'à celle de la porte des Cordeliers, à la droite de laquelle on suivit pour se rendre à l'église rue dite des Couteliers »²¹⁵. Ainsi le parcours, qui fut selon toute vraisemblance le même lors de la Fête-Dieu qui se tint quelques semaines plus

²¹² ADTG, 3 J 3, p. 276. Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 102-103 confirme que ce fut le parcours type pour « l'exercice public du culte catholique ». Voir la carte du parcours à l'annexe #4.

²¹³ Camille Daux, *op. cit.*, p. 10.

²¹⁴ Perrin de Grandpré était un chroniqueur contemporain des événements. Il était catholique, détenant un office canonial au sein du chapitre cathédral jusqu'à sa mort au début des années 1680.

²¹⁵ ADTG, 3 J 3, p. 276-277.

tard, s'allongeait vers le Sud et comptait au total environ le double de la distance initialement permise, soit un peu plus de 500 mètres²¹⁶.

Malgré ce caractère permissif, les premières processions catholiques se firent en compagnie de deux consuls protestants chargés de faire respecter l'ordre. Visiblement, les consuls ne virent aucun empêchement au fait de se trouver en présence du Saint-Sacrement que les protestants jugeaient pourtant comme l'un des pires symboles de l'idolâtrie « papiste ». Il semble que la question de la déférence des réformés à l'égard des objets de dévotion catholique comme l'hostie consacrée ne se posait pas encore en ce tout début du XVII^e siècle. Cet aspect allait pourtant faire l'objet d'un contentieux considérable au milieu du siècle lorsque les populations catholiques reprirent de plus en plus l'ascendant au sein des anciens bastions du protestantisme, comme ce fut le cas à Castres par exemple²¹⁷.

Après cette campagne menée par l'évêque qui dura plus de deux ans et qui aboutit finalement à la reprise timide de la liturgie publique catholique, le fait demeure que la procession de la Fête-Dieu se tint de manière très irrégulière entre 1607 et 1629. Malgré l'intervention des différents paliers de pouvoir, la possibilité pour les catholiques de processionner dépendit directement des circonstances des dernières guerres de religion et des montées ponctuelles des tensions qui firent que le clergé dut s'exiler à plusieurs reprises. Lorsqu'il n'était pas en exil, les processions catholiques suscitaient de fortes réactions au sein de la population montalbanaise à majorité réformée. Perrin raconte que les ecclésiastiques devaient constamment négocier avec les réformés, « car ils continuèrent leurs insolences contre même leur bon prélat, ils s'y voyoient paroissant en rue allant en procession avec son clergé par la ville, on commettoit mille indignités

²¹⁶ Cette distance contraste fortement avec le parcours de la procession générale annuelle de la Délivrance à Toulouse qui comptait environ 6 kilomètres. Voir Michel Cassan, *op. cit.*, p. 200.

²¹⁷ Danny Bertrand, *Coexister entre papistes et religionnaires : Castres entre la paix d'Alès (1629) et le début du règne personnel de Louis XIV (1661)*, Ottawa, Université d'Ottawa (Thèse de maîtrise), 2011, chapitre 3.

contre luy, les ministres suscitoit des femmes de mauvaise vie pour le scandaliser, faisant exposer leurs enfans devant son palais. Bref on n'oublioit rien pour le facher. »²¹⁸. Cet état de fait, qu'il faudrait sans doute nuancer aux vues du parti pris catholique de l'auteur, démontre cependant que l'intégration des catholiques à la communauté montalbanaise se fit avec difficulté. La grâce d'Alès de 1629 marqua la fin des hésitations puisqu'elle restaura définitivement le catholicisme à travers l'ensemble du royaume. La défaite de 1629 et la soumission de Montauban furent suivies de l'entrée de Richelieu dans la ville le 20 août, qui fut solennellement reçu par les autorités protestantes de la ville²¹⁹.

La peste retardant le retour des populations catholiques, la ville resta exclusivement protestante jusqu'en 1631-1632, deux années qui correspondirent à une période de profonde transformation pour l'ordre urbain montalbanais. Mandaté par le roi pour faire appliquer et respecter les édits de tolérance, l'intendant de Guyenne, François de Verthamon, adopta une ordonnance datée du 30 mai 1631 qui décrétait la mi-partition du consulat urbain, de l'administration des hôpitaux et des collèges. Ces principes de mi-partition réaffirmés dans divers arrêts furent appliqués l'année suivante, au moment de la nouvelle élection dans le cas du consulat²²⁰. Or, l'ordonnance eut également une incidence sur la liturgie publique puisqu'elle décrétait que :

« pourront lesd. eclesiastiques catholiques fere tous actes de lad. religion en lad. ville librement et publiquement, mesmes lesd. processions sans limittation quelconque des lieux ny des temps, & les recteurs ou vicaire des paroisses ou autres ayant à ce pouvoir administrer les sacrements aux malades catholiques mesmes dans les maisons desd. de la R.P.R, à leur servents catholiques, en advertissants les Mrs d'icelles seron tenus lesd. de la R.P.R souffrir que soit tendu, tapissé & paré devant leur maison ès jours, ordonnes pour ce fere & lors que le St Sacrement sera porté esd. processions, aux malades ou

²¹⁸ ADTG, 3 J 3, p. 281.

²¹⁹ Voir chapitre 4.

²²⁰ 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. 74 et Catherine Rome, *op. cit.*, p. 16.

autres, seront tenus rendre le respect quy se doit pour esviter escandalle ou se retirer, pour aussi ne pouvoir les marchants, artisans ou autres de lad. R.P.R travailler, vendre ou establir à boutiques ouvertes ès jours de festes indites par l'esglise catholiques apostoliques et romaine [...] »²²¹.

Le clergé était pleinement remis dans ses droits et les protestants furent obligés de tolérer la tenue des processions dont ils ne pouvaient plus limiter les parcours comme ce fut le cas entre 1607 et 1631. Le fait qu'ils furent également obligés de faire révérence au Saint-Sacrement, ce qui était tout à fait contraire à leur croyance et qui portait atteinte à leur liberté de conscience, sous-entendait qu'ils ne pouvaient plus suivre la procession de près pour la surveiller. Conformément à l'ordonnance, ils durent également tolérer que la procession investisse et transforme temporairement les espaces urbains par la décoration des maisons le long de son parcours, comme c'était la coutume à Toulouse et dans les autres villes du royaume. Ces démonstrations de fastes qui réaffirmaient les principes fondamentaux du catholicisme que les protestants rejetaient en bloc ne se firent pas sans anicroche dans cette ville qui demeurait à majorité réformée, d'autant plus que les autorités s'efforçaient de maintenir le caractère protestant de son ordre urbain par une cooptation toujours serrée entre la hiérarchie consistoriale et l'échevinage. En 1634, la Fête-Dieu provoqua de vives tensions tandis qu'elle fut « fort solennelle, mais traversée » et que les réformés « dirent mille blasphèmes contre le Saint-Sacrement, murmurèrent de ce qu'on l'honorait, même en firent bruit »²²². À l'occasion de la cérémonie, un arc de triomphe fut construit et élevé près du temple neuf des réformés. Les protestants se seraient rassemblés clandestinement durant la nuit pour fomenter un assaut à l'égard de cette « nouvauté » dont il leur fut « aigre de souffrir »²²³. L'attentat fut finalement déjoué par

²²¹ ADTG, G 69, fol. 29v-30.

²²² ADTG, 3 J 3, p. 329 et 330-331. Selon le Dictionnaire de l'Académie française (1694), le terme « traversée » signifie « Empescher de faire quelque chose, en suscitant des obstacles ».

²²³ ADTG, 3 J 3, p. 331.

les autorités royales et municipales et « l’auteur de cet arc le fit parfaire et l’orna de diverses devises et de fort beaux tableaux »²²⁴.

Cet épisode est révélateur des espaces urbains investis par le parcours de la procession. Comme le prévoyait l’ordonnance de 1631, ce parcours ne fut plus limité au quadrilatère initial qui constitua le parcours de 1607. La présence de l’arc de triomphe certifie que le cortège passa devant le temple neuf, ce qui le porta vers la partie Sud-Ouest de la ville. Selon toutes probabilités, il mit également en scène l’église Saint-Jacques, située non loin du temple protestant, qui s’ajoutait à l’église Saint-Louis comme un autre point d’ancrage de la procession générale et de la liturgie publique catholique. Il est d’ailleurs fort probable que la procession partit de Saint-Jacques qui, une fois restituée et restaurée partiellement selon la volonté du cardinal Richelieu, fut érigée en cathédrale par l’évêque Anne de Murviel dès 1630²²⁵. Le cortège passait ainsi sur la rue du Vieux temple, aussi appelée rue du Sénéchal, pour rejoindre tout droit la rue des Cordeliers qui faisait partie du parcours de 1607. Il atteignait ensuite la rue des Soubirous bas ou la rue Saint-Louis pour remonter vers l’église éponyme du roi. Quant à l’hôtel de ville, aucun document n’indique s’il fut éventuellement inclus dans le parcours de la procession. Il se situait dans la partie Nord-Ouest de la ville et son inclusion dans le parcours aurait permis à la procession de bien quadriller la ville à l’intérieur de l’enceinte²²⁶. Sa fréquentation fut probable du fait qu’il y avait une volonté de défilé devant les espaces urbains dominés par les protestants, cet espace étant de surcroît le lieu d’exercice du pouvoir municipal auquel prenaient désormais part trois consuls catholiques. Il ne faut pas oublier que l’ordonnance

²²⁴ ADTG, 3 J 3, p. 331. Il est malheureusement impossible de déterminer si ces tableaux représentaient des scènes religieuses, contemporaines ou antiques.

²²⁵ Robert de Mentque et al., *Le vieux Montauban : six promenades à travers ses rues*, Toulouse, Privat, 2002, p. 29.

²²⁶ *Ibid.*, p. 60. La double fonction du lieu, comme hôtel de ville et temple protestant, témoigne d’ailleurs de l’association intime entre la politique et la religion, particulièrement dans le cas de ce bastion du protestantisme marqué par une collaboration étroite entre le consulat et le consistoire réformé.

rendue par l'intendant en mai 1631 fit en sorte que les espaces concernés devaient être nettoyés, parés et décorés, ce qui incluait les façades des temples et des demeures des protestants²²⁷.

Cette dernière question, particulièrement épineuse, fit l'objet de plusieurs discussions lors des synodes protestants. Dès 1631, le synode de Charenton exprimait clairement que la participation directe ou indirecte des réformés à la Fête-Dieu était inadmissible :

« Aiant été raporté 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... »²²⁸.

Ceux qui se soumettaient aux ordonnances des autorités royales et provinciales étaient passibles d'amendes et les responsables du culte protestant qui sanctionnaient cette soumission devaient quant à eux être « suspendus, mais aussi déposés de tous leurs offices »²²⁹.

En 1637, les réformés avaient obtenu du roi l'exemption de se soumettre aux arrêts précédents et ils ne purent être forcés « en aucun point, ni d'une manière 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 appellent la Fête du Corps du Seigneur, ou quelque'autre jour »²³⁰. L'argumentaire des protestants pour éviter de participer en aucune manière que ce soit à la Fête-Dieu reposait donc sur la liberté de conscience garantie en principe par l'édit de Nantes et l'édit de Nîmes. En 1645, la question fit de nouveau l'objet de discussions et de délibérations au synode de Charenton tandis que l'assemblée s'offusqua que

²²⁷ ADTG, G 69, Ordonnance de 1631 et Camille Daux, *op. cit.*, p. 50.

²²⁸ Jean Aymon, *op. cit.*, p. 499 et Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 104-107.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 568

certain réformés jugeassent qu'il fut acceptable de participer indirectement à la cérémonie en regardant l'hostie consacrée sans qu'ils aient besoin de se retirer. Le synode jugea que « d'être présent volontairement à des pareilles ceremonies, c'étoit en quelque maniere les approuver ». Décrétant que c'était « une impiété sacrilege » puisqu'après « que l'Hostie est consacrée, elle reste cette même matiere insensible & inanimée comme elle étoit auparavant » et qu'ils ne devaient ainsi « atribuer aucun culte à un etre qui n'est pas Dieu, ni transferer la gloire de l'Eternel à une créature vile », le synode réitéra les précédentes directives selon lesquelles les autorités consistoriales devaient tout mettre en oeuvre pour censurer de l'église toute personne « entierement indignes d'avoir communion avec les Saints de Dieu »²³¹.

La liberté de conscience des réformés, notamment par rapport à la participation directe ou indirecte aux cérémonies publiques catholiques dans un cadre urbain, demeura un enjeu central pour les villes régies par un ordre urbain protestant ou biconfessionnel comme Montauban et Castres. Que ce soit par une participation volontaire des réformés due à « l'attractivité » de cette cérémonie qui concrétisait l'ordre urbain en ayant comme objectif de mettre l'ensemble de la communauté urbaine en scène, ou par une participation issue d'une pression populaire, parfois violente, exercée sur les protestants par les catholiques réunis en corps, la Fête-Dieu fit l'objet de constantes controverses pour les autorités réformées, et ce, tout au long de la période²³².

Ces remous qui s'inséraient dans les hautes sphères de la hiérarchie protestante n'empêchèrent pas les catholiques de multiplier les occasions d'investir les espaces urbains par des cérémonies d'envergure comme les processions générales, une réalité avec laquelle les

²³¹ *Ibid.*, p. 680-682.

²³² Wolfgang Kaiser, *op. cit.*, p. 359, Raymond Mentzer, « Ecclesiastical Discipline and Communal Reorganization among the Protestants of Southern France », dans *European History Quarterly*, vol. 21, 1991, p. 171, Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers : Profane et sacré dans l'Europe moderne XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2002, p. 39-40 et Élie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes [...]*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, vol 3, p. 34-35.

autorités protestantes devaient négocier sur le terrain. En 1652, lors de la première année de l'épiscopat de Pierre de Bertier, désigné évêque d'Utique, un autre incident survint : Les protestants « arrestèrent le curé portant le Saint-Sacrement à un malade du faubourg des Cordeliers, luy présentèrent la halle barde devant l'estomac, et le tinrent en cet estat jusques à ce qu'ils eussent receu l'ordre de leur prétendu commandant de le laisser passer »²³³. Les cérémonies catholiques exceptionnelles, qui investissaient les espaces urbains sans suivre une logique préétablie, posaient donc problème elles aussi et, comme les cérémonies calendaires, elles suscitaient parfois des tensions entre les membres des deux dénominations religieuses²³⁴.

Encore en 1660, les réformés refusèrent d'accorder l'exclusivité de la fréquentation des espaces urbains aux catholiques puisqu'ils ne se pliaient toujours pas aux divers arrêts qui leur ordonnaient de se retirer lors du passage du Saint-Sacrement, que ce soit à l'occasion de la procession de la Fête-Dieu ou lorsque le clergé portait l'hostie consacrée à un malade. Selon les ordonnances qui se durcissaient, non seulement durent-ils faire acte de révérence ou se retirer, mais ils furent également dans l'obligation de cesser le chant des psaumes pour ne pas perturber la liturgie publique catholique²³⁵. Pour protester contre ces contraintes, les réformés « se riaient en place publique de notre prélat, des ecclésiastiques et des religieux, même de ceux qu'il employoit à la prédication pour les confondre en chaire de leurs erreurs et malice, qui parfois était telle, qu'ils entreprenaient de les aller insulter dans leurs cloîtres »²³⁶. S'il faut sans doute nuancer les propos du chroniqueur catholique, il demeure possible que certains protestants fissent des

²³³ Camille Daux, « Pierre de Bertier », *op. cit.*, p. 3.

²³⁴ Olivier Christin, « Introduction », dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naïma Ghermani (dir.), *Les affrontements religieux en Europe du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 14-15.

²³⁵ Yves Krumenacker, « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII^e siècle », dans *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 217, no 3, 2000, p. 630 et Samuel Mours, *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Protestante, 1967. Tome 2, p. 124.

²³⁶ ADTG, 3 J 3, p. 374 et Camille Daux, *op. cit.*, p. 31-32.

incursions dans les lieux de culte catholique pour exprimer leur opposition ou leur mécontentement. Dans la déclaration de février 1669 qui fut une étape déterminante dans l'augmentation de la répression étatique à l'égard des réformés, le roi décréta à nouveau que les protestants devaient cesser de chanter les psaumes au temple lors du passage de la procession, que « lesdits de la R.P.R. rencontrant le Saint-Sacrement dans les rues, seront tenus se retirer au son de la cloche qui le précède, sinon se mettront en état de respect en ôtant pour les hommes leurs chapeaux; avec défenses de paraître aux portes, boutiques et fenêtres de leurs maisons, lorsque le Saint-Sacrement passera, s'ils ne se mettent en pareil état » et qu'ils devaient tolérer qu'il soit « tendu par l'autorité des Officiers des Lieux, au-devant de leurs maisons et autres lieux appartenant », ce qui incluait les temples²³⁷. La multiplication des ordonnances illustre toute l'importance de l'enjeu de la tenue des cérémonies publiques dans les villes régies par un ordre biconfessionnel.

Quant à la composition des cortèges, il est impossible de déterminer avec précision l'agencement des corps et des acteurs sociaux qui se mobilisaient annuellement. Le Bret confirme que les consuls catholiques portaient le dais au-dessus du Saint-Sacrement à l'image du privilège des capitouls de Toulouse²³⁸. En 1666, l'octave de la Fête-Dieu fut l'occasion d'une démonstration de force de la part des autorités municipales montalbanaises qui étaient, rappelons-le, exclusivement catholiques depuis un arrêt royal du mois d'octobre 1661²³⁹. Les consuls décidèrent d'établir une compagnie de « six hallegardiers, qu'ils vêtirent de casaques rouges ornées des armoiries de la ville, pour plus facilement contenir ces libertins dans leur devoir, et en

²³⁷ *Déclaration du roi du 1er février 1669 portant règlement des choses qui doivent être gardées et observées par ceux qui font profession de la Religion prétendue réformée*, dans *Nouveau recueil des édits et déclarations, arrêts et règlements du Conseil, rendus au sujet des gens de la religion prétendue réformée*, Grenoble, Chez A. Faure, 1752, p. 15 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 543

²³⁸ Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 402.

²³⁹ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 25-26.

être les maîtres, étant eux sous leurs hallebardes et de jour et de nuit marcher par les rues »²⁴⁰. Les échevins les firent paraître la première fois la veille de la Fête-Dieu à laquelle ils participèrent « au son des clairons qu'ont fit jouer à la procession pour honorer la fête »²⁴¹. L'effet escompté s'accomplit, car cette présence armée, jumelée à cinq prédications particulièrement éloquentes et inspirées de la part de l'évêque firent en sorte que « les catholiques y furent affermis dans la foy du mistère leur en fesant voir les vérités, et les huguenots qui la contreversent, éclairés dans icelle par la connaissance qui leur donna des erreurs qui les aveugloint » et ainsi, « plusieurs conversions vinrent clore ces fêtes » de la Fête-Dieu de 1666²⁴². Il est probable que ces hallebardiers, qui contribuèrent à intensifier le caractère militant et prosélytique de la cérémonie, furent présents lors des années suivantes.

Un conflit de préséance du début de la décennie 1660 offre quelques indices intéressants. Ce conflit concerna les officiers de la cour des aides, ceux de la trésorerie et ceux du présidial. Les tractations révèlent que les trésoriers et les présidiaux s'étaient déjà affrontés par rapport à leur rang à tenir lors des processions dans les années 1640, les officiers de justice ayant obtenu le privilège de précéder ceux des finances²⁴³. Or, le transfert à Montauban de la cour des aides en 1661 changea la donne puisque ses officiers revendiquèrent le premier rang en vertu du fait qu'ils incarnaient une « Cour souveraine » semblable aux parlements. Le lien qu'ils entretenaient avec les trésoriers fit en sorte que ces derniers prétendirent pouvoir s'insérer auprès d'eux. Le présidial, relégué à un rang inférieur, s'opiniâtra et fit acte de protestation, « ce qu'ils firent connaitre le jour de la feste Dieu à la procession par leur absence complotée »²⁴⁴. Ce fut un arrêt

²⁴⁰ Camille Daux, *op. cit.*, p. 78.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² ADTG, 3 J 3, p. 417 et Camille Daux, *op. cit.*

²⁴³ ADHG, 1 C 55, pièce 15, p. 7 et 13. En 1637, il fut décidé « qu'ez processions qui se feroient, lesdits Officiers du Bureau tiendroient la droite, & ceux du Presidial la gauche ».

²⁴⁴ ADTG, 3 J 3, p. 408.

du Conseil d'État de mars 1662 et une lettre de cachet qui les obligea à rentrer dans les rangs et à participer à la procession de la Fête-Dieu « en laquelle marcheroient en corps les Officiers de lad. Cour des aydes les premiers immédiatement apres eux ceux dudit Presidial », mais devant les Trésoriers²⁴⁵.

Le présidial s'acharna et le conflit dégénéra au point où les officiers de la cour calomnièrent en laissant entendre dans un *factum* daté de 1663 que les magistrats favorisaient systématiquement les réformés dans leurs jugements. Ils durent se rétracter publiquement et reconnaître que les présidiaux étaient des « personnes tres-affectionnées au service du Roy, de la Religion Catholique & du public, rendant à tous ses sujets indistinctement égale justice, n'estant point capables de prendre d'autre party que celui du service de sa Majesté & de la justice »²⁴⁶. Le roi intervint finalement en promulguant un arrêt de règlement qui décrétait « qu'aux processions générales & solennelles de ladite ville, les officiers de ladite Cour des Aydes & les Tresoriers de France, marchans en corps avec eux en nombre cy apres réglé, precederont ledit seneschal, president jugemage. & autres officiers dudit seneschal & presidial, [de] ladite Cour des aydes & tresoriers de France avec eux marchans des deux costez de la rue, & les officiers dudit presidial immédiatement apres eux, & apres les officiers dudit presidial les officiers de ladite Election »²⁴⁷. La cour des aides et les trésoriers étaient donc regroupés pour former un seul corps qui avait préséance sur le présidial, celui-ci obtenant la mince consolation que ses officiers subalternes pouvaient marcher devant ceux de la Généralité.

Un autre conflit entre les officiers du présidial et les trésoriers refit surface en 1678. Selon les mémoires de l'intendant Foucault, les présidiaux ne supportaient pas la décision du roi qui

²⁴⁵ ADHG, 1 C 55, pièce 15, p. 8 et Camille Daux, *op. cit.*, p. 69.

²⁴⁶ ADHG, 1 C 55, pièce 15, p. 15.

²⁴⁷ ADHG, 1 C 55, pièce 15, p. 19-20.

avait permis aux trésoriers de marcher devant eux en décrétant que le bureau des finances devait immédiatement suivre la compagnie la plus supérieure de la ville, ce qui était contraire selon eux à la tradition. Encore une fois, « le présidial souffroit impatiemment ce changement et ne se trouvoit point aux cérémonies » de la Fête-Dieu de 1678²⁴⁸. Le gouvernement royal transmit un arrêt à l'intendant qui obligea le présidial à marcher après le bureau des finances conformément au règlement de 1664.

Outre les tensions provoquées par la contestation des rangs, un phénomène commun à l'ensemble des villes du royaume, ce conflit est révélateur du processus qui faisait en sorte que le nombre de personnes qui assistaient au cortège augmenta tout au long de la période. Au fur et à mesure que le roi installait de nouvelles institutions au sein de la ville, leurs membres furent tenus de participer à la procession générale et leur insertion au sein du cortège occasionnait parfois des problèmes comme ce fut le cas pour les officiers de la cour des aides et le présidial. La sénéchaussée élevée au rang de présidial, le bureau d'élection qui devint une intendance en 1635 et la cour des aides transférée en 1661 furent les trois grandes institutions que le roi installa dans la ville « pour y augmenter le nombre de catholiques »²⁴⁹. En faisant croître la proportion de catholiques au sein de la population, ces décisions royales firent nécessairement augmenter le nombre de participants aux cérémonies catholiques.

Le même principe s'appliquait aux membres des différentes congrégations religieuses qui se multiplièrent elles aussi durant la période, en vertu des principes mis de l'avant par le Concile de Trente dans le cadre de la Réforme et Contre-Réforme catholique²⁵⁰. Ces religieux

²⁴⁸ Camille Daux, « Colbert », *op. cit.*, p. 4 qui cite les mémoires et qui se réfère au règlement contenu en ADHG, 1 C 55, pièce 15.

²⁴⁹ ADTG, 3 J 3, p. 331. Comme l'indique le chapitre 1, ces institutions furent mises sur pieds ou transférées en 1632, 1633 et 1661 respectivement.

²⁵⁰ Voir par exemple Patrick Cabanel et Michel Cassan, *op. cit.*, pour les divers effets de la mise en application de la Réforme catholique.

nouvellement installés en ville devaient eux aussi prendre part aux cérémonies publiques et la logique veut qu'ils gonflassent graduellement le nombre de participants à la procession générale de la Fête-Dieu dont l'envergure ne cessa d'augmenter tout au long de la période²⁵¹. En plus de s'approprier ou de se réapproprier une vaste gamme d'espaces urbains intra et extra-muros pour la construction des couvents, chapelles et églises, ces communautés religieuses contribuèrent à l'effort de reconquête catholique de la ville en participant activement à ces démonstrations publiques dont l'objectif principal fut d'assurer le triomphe du catholicisme en affirmant ou en démontrant publiquement les principes de base du dogme.

En se fiant au modèle toulousain, il est fort probable que ces communautés religieuses s'inséraient au-devant du cortège, précédant les deux chapitres et le Saint-Sacrement accompagné de l'évêque qui officiait sous le dais. Aucune source ne permet de savoir si la portion catholique du corps de ville mi-parti marchait immédiatement après le Saint-Sacrement comme ce fut le cas à Toulouse, ni de déterminer son rang précis au sein du cortège. Le fait que le dais ait été tenu par les échevins montalbanais nous apparaît très improbable puisque le consulat fut mi-parti entre trois catholiques et trois protestants entre 1632 et 1661. En effet, le port du dais requérait au moins quatre personnes et il était bien sûr hors de question que les consuls protestants y participent d'une quelconque manière. Cela étant dit, il est possible qu'un membre du conseil général, composé lui aussi de représentants catholiques, fût nommé à cet honneur. Quoi qu'il en soit, à partir de 1661, la participation active des échevins ne fait aucun doute. Plusieurs arrêts officiels confirment qu'ils paraissaient en robes consulaires et qu'ils portaient le dais, comme les

²⁵¹ Les décennies 1630-1640 furent particulièrement chargées à cet égard tandis que la ville dut accueillir les Capucins, les Carmélites, les Ursulines, les Clarisses, les Jésuites en plus de négocier avec le retour des Jacobins, des Cordeliers, les Augustins et les Carmes et les visites ponctuelles des Lazaristes qui s'installèrent définitivement à la fin des années 1650. Voir Hélène Guicharnaud, *Montauban au XVII^e (1560/1685) : Urbanisme et architecture*, Paris, Picard, 1991, chapitre 2 : La Reconstruction catholique - Les ordres religieux, p. 101-131.

capitouls, lors des cérémonies catholiques, dont celle de la procession générale de la Fête-Dieu²⁵². Avant 1661, leur rôle et leur position au sein du cortège restent flous. La seule certitude est qu'ils s'inséraient derrière les communautés religieuses qui ouvraient le cortège et devant le peuple qui venait toujours en dernier²⁵³.

Une autre certitude concerne l'augmentation de la taille du cortège tout au long de la période, particulièrement à partir des années 1660 lorsque les échevins municipaux désormais catholiques furent pleinement représentés, tandis que les officiers des institutions royales prirent eux aussi part au cortège, leur nombre variant annuellement selon les aléas des conflits de préséances. En 1678, le Bureau des finances mit tout en oeuvre pour obliger ses officiers à participer aux processions générales. Le 9 mai, le doyen du bureau indiqua « qu'il estoit important de se trouver aux processions generalles de la feste dieu & nostre dame d'aoust », ce qui poussa l'assemblée à délibérer que « tous les officiers du bureau se trouveront ausd. processions sur une paine de deux louis d'or pour chacun d'iceux qui manqueront d'y acister avec leurs robes et habits desens et conformes à la qualité de tresoriers de France »²⁵⁴. La même délibération prévoyait un emprunt de la somme « de quinze cens livres pour employé à l'achapt des robes de satin noir dont les officiers doivent estre revestus pour acister ausd. processions »²⁵⁵. Ce document révèle d'une part que les officiers ne participaient pas systématiquement à cette procession avant 1678 et, d'autre part, qu'ils ne possédaient pas tous les habits distinctifs appropriés à leur charge pour y tenir leur rang approprié. Au surplus, l'amende de deux louis d'or

²⁵² Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 402.

²⁵³ Compte tenu du fait que les réformés demeurèrent majoritaires pendant plusieurs décennies, cette portion composée par le peuple fut sans doute extrêmement limitée durant la première moitié de la période à l'étude.

²⁵⁴ ADTG, C 537, fol. 105v.

²⁵⁵ ADTG, C 537, fol. 105v.

prévue en cas d'absence était très substantielle, ce qui illustre toute la volonté du Bureau des Finances à obliger ses membres à prendre part à ces cérémonies publiques.

Malgré tout, il semble que le caractère dissuasif de ce montant ne fut pas suffisamment élevé, car le 20 juin 1685, le bureau renouvelait l'obligation selon laquelle « tous les officiers sont tenus de se trouver chaque année aux processions generalles de la feste dieu & nostre dame d'aoust sur la peine de trois louis d'or qui doivent estre payés par chacun des absans sans cause ou empechement legitime »²⁵⁶. La délibération prévoyait d'ailleurs qu'une liste des absents devait être dressée « après chacune desd. processions »²⁵⁷. Entre 1678 et 1685, certains officiers préférèrent payer l'amende. Les circonstances expliquent peut-être cette réticence, car à cette période, Montauban était devenue presque entièrement catholique, du moins en apparence, l'enjeu de prosélytisme et de conversion n'étant plus aussi pressant. À ce moment, l'ordre urbain montalbanais avait été largement catholicisé, en conséquence des stratégies concomitantes des autorités religieuses, provinciales et royales qui s'étaient déployées au fil des décennies. Malgré tout, la Fête-Dieu continua sa portée symbolique en tant que période d'affirmation d'un catholicisme triomphant et d'un militantisme particulièrement zélé. En 1683, la destruction du dernier temple protestant de la ville, le temple vieux, se fit en juin durant l'octave du Saint-Sacrement²⁵⁸. Le choix de cette période ne fut pas innocent. Au contraire, le rattachement de cette action à la Fête-Dieu fut extrêmement significatif, car la destruction du temple signalait la victoire avérée du catholicisme dans cette ancienne forteresse du protestantisme qui avait jadis, en 1621, réussi à résister aux invectives du lieutenant de Dieu sur terre. Cette association entre le triomphe du catholicisme et la mise en scène publique du culte eucharistique qui s'opérait de la

²⁵⁶ ADTG, C 538, fol. 116.

²⁵⁷ ADTG, C 538, fol. 116.

²⁵⁸ Camille Daux, *op. cit.*, p. 27-28.

manière la plus grandiose lors de la Fête-Dieu fut renouvelée en 1685 à la veille de la Révocation. Tandis que les protestants se convertissaient massivement en août et en septembre 1685, l'évêque de Montauban décida de faire célébrer un Te Deum et d'effectuer une procession générale du Saint-Sacrement, ce qui affirma la communion parfaite et retrouvée de l'ordre montalbanais. Cette cérémonie improvisée fut transformée en fête solennelle calquée sur le modèle de la Fête-Dieu pour commémorer cette vague d'abjurations. Cette nouvelle fête, avec la procession générale du 20 août et la Fête-Dieu qui s'apparentaient les unes aux autres, réactualisait tous les ans cette reconquête catholique du Royaume consacrée par l'Édit de Fontainebleau.

3. LA FÊTE-DIEU CASTRAISE ET L'ORDRE URBAIN BICONFESSIIONNEL

Dans le contexte de l'établissement hâtif d'une société biconfessionnelle, les cérémonies publiques catholiques furent restaurées plus rapidement à Castres qu'à Montauban. La première réapparition de la Fête-Dieu se fit en 1596, soit un an après le retour de l'évêque dans la ville et deux ans avant l'adoption officielle de l'Édit de Nantes²⁵⁹. Comme à Montauban, la procession n'eut qu'une envergure très limitée au départ, puisque la ville demeurait majoritairement protestante malgré la présence des officiers catholiques rattachés au tribunal mi-parti de la Chambre de l'Édit. Gaches, chroniqueur castrais de l'époque, en raconte les circonstances :

« 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

²⁵⁹ Philip Conner, *op. cit.*, p. 55.

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 exercices »²⁶⁰.

Ce court récit contient plusieurs éléments significatifs. D'abord, les acteurs qui prirent part à la cérémonie furent très peu nombreux, limités aux ecclésiastiques du chapitre cathédral de l'église Saint-Benoît et aux officiers catholiques de la chambre. Puisque celle-ci avait été établie l'année précédente, il est probable que les officiers n'avaient pas encore fait converger leurs familles et leurs entourages dans la ville comme ce fut le cas après la grâce d'Alès en 1629²⁶¹. Ainsi l'envergure de la cérémonie, en termes de composition sociale et de mobilisation des acteurs, fut particulièrement limitée. Or, ce qui comptait pour le clergé fut de tenir la cérémonie pour restaurer la liturgie publique catholique et de percer ainsi l'exclusivité protestante de l'ordre urbain depuis la deuxième moitié du XVI^e siècle. Le récit fournit également quelques indications sur le parcours qui fut lui aussi extrêmement limité. La procession partit de Saint-Benoît, la seule église encore sur pieds dans la ville, même si elle était mal en point en raison des actes de destruction perpétrés par les protestants, pour se diriger vers la place des Ormeaux qui était la place publique principale de la ville à l'époque²⁶². Cette place était située au Nord, tout près de l'église, de l'autre côté de la rue, donnant sur l'Agout qui traversait la ville. Le trajet fut donc

²⁶⁰ Jacques Gaches, *op. cit.*, p. 462. Voir l'annexe #5 pour la carte du parcours.

²⁶¹ Anacharsis Combes, *Particularités historiques sur la chambre de l'édit de Castres en Languedoc*, Castres, A. Terrisse et Fabre, 1867, p. 3 et Mathieu Estadieu, *Annales du pays castrais*, Paris, Le Livre d'Histoire Loris, 2004 [1893], p. 21.

²⁶² Pierre-Jean Souriac, « Choix confessionnel et engagement partisan. Le cas de Castres durant les guerres de Rohan (1620-1629) », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 331, qui indique que dès son retour en 1595, l'évêque de Castres participa à la reconstruction de la cathédrale Saint-Benoît.

extrêmement court, se concentrant sur les espaces urbains marqués par l'église et la place publique qui allait éventuellement devenir le parvis de l'évêché neuf construit au XVII^e siècle²⁶³.

Gaches indique que, comme ce fut le cas à Montauban, les consuls durent prendre place le long du trajet pour surveiller la procession afin que personne ne puisse perturber le repos public de la ville. Encore une fois, il semble que l'impératif civique pour le maintien de la paix et de l'ordre prima sur l'exigence religieuse de ne pas se trouver en présence de ces objets liturgiques catholiques jugés comme idolâtres. Puisque la coexistence était alors une chose inédite et récente, il est probable que les autorités protestantes n'avaient pas été directement confrontées au problème de leur acceptation et de leur « tolérance » auparavant, comme ce fut le cas par la suite.

Le chroniqueur mentionne également que les échevins durent tenir les boutiques fermées, une consigne omniprésente dans toutes les ordonnances et les règlements portant sur le respect du calendrier liturgique, et ce, dans toutes les villes. Cet aspect fit lui aussi l'objet de nombreuses controverses, car les protestants furent réticents à se plier à cette directive qui leur imposait de chômer plusieurs jours par année. Cette obligation avait évidemment un impact négatif sur les profits qu'ils pouvaient engendrer, mais ce fut surtout le bouleversement unilatéral de leurs habitudes au quotidien qui déranga. Ce type d'ordonnance brisait le rythme auquel les réformés s'étaient habitués en vivant dans une ville régie par un ordre urbain protestant. Ces mesures, banales en apparence, participaient à la catholicisation de la vie et de l'ordre urbain de ces villes devenues inéluctablement biconfessionnelles à partir de l'édit royal ratifié à Nantes en 1598.

La période d'accalmie entre l'édit de Nantes et la reprise des guerres de religion au début des années 1620 permit au culte catholique de reprendre son cours normal dans la ville. Tout

²⁶³ Voir plan de la ville de Castres dressé en 1674 qui illustre bien cette enclave délimitée au sud par l'évêché, à l'ouest par l'Église Saint-Benoit, au nord par la place des Ormeaux et à l'est par l'Agoût. La carte indique d'ailleurs que sur cette place se trouvaient « les ormeaux de l'évêché ». Voir l'annexe #5.

indique que les processions de la Fête-Dieu se déroulèrent annuellement sans véritables anicroches, du moins entre catholiques et protestants. En effet, les enjeux liés à la hiérarchie sociale furent présents à Castres, comme à Toulouse ou à Montauban. En 1608 un inévitable conflit de préséances survint entre l'évêque de Castres et les officiers catholiques de la Chambre de l'Édit, « lesdits officiers prétendoient qu'il se devoit tenir dans son corps de clergé ou aller sous le pavillon et laisser seule la cour » tandis que l'évêque prétendait « au contraire qu'il devoit venir seul avant eux »²⁶⁴. Les magistrats tinrent à leur position qu'ils firent exécuté avec force, « en telle sorte qu'estant sortis en cet ordre de l'église, lesdits 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 »²⁶⁵. Le comportement pour le moins agressif des magistrats entraîna des mesures drastiques de part et d'autre : « Le lendemain, ledit évesque excommunie lesdits officiers et les interdit de l'entrée de l'église; à quoy 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 »²⁶⁶. L'évêque s'en plaignit au Conseil du roi qui « trouva mauvais le procédé du parlement » et qui révoqua l'amende en question²⁶⁷. Cet épisode démontre que les magistrats de la chambre voulurent s'approprier le privilège des ecclésiastiques de se trouver auprès du Saint-Sacrement sous le dais. Cette proximité immédiate de l'hostie consacrée fut le véritable enjeu de cette offensive des magistrats qui voulaient ainsi occuper l'un des rangs les plus prestigieux du cortège. La présence des magistrats à cet endroit détonne avec ce que nous avons vu pour Toulouse et Montauban où cette position était effectivement occupée par les plus hautes autorités religieuses de la ville, flanquées des édiles qui

²⁶⁴ Jacques Gaches, *op. cit.*, p. 475-476.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.* L'expression « parlement » désigne la Chambre de l'Édit qui relevait du Parlement de Toulouse.

portaient le dais²⁶⁸. La décision des magistrats fit en sorte qu'ils durent « laisser seule la cour », scindant ainsi en deux le corps des officiers de la Chambre, puisque le reste du personnel prit position à la suite du Saint-Sacrement²⁶⁹. Ce rang correspondait à celui du parlement dans les cortèges des processions générales toulousaines et puisque l'évêque obtint finalement gain de cause, il est probable que pour les processions générales subséquentes, les magistrats prirent leur rang au-devant de cette portion composée par le corps de la chambre.

La montée des tensions politiques et la reprise des guerres au cours des années 1620 firent que les autorités urbaines de la ville oscillèrent entre leur fidélité au parti protestant et au gouvernement royal²⁷⁰. L'évêque approcha les autorités consulaires protestantes pour qu'elles garantissent la sécurité des catholiques, ce qu'elles lui accordèrent promptement, témoignant du respect mutuel et de la bonne entente entre les deux camps²⁷¹. Les habitants catholiques signèrent même devant notaire une attestation du bon traitement de la part des consuls, ce qui révèle à la fois le caractère pacifique du *modus vivendi*, mais également la volonté du corps de ville de tout faire pour ne pas froisser les autorités royales et catholiques outre mesure²⁷². Le fait que la ville devint le quartier général du duc de Rohan provoqua l'exil des catholiques en août 1621, mais ils revinrent rapidement dès le début de l'année 1622 suite à la paix de Montpellier signée en octobre de l'année précédente²⁷³. Les circonstances firent que le même processus se répéta en 1627 et 1628 au moment où le duc de Rohan renforça son emprise sur la ville après la reprise des troubles. Or, le camp des protestants modérés réussit à maintenir son influence dans la ville et ce « nouveau modèle du protestant français » fondé sur la retenue, le respect du milieu catholique et

²⁶⁸ Rappelons que ce rôle joué par les échevins ne fut confirmé qu'à partir de 1661 pour Montauban.

²⁶⁹ Jacques Gaches, *op. cit.*

²⁷⁰ Pierre-Jean Souriac, *loc. cit.*, p. 331-332.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 332.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*, p. 333.

la soumission à son souverain triompha lors de la paix d'Alès de 1629²⁷⁴. C'est donc dans le contexte de la mise en place d'un ordre urbain biconfessionnel équilibré que la Fête-Dieu put reprendre son rythme annuel régulier. Le clergé pouvait ainsi réitérer, avec l'assentiment des autorités consulaires, cette affirmation publique particulièrement forte, symbolique et chargée de sens qui fut le fer de lance de la reconquête catholique du sud du royaume.

Les documents indiquent que la reprise de la Fête-Dieu se fit rapidement et sans embûche. En juin 1638, le chapitre cathédral délibérait que « la procession du Corpus Christi ce fera suivant l'antienne coustume & ce commencera a sept heures & demy du matin »²⁷⁵. Le rythme régulier de la cérémonie et le fait qu'elle se tenait dans le cadre d'un ordre urbain biconfessionnel à la base d'un *modus vivendi* fonctionnel et généralement pacifique fit en sorte que la procession générale ne laissa que très peu de traces dans les documents produits par les institutions religieuses de la ville. Une délibération du chapitre cathédrale de 1669 est révélatrice du processus organisationnel de la procession. Le 14 juin, l'un des représentants du chapitre affirma « qu'il seroit necessaire de reigler le cour de la procession pour le jour de la feste Dieu et à ses fins d'en parler a monsieur le vicaire général », ce à quoi le chapitre acquiesça²⁷⁶. Ainsi l'évêque, ou son vicaire général en cas d'absence, semble avoir été responsable de dresser les parcours de la procession. Ce processus semble avoir fait l'objet d'une certaine flexibilité dans la mesure où ce fut l'assemblée du chapitre qui détermina le parcours de la procession générale pour l'année 1683. La procession partit de la cathédrale Saint-Benoit pour aller jusqu'à l'église paroissiale de Notre-Dame-de-la-Platé où elle fit une station²⁷⁷. En ressortant, le cortège passa devant l'ancien temple protestant, ce qui est fort symbolique dans la mesure où l'année 1683 correspondait à l'intensification de la

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 343.

²⁷⁵ ADT, G 265, fol. 427.

²⁷⁶ ADT, G 267, fol. 180-181.

²⁷⁷ ADT, G 268, fol. 725. Voir l'annexe #5.

répression royale à l'égard des réformés juste avant la Révocation²⁷⁸. Comme à Montauban, il semble que les parcours de la procession impliquèrent les espaces marqués par le bâti protestant. La procession procéda « le long de la grand rue [...] et ira passer devant les Capucins » pour ensuite traverser « le pond vieux » et aller « à l'esglise de Saint-Jacques où il y aura une autre station »²⁷⁹. Après cette deuxième station, le cortège alla passer devant « le crucifix » installé à un carrefour et alla ensuite aux Jacobins pour une troisième station et « sortant de lad. esglise ira passer devant la maison de bonté et s'en retournera a la Cathedralle »²⁸⁰. La présence de trois stations s'explique sans doute par la volonté des autorités catholiques d'allonger la durée de la cérémonie, le parcours étant nécessairement de moindre envergure qu'à Toulouse qui était plus étendue en superficie²⁸¹.

Ce parcours illustre l'ampleur que la procession générale avait prise depuis 1608 où elle avait été limitée à un quadrilatère très restreint devant la cathédrale. La mise de côté du quartier où se trouvait le Palais et la Chambre de l'Édit, situé plus au sud, s'explique par le fait que la Chambre avait été transférée hors de la ville en 1671. Nul doute que le cortège avait mis ce haut lieu du pouvoir urbain et royal en scène entre 1632 et 1671, d'autant que la cour participait activement au cortège. Comme à Toulouse et à Montauban, la procession faisait désormais un tour circumambulatoire de la ville, en se concentrant sur sa partie centrale puisqu'il évitait de se rendre jusqu'aux portes, comme ce fut généralement le cas à Toulouse²⁸². Par contre, un élément qui détonne avec la pratique toulousaine relève du fait que la procession traversait l'Agout tandis que les Toulousains ne traversaient jamais la Garonne. Cela permit aux catholiques castrais de

²⁷⁸ ADT, G 268, fol. 725.

²⁷⁹ ADT, G 268, fol. 725.

²⁸⁰ ADT, G 268, fol. 275.

²⁸¹ Transposé sur une carte actuelle, le parcours de 1683 s'étendit sur environ deux kilomètres.

²⁸² Terme emprunté à François Bordes, *loc. cit.*, 2004, p. 152.

sillonner le quartier Villegoudou où se trouvait le premier temple protestant de la ville et leur premier cimetière. La station effectuée à l'église Saint-Jacques et le passage au carrefour où une croix avait été érigée en face du temple protestant en question réactualisaient la reconquête catholique de ce faubourg marqué jadis par le caractère protestant de ses espaces urbains²⁸³. Ainsi le militantisme de cette procession s'affirmait toujours à la veille de la Révocation par la fréquentation des espaces urbains marqués par la présence protestante depuis le XVI^e siècle.

La flexibilité et la simplicité du processus organisationnel contrastent fortement avec celui de Toulouse où chacune des grandes institutions urbaines s'impliquait. Il n'est d'ailleurs pas certain que les échevins castrais n'y contribuèrent d'aucune manière pour la Fête-Dieu puisque les seules traces de procession qui ont été retrouvées dans les registres ne concernent que celle de Notre-Dame de la Chandeleur qui revint régulièrement à l'ordre du jour, toujours à la fin janvier, comme en 1669, 1670, 1680, 1681, 1684 et 1685 par exemple²⁸⁴. Autrement, ce sont les cérémonies politiques comme les entrées solennelles, les feux de joie et les diverses formes de réjouissances publiques qui préoccupèrent les échevins castrais. Le caractère minimaliste du processus organisationnel s'avère tout à fait logique puisqu'il ne s'agissait pas des mêmes institutions religieuses en présence ni des mêmes dynamiques urbaines, parfois héritées de plusieurs siècles. Tout semble indiquer que le processus fut beaucoup plus simple et plus léger à Castres même si, comme en témoigne cette nécessité de « régler le parcours », ce dernier fut variable au fil des années comme ce fut le cas à Toulouse. Les deux exemples de parcours témoignent d'ailleurs de l'évolution de son ampleur au fil du temps, puisqu'il en vint à éventuellement impliquer la grande majorité des quartiers intra-muros comme le démontre l'exemple de 1683.

²⁸³ Mathieu Estadiou, *op. cit.*, p. 30-31. Le cimetière et le temple protestant furent remis aux catholiques en 1646.

²⁸⁴ AMC, BB 23, fol. 31, BB 24, fol. 18v, BB 25, fol. 679v et BB 26, fol. 21v-23v, 284-288v et 335v respectivement.

Comme ce fut le cas à Montauban, les cérémonies publiques de l'ampleur de la procession générale de la Fête-Dieu continuaient de tracer une frontière confessionnelle entre les deux communautés²⁸⁵. La question du comportement à adopter par les protestants au passage des processions et les diverses protestations quant aux obligations de tenir les boutiques fermées et d'omettre toute démonstration publique liée à la religion réformée (par les gestes ou par le chant des psaumes) constitua le principal point de tension de cet ordre urbain biconfessionnel qui se catholicisa graduellement au fur et à mesure que le gouvernement royal durcissait ses politiques à l'égard des réformés²⁸⁶. Ce mouvement s'accéléra à partir du règne personnel de Louis XIV en 1661 tandis que les réformés furent exclus des charges publiques, tout en subissant des mesures de plus en plus restreignantes quant à l'exercice du culte, publiquement ou non²⁸⁷. En décembre 1684, un magistrat du Parlement de Toulouse vint faire exécuter l'arrêt qui décrétait la destruction du temple. En janvier, une fois que la besogne fut accomplie et que l'espace urbain castrais fut dépouillé de son bâti lié à la célébration du culte protestant, le chapitre cathédral de Castres organisa une procession générale sur le modèle de la Fête-Dieu qui regroupa tous les corps urbains, c'est-à-dire « tous les ordres religieux, messieurs les magistratz & consulz »²⁸⁸. Le cortège parcourut la ville en effectuant une station sur le site du temple où une croix avait été érigée afin de la bénir solennellement, ordonnant « qu'à l'advenir on adjoustera à l'oraison qu'on dit pour le Roy après ces mots : *hostes superare, hereses extirpare* »²⁸⁹.

²⁸⁵ Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 99-121, où nous avons établi que la tenue de ces cérémonies publiques était l'un des facteurs qui contribuaient à ériger une frontière confessionnelle entre les membres des deux dénominations religieuses.

²⁸⁶ À cet égard, voir l'affaire de 1640 dans Stéphane Capot, *op. cit.*, p. 76 et 176-177, abordée dans Danny Bertrand, *op. cit.*, p. 110-114. Samuel Mours, *op. cit.*, p. 124.

²⁸⁷ Ces contraintes sont particulièrement visibles par rapport aux cérémonies funèbres des réformés qui furent limitées dans le temps avant d'être tout simplement interdites.

²⁸⁸ ADT, G 268, fol. 949v.

²⁸⁹ ADT, G 268, fol. 949. La traduction littérale de la formule signifie : « L'ennemi vaincu, l'hérésie éliminée ».

CONCLUSION

Par son importance, la Fête-Dieu fut la cérémonie religieuse ayant le plus d'envergure qui permit de réaliser et concrétiser le catholicisme flamboyant mis de l'avant par la Réforme tridentine. Dans le contexte toulousain, elle fut centrale à l'accomplissement de la liturgie annuelle, révélant l'importance de la composante catholique de son ordre urbain. Toutefois, la cérémonie laisse entrevoir des fissures dans l'armature de l'ordre urbain voulue comme parfaite par les élites. Les conflits de préséance exposent la multiplicité des enjeux associés à ces démonstrations qui permettaient aux élites urbaines de se mettre en scène et d'affirmer leur pouvoir, leurs rang et prestige. Ils révèlent les tenants du maintien ou de l'évolution de l'ordre urbain sur le terrain, provoquant parfois des tensions, des remises en question et des renégociations entre les corps élitaires ou entre les acteurs appartenant à un même corps. Malgré ces conflits de préséances, l'ordre urbain toulousain ne fut jamais complètement remis en question durant la période. En effet, ces remous ponctuels ne constituent en rien des ruptures significatives qui auraient pu chambouler l'identité urbaine de la ville au même titre que la réforme protestante ou la Révolution française par exemple²⁹⁰. Malgré la persistance des rivalités, tous les corps urbains toulousains demeurèrent profondément attachés à l'affirmation et à la défense d'un catholicisme triomphant grâce à ces démonstrations publiques. La Fête-Dieu et la Délivrance impliquèrent les corps sociaux détenteurs d'autorité qui collaboraient à la régulation et l'ordonnancement de la société urbaine depuis des décennies, voire des siècles. Elles illustrent la formidable capacité de collaboration des élites urbaines qui oeuvrèrent à l'organisation et au

²⁹⁰ Olivier Christin, *loc. cit.*, 2010.

bon déroulement de ces manifestations publiques somptueuses. Leurs efforts mutuels et leur implication assidue contribuèrent à maintenir la représentation d'un ordre urbain cohérent, tout en affirmant leur attachement profond à la religion catholique. La Délivrance, avec son accent sur la dimension militante et anti-protestante, réactualisait annuellement l'expulsion violente des huguenots qui avait permis de « purifier » la société toulousaine, assurant son homogénéité religieuse. Se tenant en dépit des tentatives d'interdiction du gouvernement royal, elle symbolisait aussi l'étendue du pouvoir de ses élites et le caractère de son adhésion à l'autorité du régime monarchique, une autre dimension essentielle de l'ordre toulousain. La mise en valeur des espaces qui furent régulièrement inclus dans les parcours variables de la procession générale participa à mettre en relation et à glorifier les lieux d'affirmation de l'autorité des corps élitaires de la ville, garants du maintien de cet ordre urbain unique.

Dans le Midi, la Fête-Dieu fut le fer de lance de la reconquête catholique des villes à dominance protestante. Le cas de Montauban illustre les enjeux liés à la difficile réintégration des populations catholiques et la reprise de la liturgie romaine à l'intérieur d'une ville régie par un ordre urbain protestant. L'absence d'une institution mi-partie régulatrice comme la Chambre de l'Édit fit en sorte que la coexistence entre catholiques et réformés fut plus problématique et délicate que dans une ville régie par un ordre biconfessionnel comme Castres. Or, le cas de Castres expose lui aussi ces enjeux, même s'ils furent amoindris grâce à l'exercice précoce de la coexistence religieuse fondée justement sur la présence de la cour mi-partie. La Fête-Dieu y fut effectivement restaurée hâtivement, avant même l'adoption de l'édit de Nantes, mais elle fut limitée en envergure au départ, que ce soit en termes de participants ou en termes des espaces parcourus. Dans les deux cas, l'activité concertée du gouvernement royal, des autorités provinciales et locales, autant politiques qu'ecclésiastiques, permit l'accroissement rapide de

l'ampleur de la cérémonie. Anciennes places de sûreté protestantes, Montauban et Castres durent se plier aux volontés du régime qui déploya maintes stratégies pour instaurer un ordre national homogène, transformant progressivement une adhésion, qui avait été celle des réformés après 1629, en soumission pleine et entière, autant en terme politique que spirituel. Toutefois, ce processus de reconquête catholique ne fut pas monolithique, comme en témoignent les tensions ponctuelles liées aux préséances qui survinrent entre les corps catholiques, que ce soit à Montauban ou à Castres. Il se profile derrière les composantes religieuses de l'ordre urbain des variantes dans la configuration des corps propres à chaque ville, ce qui les distingue l'une de l'autre. Ces dynamiques conflictuelles firent elles aussi partie intégrante de chaque ordre qui se caractérisait justement par un agencement original de ses propres corps constitutifs. Il n'en demeure pas moins que le processus de reconquête catholique s'intensifia et fut exprimé publiquement chaque année par la procession générale de Fête-Dieu, et ce, jusqu'aux années 1680 qui furent marquées par la Révocation et l'homogénéisation religieuse obligée du royaume.

CHAPITRE 3

LES CÉRÉMONIES PROPITIATOIRES ET EXPIATOIRES : LES ÉLÉVATIONS DE RELIQUES ET LES JEÛNES PUBLICS

« Le premier vice, et comme la racine du mal, a été qu'au lieu de chercher Jésus-Christ en sa parole, en ses sacrements et en ses grâces spirituelles, le monde, selon sa coutume, s'est amusé à ses robes, chemises et drapeaux; et en ce faisant a laissé le principal, pour suivre l'accessoire. Semblablement a-t-il fait des apôtres, martyrs et autres saints. Car au lieu de méditer leur vie pour suivre leur exemple, il a mis toute son étude à contempler et tenir comme en trésor leurs os, chemises, ceintures, bonnets et semblables fatras »¹.

Dans son *Traité sur les reliques*, Jean Calvin dénonçait la vénération que les catholiques vouaient aux restes et aux objets ayant appartenus à la pléthore de saints personnages qui marquèrent le christianisme depuis ses origines². Sans s'en prendre directement au principe de la relique en soi, le théologien vilipendait surtout le commerce qu'en faisaient les clercs et leur multiplication qui firent en sorte qu'un seul personnage pouvait posséder trois corps entiers contenus en trois sanctuaires différents. Le point de mire fut donc l'authentification et la circulation des fausses reliques³. Publié en 1543, tandis que se préparait l'ouverture du Concile de Trente, ce court pamphlet établissait les principes qui provoquèrent une lutte que les protestants français menèrent avec acharnement à partir de la seconde moitié du XVI^e alors que survinrent les premières colères iconoclastes⁴. Le culte des reliques, corollaire du culte des saints, constitua l'une des pierres d'achoppement qui incarnait le fossé qui sépara catholiques et protestants, autant lors des guerres civiles de la deuxième moitié du XVI^e siècle qu'au cours de la

¹ Jean Calvin, *Traité sur les reliques*, édité et annoté par Albert Autin, 1921 [1543], p. 86.

² Albert Autin, *op. cit.*, p. 23. L'expression *Traité sur les reliques* désigne la publication qui s'intitule *Advertissement très utile du grand profit qui reviendroit à la chrestienté s'il se faisoit un inventoire de tous les corps saincts et reliques, qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Hespaigne et aultres royaumes et pays*.

³ Alain Corbin et al., *Histoire du Corps. Tome 1 : De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005, p. 88.

⁴ *Ibid.*, p. 88, Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes : une histoire des guerres de religion*, Ceyzérieu, Champ Ballon, 2015, p. 194-195 et Natalie Zemon Davis, « The Rites of Violence : Religious Riot in Sixteenth-Century France », dans *Past & Present*, vol. 59, no 1, 1973, p. 51-91.

période de coexistence instaurée par l'édit de Nantes⁵. Idolâtrie et superstition pour les uns, composante intrinsèque de la piété et de la liturgie pour les autres, le culte des saints fut l'un des enjeux majeurs du XVII^e siècle⁶. Dans le contexte de coexistence religieuse qui devait s'établir, quel fut le sens des manifestations publiques liées au culte des saints pour l'ordre urbain des villes à l'étude et quelle fut leur réaction par rapport à l'exercice de ce culte durant le régime de l'édit de Nantes? Enfin, quel fut le sens de la cérémonie du jeûne public, une cérémonie que les protestants avaient substituée aux manifestations du culte des saints?

Le culte des saints était au cœur de cérémonies publiques catholiques autant calendaires qu'exceptionnelles. Parmi ces dernières, il y eut une vaste gamme de manifestations qui variaient en ampleur et en importance, la plus grandiose étant l'élévation des reliques⁷. Ces cérémonies exceptionnelles apportèrent une contribution substantielle à la catholicisation de l'ordre urbain toulousain en accomplissant la réforme telle qu'élaborée par la hiérarchie catholique à Trente. Cet effort de réforme fut doublé d'une dimension de contre-réforme qui veillait à lutter contre la diffusion des préceptes calvinistes, dont ceux émis par Calvin dans son *Traité* de 1543. L'objectif était de démontrer, de la manière la plus flamboyante possible grâce à une véritable « liturgie de spectacle », la validité de ce culte rejeté et ridiculisé par les réformés⁸. Si les élévations de

⁵ Olivier Christin, « Introduction », dans Véronique Castagnet, Olivier Christin et Naïma Ghermani (dir.), *Les affrontements religieux en Europe du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 14.

⁶ Albert Autin, *op. cit.*, p. 29, qui indique d'ailleurs que l'invocation des saints fit l'objet de beaucoup plus de controverses que le principe du libre arbitre ou de la justification par la foi, deux dogmes essentiels pour le calvinisme. Voir aussi Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 180 qui affirme que le culte des saints était empreint de « magisme » aux yeux des réformés.

⁷ Une autre de ces cérémonies exceptionnelles fut par exemple la célébration de la béatification ou de la canonisation d'un nouveau saint. Voir par exemple Éric Suire, « L'écho des cérémonies de canonisation à Bordeaux sous l'Ancien Régime », dans Marc Agostino, François Cadilhon et Philippe Loupès (dir.), *Fastes et cérémonies : L'expression de la vie religieuse, XVI^e-XX^e siècle*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2003, p. 17-33.

⁸ Philippe George, « Les reliques des saints : Publications récentes et perspectives nouvelles », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 80, no 2, 2002, p. 580.

reliques survinrent en plusieurs endroits du royaume au XVII^e siècle, elles furent somme toute assez rares et elles ne se comptent qu'au nombre de quatre pour Toulouse entre 1598 et 1685⁹. La ville connut ainsi les élévations des reliques de saint Barnabé en 1607, de saint Thomas d'Aquin en 1628, de saint Edmond et cinq autres martyrs en 1644, puis de saint Raymond en 1656¹⁰.

Ces solennités doivent d'abord être remises dans leur contexte. Toulouse avait connu ses dernières élévations de reliques en janvier 1511 (Simon et Jude) et en mars 1517 (Philippe et Jacques le mineur)¹¹. La période de vide qui suivit s'explique par les débuts de la réforme protestante qui, dès Luther, remit en cause l'invocation des saints et le culte des reliques¹². L'offensive des réformés allemands, puis français, entraîna une remise en question chez les catholiques eux-mêmes. Les abus liés à l'association des indulgences au culte des saints et le commerce de plus en plus florissant des reliques avaient aussi choqué¹³. Bien qu'elle n'ait pas atteint l'ampleur d'autres contentieux théologiques, la question du culte des saints fut suffisamment importante pour que le Concile de Trente y dédie une session¹⁴. Le décret émis par les pères conciliaires signalait un retour à l'ancienne doctrine qui avait été élaborée par les « Pères de l'Église » durant l'Antiquité tardive¹⁵. Il confirmait la validité du culte des saints et enseignait aux fidèles que « les saints regnans avecques Jesus Christ, offrent leurs oraisons à

⁹ Alain Corbin et al., *op. cit.*, p. 82.

¹⁰ Jean Chélini, *Notre temps quotidien : Le Calendrier chrétien*, Paris, Picard, 1999, p. 26-27. Les manifestations du culte des saints variaient grandement selon les régions puisque chaque localité honorait les saints qui avaient le plus de significations pour elle. Ce culte contribuait donc à renforcer le sentiment communautaire d'une ville.

¹¹ Auguste d'Aldeguier, « Les cryptes de Saint-Saturnin », dans *Mémoires de la société impériale archéologique du Midi de la France*, vol. 7, 1853-1860, p. 67-68.

¹² Stéphane Boiron, *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente (1500-1640)*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 39-41.

¹³ Alain Corbin et al. *op. cit.*, p. 87-88. et Jean Chélini, *op. cit.*, p. 26-27, qui utilise le sous-titre « les saints envahissent le calendrier » pour désigner le gonflement du culte au Moyen Âge.

¹⁴ Alain Corbin et al. *op. cit.*, p. 87. L'auteur souligne avec justesse que ce décret fut l'un des derniers, ce qui, jumelé à sa brièveté, laisse entrevoir qu'il fut rapidement traité comme une question secondaire à la fin d'un Concile qui avait duré plus de dix-huit ans au total!

¹⁵ *Ibid.*

Dieu pour les hommes, & que c'est une chose bonne & utile de les invoquer humblement & les supplier [...] pour impetrer de Dieu qu'il nous face des biens, par son fils Jesus Christ nostre Seigneur »¹⁶. Le décret s'attaqua ensuite aux protestations des réformés :

« Et que ceux qui nient qu'il falle pas invoquer les Saints, [...] ou que les invoquer à fin qu'ils prient pour nous & un chacun, est une idolatrie, ou repugne à la parole de Dieu, ou est contre l'honneur de Jesus Christ, qui est un seul mediateur de Dieu, & des hommes, & que c'est une folie de supplier ou de voix ou de pensée, eux qui regnent aux cieux, ont une opinion aliené de pieté & de la vraie religion »¹⁷.

Quant au culte des reliques en particulier, le concile confirmait sa légitimité¹⁸. Les saints étaient confirmés comme intercesseurs qui recevaient les prières des fidèles à travers l'adoration et la vénération des reliques qui avaient été le « temple » du Saint-Esprit, ce qui leur procurait leur sacralité. Dotées d'une *virtus* divine, les reliques étaient aussi dotées de vertus pédagogiques essentielles pour la diffusion de la « vraie foi »¹⁹. Une fois la pertinence du culte réaffirmée, le concile décréta que toute « superstition soit ostée à l'invocation des saints, la vénération des reliques & l'usage des saintes images », ce qui ne pouvait se faire qu'en cessant « tout gain deshonneste » en plus d'éviter que les statues, images ou reliquaires ne soit « accoustrées avec une beauté pétulante & attirante »²⁰. Surtout, il ne fallait pas abuser de la « celebration des saints & de la visitation des saintes reliques, à banquets & yvrongneries, comme si on faisoit la feste en l'honneur des saints par excez, superfluité, lasciveté & luxure »²¹. Le décret prônait donc un retour à une sobriété qui fit défaut au début du XVI^e siècle. Par cette mesure, Trente donnait en quelque sorte raison aux critiques des réformés, au moins sur la forme. Toutefois, cette sobriété

¹⁶ *Le Saint, sacré, universel et général concile de Trente [...]*, traduit par Hervet GENTIEN. Paris, Chesneau, 1564, fol. 192-193.

¹⁷ *Ibid.*, p. 193.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 194.

²⁰ *Ibid.*, p. 195.

²¹ *Ibid.*

relative ne mina en rien le résultat général de la Réforme catholique, à laquelle contribua directement le culte des reliques, soit la mise en place d'un catholicisme « extériorisé, porteur de certitudes, voire de provocations à l'égard de la Réforme protestante, [qui] s'étend à toute la chrétienté catholique »²². Enfin, le concile donnait pleine et entière autorité à l'évêque dans la mesure où il devait s'assurer de la bonne conduite de son troupeau à l'égard des saints ossements et il devenait le seul à avoir la prérogative de procéder à la reconnaissance de nouvelles reliques²³. Étant garant de la sacralité des objets, l'évêque devait assurer leur authenticité, ce qui répondait aux dénonciations de Calvin par rapport aux faux et à la multiplication des reliques.

1. LES ÉLÉVATIONS DE RELIQUES AU COEUR DE L'ORDRE URBAIN TOULOUSAIN

L'archevêque de Toulouse François de Joyeuse mit tout en place pour que les décrets de Trente et des conciles provinciaux subséquents soient appliqués dans son archidiocèse²⁴. Il convoqua un concile en 1590, auquel participa d'ailleurs un grand vicaire de Montauban, le siège étant vacant. Les décrets mirent l'accent sur la nécessité d'opérer une « mise à distance » par l'enchâssement qui permettait d'éviter de présenter les reliques *nudea*, insistant qu'elles ne

²² Philippe Loupès, « Introduction » dans Marc Agostino, François Cadilhon et Philippe Loupès (dir.), *op. cit.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 195.

²⁴ Roisselet de Sauclières et André d'Avallon (dir.), *Histoire chronologique et dogmatique des conciles de la chrétienté [...]*, tome 6, Paris, Louis Vivès, 1855, p. 500-501.

devaient être touchées par les laïques en aucun cas, en plus de confirmer l'autorité de l'évêque qui personnifiait donc la plus haute autorité en la matière²⁵.

À Toulouse, le culte des reliques fut l'un des instruments privilégiés de la réforme catholique qui s'étendit sur tout le territoire que la ville dominait. Ce n'est pas un hasard si la capitale connut quatre élévations dans une période de 50 ans après un siècle d'omission. Ces quatre cérémonies s'inscrivirent en plein cœur de ce processus de catholicisation de l'ordre urbain qui connut un coup d'accélérateur en 1562 et qui atteignit finalement son apogée en 1685²⁶. Selon Cassan et Martinazzo, la vaste majorité des cérémonies religieuses publiques toulousaines s'inscrivaient dans cette optique de lutte au protestantisme²⁷. Ainsi ces quatre élévations constituèrent un outil de combat contre le protestantisme qui s'était profondément ancré dans les villes avoisinantes, comme à Montauban et à Castres.

Les élévations de reliques entraînaient la mise en place d'un appareil cérémoniel riche et diversifié qui se déclinait selon les composantes suivantes. D'abord, il y avait une première impulsion, provoqué par un motif précis qui justifiait l'élévation, la découverte fortuite des restes

²⁵ L'expression « mise à distance » est de Jacques Gélis, qui confirme que le concile de 1590 indiqua que les reliques devaient être « exposée à la vue » dans un lieu « bien fermé » et que « les laïques ne les toucheront point, de quelque condition qu'ils soient ». Cette mise à distance fit en sorte que ce contact physique entre homme et relique, le seul moyen d'en retirer le maximum de grâce, allait devenir l'apanage de quelques rares privilégiés. Ce fut par exemple le cas des rois de France. Ce processus fut tributaire de la Réforme catholique qui s'efforça de distinguer le profane du sacré, notamment en ce qui a trait aux lieux de culte, ce qui permit aux autorités de mieux contrôler les modalités de la liturgie, permettant d'augmenter la solennité des pratiques. Fort de ces principes, l'Église allait, à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, promouvoir le culte des reliques au point où Gélis en parle comme une « politique de l'institution des corps saints » qui se diffusa dès les années 1570 dans la catholicité à partir de l'épicentre romain. Voir Roisselet de Sauclières et André d'Avallon, *op. cit.*, p. 375-378 et 428, Jacques Gélis, « III - Reliques et corps miraculés », dans Alain Corbin et al., *op. cit.*, p. 83-85 et 93, Stéphane Boiron, *op. cit.*, p. 91-93, Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers : Profane et sacré dans l'Europe moderne XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2002, p. 59-60 et Marc Bloch, *Les rois thaumaturges [...]*, Paris, Istra, 1924, livre second, chapitre 4, qui explique que ce recours aux reliques des rois fut particulièrement problématique puisqu'il nuisait à la croyance que le pouvoir des rois provenait de la sacralité obtenue lors du Sacre.

²⁶ Estelle Martinazzo, *Toulouse au Grand Siècle : Le rayonnement de la Réforme catholique (1590-1710)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 267, 317 et 349. Voir aussi Chapitre 1.

²⁷ *Ibid.*, et Michel Cassan, *La Fête à Toulouse à l'époque moderne de la fin du XVI^e siècle à la Révolution*, Toulouse, Toulouse II - Le Mirail (Thèse de doctorat), 1980, p. 38 et 214-215.

d'un saint n'étant pas une motivation suffisante. Après ce premier élan s'enclenchait un processus organisationnel du fait que la cérémonie ne pouvait ni s'improviser ni se mettre en place à court terme. La longueur du processus s'explique avant tout par une étape cruciale, soit la vérification et l'authentification des restes. Une fois qu'elle était effectuée et que la logistique matérielle avait été mise en place, le cœur de la cérémonie s'enclenchait avec une ou plusieurs translations des ossements. Ceux-ci étaient ensuite élevés solennellement dans le cadre d'un office liturgique à l'intérieur d'un lieu de culte choisi pour l'événement, en présence de notables et de représentants de l'ensemble des corps urbains. L'élévation était ensuite suivie d'une procession générale à l'intérieur de laquelle les reliques nouvellement élevées s'inséraient. L'appareil cérémoniel se concluait par une ou plusieurs translations des reliques vers une chapelle ou tout autre lieu préparé à cet effet. En mobilisant les quatre cérémonies, il est possible d'analyser ce que ces étapes révèlent sur les transformations de l'ordre urbain toulousain dans ce double contexte de réforme catholique et de lutte au protestantisme.

1.1 LA PREMIÈRE IMPULSION : LE VŒU

Les premières impulsions qui aboutirent à l'organisation des quatre cérémonies exceptionnelles furent distinctes. D'un point de vue général, trois d'entre elles suivirent la formule de départ traditionnellement associée au culte des saints et aux demandes d'intercession, c'est-à-dire un vœu. Dans la séquence usuelle, un particulier qui prononçait une demande d'intercession auprès d'un saint devait s'engager, par un vœu solennel, à remercier Dieu dans

l'éventualité où ses souhaits étaient comblés²⁸. Si l'intercession avait fonctionné, le demandeur devait respecter sa promesse, sous peine d'une punition divine²⁹. Les élévations de Barnabé, Edmond et Raymond s'inscrivirent dans cette démarche rogatoire et propitiatoire, entamée chaque fois par un représentant des élites urbaines³⁰.

En ce qui concerne Barnabé, la première impulsion s'effectua par un vœu lié à Jean Daffis, évêque de Lombez de 1597 à 1614³¹. La famille Daffis fut particulièrement impliquée dans les institutions de pouvoir toulousaines puisqu'elle incluait plusieurs personnages de marque, autant laïcs qu'ecclésiastiques, et ce n'est donc pas un hasard si Jean Daffis le jeune contribua au processus de catholicisation de l'ordre urbain de la capitale en étant au cœur de la première élévation du XVII^e siècle³².

L'enquête préparatoire à l'élévation, obligation établie par les décrets tridentins, qui relevait du personnel de l'église métropolitaine Saint-Étienne, révèle la nature du motif qui mena

²⁸ Alain Corbin et al., *op. cit.*, p. 97. Voir aussi Géraud De Lavedan, « Présentation générale du manuscrit de la Daurade : Les vœux de la Ville à la Vierge de la Daurade », dans Nicole Andrieu et al. *Le livre des miracles de la Vierge Noire de la Daurade de Toulouse : Vœux et processions dans la ville entre 1637 et 1790, faire face aux dérangements climatiques*, Toulouse, Association des Amis des Archives de la Haute-Garonne, 2011, p. 70-73, qui révèle que les capitouls avaient l'habitude de prononcer ce type de vœu lorsqu'ils sollicitaient l'intercession de la Vierge noire de la Daurade pour contrer les effets néfastes des pluies ou des sécheresses, un autre indice probant d'unité communautaire. Voir aussi Jean Laffont, « Menace et prévention des incendies à Toulouse sous l'Ancien régime », dans *Toulouse et le Midi toulousain entre Terre et Ciel du Moyen Âge à nos jours*, Toulouse, Les Amis des Archives de la Haute-Garonne, 1996, p. 115-151.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ François Bordes, « Une perception de l'Espace urbain : Cortèges officiels et processions générales à Toulouse du XIV^e au XVI^e siècle », dans *Mémoire de la société archéologique du Midi de la France*, tome LXIV, 2004, p. 142, explique que les cérémonies rogatoires et propitiatoires servaient à solliciter le secours divin face à un ou plusieurs malheurs et elles étaient généralement suivies de cérémonies expiatoires en action de grâce par lesquelles les fidèles remerciaient Dieu et ses intermédiaires de leur aide.

³¹ Le diocèse de Lombez était suffragant de l'archidiocèse de Toulouse.

³² Jean Raynal, historien toulousain du XVIII^e siècle, relate l'histoire de Jacques Daffis, frère de Jean, réputé pour avoir été l'un des plus ardents partisans de la Ligue. Suite à l'assassinat des Guise en 1589, il avait d'ailleurs organisé des prières publiques dans toutes les églises toulousaines pour assurer la conservation de la religion catholique. Or, son ardeur s'amenuisa devant la réaction du gouvernement royal puisqu'il était un « zélé royaliste ». Il fut finalement assassiné par les ligueurs radicaux. Jean Daffis père fut premier président du Parlement de Toulouse jusqu'à sa mort en 1581 et il fut un proche collaborateur de l'archevêque François de Joyeuse. Voir Jean Raynald, *Histoire de la ville de Toulouse [...]*, Toulouse, J.F Forest, 1759, p. 297-299 et Pierre Louis Lainé, *Archives généalogiques et historiques de la noblesse de France [...]*, Paris, Chez l'auteur, 1828-1850, vol. 6, p. 14.

à l'élévation des reliques de Barnabé. Interrogé en mai 1607, Daffis révèle qu'après le décès de son frère Pierre en mai 1587, « grand vicaire, prevost en lad. esglize metropolitaine », le chapitre signifia à Jean qu'il désirait qu'il fut son remplaçant³³. Cependant, Daffis apprit que le roi avait déjà expédié un brevet au profit d'une autre personne pour la charge. Or, « dezirant les parens dudict sieur evesque que ladicte prevosté luy demeurast, l'auroict persuadé d'envoyer deveres sa magesté pour pouvoir obtenir provision d'icelle prevosté »³⁴. Ce fut durant cette période d'attente qu'il « y eust en la presente ville de Tholose vingt hommes d'esglize qui fist un veu à Dieu que lad. prevosté demeuroict paisible audict sieur D'Affis »³⁵. En échange de la demande d'intercession, Daffis devait fournir la châsse en argent « pour mectre le benoict corps saint Barnabé », le coffre en métaux précieux étant la principale composante matérielle de cette cérémonie exceptionnelle, après les reliques elles-mêmes³⁶. L'intercession fut couronnée de succès : le roi révoqua son premier brevet et accepta de nommer Daffis en la charge de prévôt et vicaire de Saint-Étienne. Le monarque permit ainsi à l'élite religieuse toulousaine d'imposer son choix pour son propre renouvellement, assurant sa cohésion fondée sur une endogamie qui permettait la mainmise des locaux sur les charges d'autorité. Immédiatement après avoir reçu les missives royales, « dezirant acomplir led. veu et faire la veriffication des saintes relliques de saint Barnabé », Daffis contacta les chanoines du chapitre Saint-Sernin afin de lancer les préparatifs de l'élévation³⁷. Aux dires de Daffis lui-même, l'appareil cérémoniel se mit dès lors en place : l'ouverture du tombeau et un premier examen des reliques furent effectués, il

³³ ADHG, 1 mi 496, fol. 29.

³⁴ ADHG, 1 mi 496, fol. 29.

³⁵ ADHG, 1 mi 496, fol. 29. Par hasard, le corps de l'apôtre Barnabé avait été fortuitement découvert le 26 août 1587 dans un tombeau en pierre situé dans un mur des cryptes de l'église abbatiale Saint-Sernin. Voir Adrien Salvan, *Histoire générale de l'Église de Toulouse depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Toulouse, Delboy, 1856, p. 238-239.

³⁶ ADHG, 1 mi 496, fol. 29.

³⁷ ADHG, 1 mi 496, fol. 29v.

commanda la châsse auprès de deux orfèvres et il poussa ensuite le chapitre de Saint-Sernin à faire les démarches pour obtenir une bulle papale accompagnée d'indulgences pour l'occasion³⁸. Cependant, il y eut un fossé de près de 20 ans qui s'écoula entre la première impulsion et l'élévation de 1607, causé par un délai dans la fabrication de la châsse et par un manque de ressources « pour le peu de moyens & revenu » de la confrérie des Corps-Saints dont relevait la gestion et la possession des restes³⁹. Daffis s'acharna et se fit plus pressant, car il en allait du respect du vœu prononcé en 1587. Sa lettre de janvier 1607 poussa le chapitre de Saint-Étienne à intervenir pour accélérer les choses puisque « c'est un acte qui regarde l'honneur de Dieu, la gloire des saintz, et le bien du peuple »⁴⁰. Les provisions du pape arrivèrent en avril, le processus d'authentification des restes fut accompli au début du mois de mai et l'élévation, à laquelle participa l'ensemble des corps urbains, s'effectua en grande pompe le 27 mai. Tous entérinèrent cette intercession divine qui avait permis à Daffis d'obtenir la charge. Ce fut en imposant leurs choix, attribués à la volonté de Dieu sollicité par un intercesseur, que les élites purent maintenir leur ascendant sur l'ordre urbain dont elles étaient les garantes.

Contrairement à l'élévation des reliques de Thomas d'Aquin (1628) qui découla de l'initiative particulière de l'ordre des Dominicains, les élévations de saint Edmond (1644) et de saint Raymond (1656) furent elles aussi l'aboutissement de vœux prononcés devant Dieu par les élites toulousaines. Les capitouls les effectuèrent au nom de l'ensemble de la population urbaine. Par ces vœux, les édiles engagèrent toute la communauté dans ces demandes d'intercession dont

³⁸ ADHG, 1 mi 496, fol. 29v-30 et Stéphane Boiron, p. 106.

³⁹ ADHG, 1 mi 496, fol. 30v et ADHG, 1 mi 520, Procédure verbal de l'eslevation de Saint Bernabé, apostre, faite an 1607, fol. 1. Sur les origines de cette confrérie, ses attributions et son fonctionnement, voir Frédérique Fantuzzo et Catherine Saint-Martin, « La confrérie des Corps-Saints de Saint-Sernin de Toulouse au XV^e siècle », dans *Annales du Midi*, vol. 111, no 226, 1999, p. 155-167.

⁴⁰ ADHG, 1 mi 520, fol. 2-2v.

le but était de solliciter l'action divine afin de sauvegarder la ville et ils s'érigèrent du même coup comme les garants du maintien de son existence et de son ordre.

À la fin des années 1620, le royaume fut aux prises avec une vague de peste qui toucha plusieurs villes du Midi, dont Toulouse, Montauban et Castres⁴¹. À cette époque, la maladie contagieuse était perçue par les catholiques comme un châtiment de Dieu, « indigné par nos pechés »⁴². La peste persista pendant plus de quatre ans, ce qui eut pour effet « d'obliger le peuple de Tholose à implorer l'assistance de quelque moyzes qui s'interposast entre la colere de Dieu et les crimes de ceste ville dezarmant la fureur du ciel par le zelle de sa penser, par la ferveur de son oraison »⁴³. Comme les capitouls l'indiquent dans leur procès verbal de l'élévation, ils n'eurent d'autres choix que de recourir à l'intercession des saints au nom de la communauté⁴⁴. Ce fut grâce à la « longue piété dont elle fait profession et l'assemblage de tant de saintes et prestigieuses reliques de grands saintz qui sont autant de depot de l'amitié du ciel, luy estant d'un gaiges asseuré de l'assistance d'en hault » qu'ils purent solliciter l'assistance de saint Edmond, ancien roi d'Angleterre, dont les ossements reposaient « soubz la poussiere et dans

⁴¹ Selon 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. 89, Montpellier, Montauban et Castres auraient perdu environ le tiers de leur population.

⁴² AMT, BB 279, année 1644, p. 374. Le procès-verbal de l'élévation des reliques de saint Edmond dressé par Jean Dutilh, vicaire général de l'abbé de Saint-Sernin, débute d'ailleurs par une réflexion particulièrement révélatrice à cet égard : « Les chastimentz dont il plaict à Dieu de punir les hommes en ceste vie, ne sont pas tant un effaict de sa justice que un mouvement de sa misericorde, les coups quy viennent de sa main sont plustost des semonces et des advisemens aux pecheurs [...] La ville de Tholoze a esprouvé dans les années mil six cens vingt huit, vingt neuf, trente et trente un, la conduite mizericordieuze de dieu en son endroit, lors que la voix de ses pechés estans montée au trosne de sa justice pour en faire descendre sa collere [...]. Il voulut choisir pour l'exécution de sa volonté la peste quy estant un des fleaux le plus puissant et rigoureux de sa ferveur, executa en peu de temps l'espouventable droit de sa rigueur avec une telle desolation que ceste grande et populeuze ville, print la place d'un desert et d'une solitude effroyable ». ADHG, 2 mi 1258, « Verbal en forme de l'elevation des corps de St Edmond, roy d'Angleterre... », p. 1.

⁴³ ADHG, 2 mi 1258, p. 1.

⁴⁴ AMT, BB 279, année 1644, p. 374.

l'obscurité » de Saint-Sernin⁴⁵. Le vœu fut prononcé en Conseil général le 12 août 1631⁴⁶. La ville décida de mettre toutes les chances de son côté en décrétant « que lorsqu'il aura pleu à Dieu d'apaiser son ire, et la quarantaine parachevée dans la ville, qu'il sera faicte une procession generale »⁴⁷. Enfin, le conseil indiqua « que la confrairie des cinq plays de Jesuscrit fondé en l'esglize des Augustins de lad. ville sera restablie »⁴⁸. Il y a ici quelques-uns des ingrédients essentiels de la réforme catholique tridentine : multiplication des congrégations et des confréries en plus d'une augmentation du nombre et de l'ampleur des manifestations publiques qui permirent de renouveler et d'intensifier le culte des saints. Pour les Toulousains, dans leur conception des événements, l'intervention de saint Edmond auprès de Dieu porta fruit. Dans les faits, la peste quitta progressivement la ville, comme en témoigne un rapport des médecins et des chirurgiens daté du mois de décembre⁴⁹. Or, comme ce fut le cas pour les reliques de saint Barnabé, l'élévation des reliques de saint Edmond ne se fit pas dans les délais prévus puisque la cérémonie s'accomplit treize ans plus tard⁵⁰. Encore une fois, la cause fut de nature financière⁵¹. En 1640, la confrérie des Corps-Saints intervînt auprès du chapitre de Saint-Sernin afin qu'il procède le plus rapidement possible, d'autant qu'il « se treuve que lad. chasse est faicte et que la

⁴⁵ ADHG, 2 mi 1258, p. 2. Les restes du saint reposaient dans les voûtes de Saint Sernin depuis le début du XIII^e siècle lorsqu'ils furent légués au chapitre par Louis VIII, père de Saint Louis. Selon la tradition véhiculée à l'époque, Edmond fut un martyr connu pour ses miracles, dont de nombreuses guérisons, ce qui explique le choix des échevins.

⁴⁶ AMT, BB 30, fol. 184v.

⁴⁷ AMT, BB 30, fol. 185.

⁴⁸ AMT, BB 30, fol. 185.

⁴⁹ AMT, BB 30, fol. 242-243.

⁵⁰ Contrairement à ce que laissent entendre les procès-verbaux, il n'y eut pas un fossé de treize ans d'inactivités entre le vœu et la mise en branle du processus organisationnel concret. Voir ADHG, 2 mi 1258, p. 2-3 qui indique qu'il fallait « reparer la dezolation extreme que le fleau de dieu avoict causée » ou la responsabilité « d'autres rencontres invisibles » et AMT, BB 279, année 1644, p. 375 qui évoque un « oubli » de la communauté.

⁵¹ En juillet 1637, un membre de la confrérie des Corps saints vint informer les capitouls qu'il manquait 400 livres pour « rendre à perfection la cayse quy a esté commancée pour remettre et eslever le corps de Saint Aymond roy d'Angleterre ». Parce que la ville était en difficulté financière, elle avait décidé d'organiser une quête. AMT, BB 31, fol. 116.

ville veult satisfaire à tous les aultres fraix qu'il fauldra exposer en ceste eslevation »⁵². La confrérie se fit pressante, car la maladie contagieuse avait fait de nouvelles victimes, ce qui fut perçu comme un avertissement selon lequel le vœu de la ville devait être respecté à tout prix. Les clercs de Saint-Sernin étaient au parfait diapason avec les édiles. Les religieux ne voulurent prendre aucun risque puisqu'ils prirent l'initiative de « faire au plustot lad. eslevation, ensemble de saintz Claude, Nicostrat, Simphorien et Castauries, martirs, quy gisent dans deux sepulchres de pierre au pres de celluy dud. saint Eademonde »⁵³. À partir de 1640, il était désormais question de faire non plus l'élévation des reliques d'un seul saint, mais bien de cinq simultanément! Le culte des saints et des reliques fut ainsi exploité à son maximum par les élites toulousaines. Un différend entre Saint-Sernin et Saint-Étienne par rapport à la procédure entraîna d'autres délais, retardant la cérémonie d'élévation qui se déroula le 12 novembre 1644⁵⁴.

En ce qui a trait à l'élévation des reliques de saint Raymond en 1656, la première impulsion suivit exactement le même schéma. L'élément déclencheur fut une autre vague de peste qui survint au cours des années 1652 et 1653. Encore une fois, les édiles décidèrent de faire appel au ciel pour sauvegarder la communauté : « Lorsque la maladie contagieuse agissoit avec tant de violence sur le peuple de cette ville, que tous les remedes humains ayant esté espuisés pour arrester ce mal, on eust recours à Dieu par l'invocation du grand ST Raimond, le corps duquel avoit demeuré comme dans les tenebres et dans la poussiere pendant six siecles entiers [...] »⁵⁵. Le procès-verbal de l'élévation consigné par Dutilh évoque l'élévation de saint Edmond de 1644 en indiquant que cette démarche fut précédemment utilisée avec succès⁵⁶. Selon

⁵² ADHG, 1 mi 520, « Requette présentée au chapitre de St Sernin par le scindic des regents des corps Sts.. », fol. 1.

⁵³ ADHG, 1 mi 520, fol. 1.

⁵⁴ ADHG, 4 G 14, fol. 295v-296 et 320.

⁵⁵ AMT, BB 280, année 1656, p. 341-342.

⁵⁶ ADHG, 1 mi 496, fol. 80. La cérémonie d'élévation des reliques de saint Edmond qui s'est déroulée en 1644 et qui a d'ailleurs constitué un précédent crucial à plusieurs égards.

lui, l'intercession avait fonctionné jusqu'en l'année 1652, tandis « que l'air du pays ayant esté corrompu par l'influence maligne d'une eclypse du soleil, ceste miserable ville fust affligée a mesme temps de la maladie contagieuse et de certaines fiebvres pestilentes qui auroint fait un si grand ravage [...] qu'il sembloit que sa ruine et la mort de tous les habitants eut esté ennoncée par un decret de la justice divine »⁵⁷. Puisque la validité du culte avait été réitérée par les conciles et que le processus avait déjà permis à la ville d'écarter les fléaux pendant deux décennies, il était logique pour les autorités urbaines de se tourner à nouveau vers ce recours. Le voeu fut reporté, car la maladie ne cessa d'empirer au fil des semaines, au point que, le 21 novembre 1652, une délibération des capitouls indiqua qu'il y eut, en deux mois, plus de 800 personnes envoyées en quarantaine, dont 200 à l'hôpital de la Grave, où il en mourrait quatre à cinq par jours⁵⁸. La ville fut dans un état tel que le parlement, ayant lui-même perdu son premier président fauché par la peste⁵⁹, adopta un arrêt exceptionnel pour reconduire les capitouls de l'année, annulant l'élection annuelle traditionnelle⁶⁰. Ce fut en décembre 1652 que les circonstances furent favorables. Lors d'un Conseil de Santé, qui avait été mis sur pieds pour gérer la ville aux prises avec la maladie, le sieur Queirats, l'un des huit capitouls en poste, affirma

« qu'il y a quelque temps qu'il auroit esté delibéré parmy eux de proposer a la compagnie de fere un vœu pour qu'il pleust a sa divine majesté rettirer le fleau dont cette ville est affligée puis six moys, ce quy avoit esté differé a cause du peu de nombre de messieurs les bourgeois qui estoient en cette ville. Maintenant que la ville ce treuve plus peuplé

⁵⁷ ADHG, 1 mi 496, fol. 80.

⁵⁸ AMT, BB 35, fol. 125v-126v. L'Hôpital de la Grave était à l'époque l'un des principaux centres d'accueil et de traitement des pestiférés, une fonction qu'il occupait depuis le Moyen Âge, jusqu'à ce qu'il devienne un hôpital général responsable des pauvres, orphelins et autres marginaux de la société.

⁵⁹ ADHG, 1 mi 496, fol. 80v.

⁶⁰ AMT, BB 35, fol. 136v et 160-161v. Les capitouls eux-mêmes s'opposèrent, allant jusqu'à contester la décision auprès du roi. Le Conseil privé du roi entérina l'arrêt du parlement en janvier 1653. Il est fort probable que cette contestation ne fut qu'une question de tradition, de principes et de privilèges, puisqu'il serait étonnant que les capitouls aient refusé de conserver cette charge fort honorable et prestigieuse, même en des circonstances si difficiles. Ce fut d'ailleurs la seule occurrence de cette mesure d'exception pour tout le XVII^e siècle. Voir Abel et Froidefont, *Tableau chronologique des noms de messieurs les capitouls [...]*. Toulouse, chez Jean-Florent Baour, 1786, p. 138.

[...], il desireroit scavoir sy la compagnie treuveroit bon d'assembler au plustost un conseil de bourgeoisie pour la proposition dudit vœu et eslevation du corps de Saint Raymond »⁶¹.

Le conseil de bourgeoisie, une forme de conseil plus élargi qui différait du Conseil de santé, trancha en janvier 1653 que les capitouls devaient effectuer le vœu le plus rapidement possible⁶². Les procédures de planification furent donc enclenchées au tournant de l'année 1653. Le 23 février, le vœu débuta par une procession, impliquant les membres du corps de ville qui « seroient partis suivant leur rang et ordre »⁶³. Dans ce cas particulier, la procession ne concernait que l'institution communale, dont l'un des attributs, la masse d'argent, était mis en valeur⁶⁴. Une fois arrivés au collège éponyme du saint par la rue du Taur, les participants s'agenouillèrent dans la chapelle où reposait le corps du saint, faisant chacun une prière, puis ils sortirent par la porte qui donnait sur la place devant l'église Saint-Sernin, où ils entrèrent et « la grand messe auroit esté celebrée »⁶⁵. Cette première étape se conclut par une autre procession qui emprunta le chemin inverse⁶⁶. Mobilisant ces composantes, le vœu du 1653 fut plus solennel que celui de 1644, puisqu'il impliquait un recueillement auprès du tombeau du saint et un office divin. La première phase de l'appareil cérémoniel s'enrichit donc au fil du temps puisqu'il mit les acteurs en scènes dans des cérémonies publiques supplémentaires. La procession du corps de ville vers la chapelle du collège et vers Saint-Sernin permettait aux échevins d'exposer à tous le rôle clé qu'ils jouèrent dans le cadre de cette démarche dont le but ultime demeurait la sauvegarde de la ville, de la communauté qu'ils représentaient et de l'ordre urbain qui la régissait. Plusieurs délibérations

⁶¹ AMT, BB 35, fol. 138v-139v. En effet, la ville reçut un rapport des maîtres chirurgiens qui indiquait que la maladie connaissait un ralentissement.

⁶² AMT, BB 35, fol. 155.

⁶³ AMT, BB 35, fol. 179v-180.

⁶⁴ AMT, BB 35, fol. 179v-180. Conformément à la pratique usuelle, chaque acteur portait les signes distinctifs attribuables à leur charge et à leur rang, dans un ordre qui respectait les préséances.

⁶⁵ AMT, BB 35, fol. 180v.

⁶⁶ AMT, BB 35, fol. 180v.

confirmèrent le recul de la maladie au cours des mois suivants, ce qui prouvait, selon eux, le succès de l'intercession⁶⁷. Ainsi, la validité du culte des saints ne pouvait être remise en question, ni d'ailleurs le rôle des échevins qui, en tant qu'intermédiaires entre la communauté et les saints, prouvaient qu'ils étaient les dignes ordonnateurs de la ville.

Ces deux vœux correspondirent exactement à la démarche traditionnelle d'imploration pour obtenir le secours divin telle que relevée par Jacques Gélis : une première étape de désespérance et de souffrance; une crise d'une grande violence où le « corps » atteint le paroxysme de la souffrance, puis le retour à la sérénité par une guérison miraculeuse⁶⁸. Ce schéma constitue la base du culte des saints qui prit une dimension élargie puisqu'il concerna l'ensemble de la communauté urbaine toulousaine. Au « corps » de l'individu se substitua celui de la ville. Les Toulousains firent appel à leurs saints protecteurs qui répondirent à leurs prières en sauvegardant la ville, assurant ainsi la pérennité et la cohésion de ce corps. Par le fait même, ils confondaient les protestants qui rejetaient le culte des saints : les intercessions avaient fonctionné et ils avaient permis un retour à l'ordre. Toulouse survécut et maintint son statut de citadelle de l'orthodoxie. Tel le miraculé qui sortait transformé de ce combat mené avec l'aide de Dieu et ses lieutenants, Toulouse ressortit de ces épreuves galvanisée, déterminée à poursuivre la lutte contre l'hérésie, ce « venin » qui empoisonnait la province et le royaume en général, suscitant la colère de Dieu⁶⁹. Or, si le vœu permettait à la ville de traverser ces épreuves, il fallait absolument que les édiles respectent les règles du jeu, c'est-à-dire que les promesses devaient être tenues. La première impulsion donnée, la planification de la cérémonie se mettait en branle. Les

⁶⁷ C'est le cas des délibérations du 16 mars, 20 avril, 4 mai et 15 juin 1653, dans AMT, BB 35.

⁶⁸ Alain Corbin et al, *op. cit.*, p. 98.

⁶⁹ Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*. Paris, Le Centurion, 1985. L'association entre le « venin de l'hérésie » et le « venin de la peste » dans le discours de l'époque n'est d'ailleurs pas innocente. Voir par exemple Raymond Daydé, *L'Histoire de St Sernin, ou l'incomparable trésor de son eglise abbatiale de Tolose*, Toulouse, A. Colomiez, 1661, p. 388-389 et AMT, BB 36, fol. 73 respectivement.

processus organisationnels qui eurent cours entre la première impulsion et la cérémonie en soi furent complexes et ils varièrent pour chacune des occasions. Toutefois, ils eurent en commun un aspect crucial : l'authentification des reliques.

1.2. L'AUTHENTIFICATION DES RELIQUES ET L'ENJEU DE VÉRIDICITÉ

La vérification des reliques constituait une étape qui avait été prescrite par les décrets conciliaires en réponse aux invectives des réformés qui récusait le culte en remettant en question l'authenticité des restes. Calvin citait l'exemple de la cervelle de saint Pierre, qui s'était avérée être une pierre d'éponge, pour dénoncer ce subterfuge largement endossé par les ecclésiastiques et la hiérarchie romaine : « Ainsi, quelques os d'âne ou de chien, que le premier moqueur ait voulu mettre en avant pour os de martyr, on n'a point fait difficulté de les recevoir bien dévotement »⁷⁰. Reconnaisant qu'il s'agissait d'un enjeu problématique, les autorités catholiques s'affairèrent à élaborer un processus de vérification sous l'autorité des évêques qui devait impliquer théologiens et ecclésiastiques⁷¹. Il y eut un tel processus de vérification dès l'élévation des reliques de Barnabé en mai 1607. Il fut mené par deux conseillers du roi et deux des vicaires généraux de l'église métropolitaine Saint-Étienne⁷². Ils interrogèrent en tout six témoins, dont Jean Daffis, qui fut présent à la première ouverture du tombeau en 1587⁷³. Les témoignages portèrent sur le fait qu'il était notoire que les reliques de Barnabé se trouvaient dans la crypte de Saint-Sernin et qu'elles avaient bien été redécouvertes en 1587, la tradition étant ainsi l'une des conditions déterminantes pour établir la véracité des restes. Par exemple, le « noble Anthoine Aldignes », un bourgeois de 54 ans jurant sur les saintes évangiles, affirma

⁷⁰ Jean Calvin, *op. cit.*, p. 91-92 et 162-163.

⁷¹ *Le Saint, sacré, universel et général concile de Trente [...], op. cit.*, fol. 195.

⁷² ADHG, 1 mi 496, « Procès verbal fait par messieurs les vicqueres generaux », fol. 38v.

⁷³ ADHG, 1 mi 496, fol. 40.

« que depuis qu'il est habitant de la present ville de Tholose, qu'est despuys trente six ans, il a ouy tenir pour asseuré et certain à tous les habitants de Tholose que entre les saintz corps et rellicques des appostres, qui repouzent en ladicte esglize saint Sernin, estoict le corps & teste de Saint Barnabé »⁷⁴. Il confirma également que, en tant que trésorier de la confrérie des Corps Saints, il fut mis au courant dès 1587 que l'élévation des reliques avait été prévue suite à l'initiative de Daffis⁷⁵. En plus de permettre de restituer le cours des événements entre 1587 et 1607, l'enquête entraîna la collation de documents de preuve, dont deux inventaires des reliques de la basilique⁷⁶. À terme, les enquêteurs avaient colligé deux inventaires, quatre bulles papales, deux livres et une tapisserie⁷⁷. Une fois ces pièces assemblées, « en suyvant le concille de Trente », ils convoquèrent une assemblée composée de plusieurs notables, ecclésiastiques, philosophes et théologiens⁷⁸. Le 22 mai, cette « docte assemblée », composée des représentants des élites urbaines religieuses et laïques, décréta « que le corps saint qu'a esté trouvé pres les pilliers sans teste est le corps de St Barnabé appostre »⁷⁹. Les enquêteurs effectuèrent le dernier acte du processus de vérification en reconnaissant les ossements *de visu* au moment de l'ouverture du tombeau la veille des solennités, ce qui fut aussi fait en présence des représentants des corps urbains les plus influents, autant laïcs qu'ecclésiastiques⁸⁰. Sanctionnant leur collaboration, cette enquête expose leur volonté de se conformer aux décrets conciliaires.

⁷⁴ ADHG, 1 mi 496, fol. 31.

⁷⁵ ADGG, 1 mi 496, fol. 31.

⁷⁶ ADHG, 1 mi 496, fol. 40. Le premier, daté de 1589, contenait la liste des reliques du corps et de la tête de saint Barnabé. Le deuxième inventaire, daté quant à lui de 1504, portant l'inscription d'un tombeau dans lequel « requiescit corpus beati Barnabe appostolli », c'est-à-dire dans lequel « repose le corps de saint Barnabé, apôtre ».

⁷⁷ ADHG, 1 mi 496, fol. 40. La bulle du pape Leon datée de 1508 « faisant narré qu'en lad. esglize St Sernin repouzent six corps saintz des appostres ». Le livre de 1504 consignait la dépense qui fut faite à l'occasion de l'élévation de la tête du saint, avec la mention qu'il était prévu de faire l'élévation du corps à une date ultérieure. En 1587, le corps avait effectivement été retrouvé dans un tombeau près de l'armoire qui contenait la tête du saint qui avait déjà été enchâssée.

⁷⁸ ADHG, 1 mi 496, fol. 40-40v.

⁷⁹ ADHG, 1 mi 496, fol. 41v.

⁸⁰ ADHG, 1 mi 496, fol. 45v.

L'essentiel était de respecter la procédure afin d'écarter tout soupçon par rapport à l'authenticité des reliques, ce qui s'inscrivit dans le vaste mouvement d'historicisation des reliques qui s'intensifia à travers la chrétienté au XVII^e siècle en réaction à la critique protestante⁸¹.

Quant aux reliques de saint Edmond, le processus d'authentification fut similaire. Une fois que la solennité avait été remise à l'ordre du jour en 1640, la démarche s'amorça, le procès-verbal confirmant que toute élévation devait « estre precedée d'une veriffication et recognoissance de ces saintes reliques »⁸². En août, le chapitre de Saint-Sernin pria l'archevêque de procéder à la vérification comme prévu par les décrets du Concile de Trente⁸³. L'archevêque obtempéra à condition d'avoir vu les mémoires et les actes qui faisaient office de preuves, documents que le chapitre lui remit immédiatement, l'enquête ayant déjà été menée par les chanoines⁸⁴. Cette occasion fut propice à une manifestation de la rivalité entre Saint-Étienne et Saint-Sernin qui nuance cette parfaite « homogénéité » de l'ordre toulousain telle que représentée par les élites. Ayant pris connaissance de ces documents, l'archevêque insista sur le fait qu'il fallait « veriffier les actes sur les originaux et luy en remettre des extraicts deuemants collationnés », se réservant le droit de « voir les lettres qui sont dans les archivves des corps Sainctz, sur lesquels lesd. extraicts auroict esté collationnés »⁸⁵. Saint-Sernin acquiesça à cette demande, mais l'archevêque voulut venir faire la vérification avec sa croix, symbole de son autorité, en étant accompagné de l'un de ses vicaires généraux⁸⁶. Cette exigence posait problème au chapitre puisque la présence de l'archevêque orné de ses insignes de pouvoir pouvaient « porté

⁸¹ Stéphane Boiron, *op. cit.*, p. 119-120.

⁸² ADHG, 1 mi 520, Titre 12, fol. 2v.

⁸³ ADHG, 1 mi 520, Titre 10, « Délibération du chapitre... », fol. 1.

⁸⁴ *Ibid.* Il est malheureusement impossible de déterminer si cette enquête fut effectuée au moment du vœu en 1631 ou peu avant le processus d'authentification qui débuta en 1640.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

quelque prejudice aux exemptions du chappitre »⁸⁷. Saint-Sernin devait maintenir ses privilèges, faire valoir ses exemptions et la question fut délicate. Le chapitre délibéra que « ledict sr archevesque sera receu à faire la susd. veriffication avec sa croix sans estre acisté ny à compagnyé d'aulcung des sieurs ses vicaires generaulx ou autres chanoines de son chappitre, ny officiers de sa juridiction »⁸⁸. Et pour s'assurer qu'il ne s'agissait pas d'une stratégie de la part du prélat pour asseoir son autorité sur l'institution, le chapitre fit dresser des actes officiels devant notaire par lesquels l'archevêque s'engageait à respecter ses droits pour qu'il n'ait pas à « souffrir quelque diminution en son exemption » dans le cadre de cette « action dont la plus grande gloire lui doict revenir puisqu'elle a esté choisye depuis tant de siecles par nos Roys et par les comptes de Tholouze pour estre la gardienne de ces saintes reliques »⁸⁹.

Cependant, les choses se compliquèrent et il y eut trois points de contentieux entre les deux institutions : l'archevêque fit savoir son intention de procéder à une autre vérification des reliques toujours « suivant le concile de Trente », mais « avec l'assistance de son archidiacre et chapitre »; il voulut effectuer lui-même l'élévation avec ses propres assistants et il décida d'organiser une procession générale avec les reliques nouvellement élevées au cours de laquelle Saint-Étienne devait occuper le rang d'honneur⁹⁰. Le chapitre de Saint-Sernin réagit vivement à cette offensive en refusant catégoriquement⁹¹. Son argumentation se déclinait en sept points, citant la première vérification, l'ancienneté des reliques, les multiples inventaires, des inscriptions d'origine, en plus du fait que Louis XIII, lui-même convaincu de leur authenticité, avait fait un don de 30 000 livres pour son élévation dès 1622, bien avant le vœu des capitouls de 1631⁹². Le

⁸⁷ *Ibid*, fol. 1v.

⁸⁸ *Ibid*, fol. 2.

⁸⁹ ADHG, 1 mi 520, Titre 12, fol. 3v.

⁹⁰ ADHG, 1 mi 520, Titre 11, fol. 1.

⁹¹ ADHG, 1 mi 520, Titre 11, fol. 1.

⁹² *Ibid*, fo 1-1v.

voeu en soi constituait d'ailleurs une autre preuve d'authenticité avancée par le chapitre puisque les capitouls n'auraient jamais osé l'effectuer s'ils n'avaient été convaincus qu'il s'agissait bel et bien des ossements du saint⁹³. Sur les deux derniers points, le chapitre fit encore une fois valoir ses droits, ses privilèges et ses exemptions⁹⁴. L'argumentaire particulièrement fourni versait donc dans la sphère religieuse, politique et civique, le chapitre de Saint-Sernin alliant le tout pour maintenir son statut.

La collaboration des élites qui permettait de maintenir la cohésion de l'ordre toulousain fut ainsi tributaire de cette rivalité endémique entre les deux plus grandes institutions religieuses de la ville. Ce fut au début du mois de juillet 1644 que le chapitre se décida d'approcher l'archevêque pour le prier de vouloir procéder à la vérification des reliques en l'invitant aussi à faire l'office liturgique lors de l'élévation, sous condition qu'il respecte les privilèges de l'institution et qu'il utilise des chanoines de Saint-Sernin comme assistants⁹⁵. Montchal accepta ces conditions qui furent, comme en 1640, consignées par un acte officiel devant notaire⁹⁶. La dispute « ayant esté franchie », cette réconciliation mena aux dernières étapes du processus de vérification⁹⁷. Le 16 juillet 1644, l'archevêque se rendit à Saint-Sernin « pour veriffier l'estat desd. reliques, voir les inventaire et actes, justifications »⁹⁸. Il y fut rejoint par le premier président du parlement, le juge mage, les huit capitouls et autres notables de la ville pour descendre dans la voûte où se trouvait le tombeau du saint⁹⁹. Un représentant de la confrérie des Corps saints remit un « marteau garny de fleurs » au vicaire de l'abbé de Saint-Sernin qui le remit

⁹³ *Ibid*, fol. 1v.

⁹⁴ *Ibid*.

⁹⁵ ADHG, 2 mi 1258, p. 3-4.

⁹⁶ *Ibid*.

⁹⁷ AMT, BB 279, année 1644, p. 374.

⁹⁸ ADHG, 1 mi 520, Titre 13, fol. 1.

⁹⁹ ADHG, 2 mi 1258, p. 6.

à son tour à l'archevêque qui frappa le tombeau par trois fois afin d'en entamer l'ouverture¹⁰⁰. Il fit la même chose pour deux autres « chasses de pierre » qui contenaient les corps des « 4 coronnés » en plus de celui de saint Simplicie, un ajout qui porta le nombre de saints dont les reliques allaient être élevées à six. Responsable de la vérification et garant de la sacralité des restes, l'archevêque interrogea le premier président et le doyen du parlement s'ils étaient au courant de l'authenticité de ces ossements, « lesquels auroient respondu qu'ilz l'avoient tousjours creu et qu'ilz l'avoient ouy dire à leur antiens et predecesseurs », ce qui fut confirmé par les capitouls¹⁰¹.

Une fois que le tombeau de saint Edmond fut ouvert, le processus de vérification se poursuivit par une innovation, c'est-à-dire le compte-rendu précis et détaillé des ossements par un maître chirurgien mandaté par les capitouls¹⁰². Ce dernier devait, grâce à son expertise médicale, « en faire la veriffication et discernement, la description et denombrement », c'est-à-dire confirmer l'authenticité et l'uniformité des restes dont les caractéristiques devaient correspondre à ce qui était connu de la vie du martyr¹⁰³. Les restes attribués à Edmond furent alors remis dans une châsse de bois ornée qui fut déposée « avec grand honneur et devotion dans l'armoiere ou endroit où est la Ste Espine, fermé d'une grilhe de fer avec un cadenat, seur lequel led. seigneur archeveque auroit fait pozer son sceau », symbole suprême de son autorité en la matière¹⁰⁴. Quant aux restes non identifiés, ils furent remis dans un autre coffre¹⁰⁵. Et « parce que l'heure estoit

¹⁰⁰ ADHG, 2 mi 1258, p. 6-7.

¹⁰¹ ADHG, 2 mi 1258, p. 7.

¹⁰² ADHG, 2 mi 1258, p. 7.

¹⁰³ AMT, BB 279, année 1644, p. 376.

¹⁰⁴ AMT, BB 279, année 1644, p. 377. Le dépôt temporaire de cette caisse auprès de la Sainte-Épine était significatif. Il s'agissait d'un grand honneur et d'un privilège hautement symbolique que les fidèles accordèrent à ce saint, dont les restes allaient incessamment faire l'objet des plus hautes dévotions publiques. L'utilisation du sceau de l'archevêque confirmait son autorité exclusive sur l'objet sacré.

¹⁰⁵ ADHG, 2 mi 1258, p. 8.

tarde », l'authentification des reliques des cinq autres saints fut remise au 18 juillet¹⁰⁶. Celle-ci se déroula de la même manière que la précédente, en présence des mêmes acteurs. Encore une fois, le rôle du chirurgien fut crucial puisque l'ouverture du premier cercueil livra une caisse de bois contenant plusieurs ossements pêle-mêle attribués à Symphorien et Castor. Le sieur Lubet identifia qu'ils « estoient de deux corps differends et à l'instant luy aurions ordonné d'en faire le denombrement devant monseigneur l'archevesque »¹⁰⁷. Il identifia les restes pour chacun des corps et, suivant l'ordre de l'archevêque, ces derniers furent « envelopés d'un linge, distingués et separés les uns des autres dans ladite caysse qui avoit esté portée et remise dans l'armoiere et endroit où les reliques de St Emond avoint esté mises et enfermées »¹⁰⁸. Le second cercueil contenait une autre caisse de bois dans laquelle il y avait « grande quantité d'ossemens de divers corps entre lesquels il y avoict le crane de quatre testes d'hommes et desquelz n'ayant presentement aulcung memoire » à côté d'une autre caisse plus petite dans laquelle « il auroit esté assuré qu'estoient les reliques des Sts Clavele, Nicostrat et Simplicien »¹⁰⁹. L'entreprise de vérification étant particulièrement compliquée et hasardeuse, le tout fut déplacé dans la sacristie des Corps saints où le chirurgien procéda¹¹⁰. L'archevêque fut satisfait et conclut l'authentification en faisant porter les reliques remises dans leur châsse respective auprès des reliques de saint Edmond, Castor et Symphorien dans la chapelle de la Sainte-Épine qui fut à nouveau verrouillée et scellée par le prélat¹¹¹.

La nomenclature des listes est particulièrement révélatrice de l'incertitude qui régnait quant à l'identification individuelle des restes. Elle se décline comme suit : « Dans la petite caisse

¹⁰⁶ AMT, BB 279, année 1644, p. 377.

¹⁰⁷ ADHG, 2 mi 1258, p. 9.

¹⁰⁸ AMT, BB 279, année 1644, p. 378.

¹⁰⁹ ADHG, 2 mi 1258, p. 10 et BB 279, année 1644, p. 378.

¹¹⁰ ADHG, 2 mi 1258, p. 11.

¹¹¹ AMT, BB 279, année 1644, p. 381.

qui estoit dans la grande, auroint esté trouvés », « Au bout de ladite grande caisse auroint esté trouvés les ossements ci-après » et « À un costé de la susdite caisse, dans la grande, se seroient trouvés les ossemens sy-après »¹¹². Chacune des listes contient les ossements liés à un seul et unique corps, ce qui correspond, au moins en nombre, aux trois martyrs en question. Or, les procès-verbaux ne contiennent aucun détail qui permettrait d'attribuer ces « groupes » d'ossements à l'un de ces trois saints en particulier. Il semble que cela ne posa pas problème pour l'archevêque qui confirma leur authenticité et qui donna son approbation pour la tenue de la cérémonie. Les regroupements de base au moment de l'ouverture des tombeaux, puis ceux effectués par le chirurgien, furent respectés lors de l'élévation. Ainsi il y eut trois châsses distinctes : la première pour Edmond, une deuxième pour Symphorien et Castor et une troisième pour Claude, Nicostrat et Simplicie¹¹³. Ces châsses « communes » permettaient de préserver les associations initiales entre les saints. Le cas des cinq martyrs s'avère particulier du fait que le vérificateur, en l'occurrence l'archevêque Charles de Montchal, n'eut pas le loisir de prendre sa décision après une enquête regroupant les preuves documentaires comme ce fut le cas pour Barnabé et Edmond. Le gage d'authenticité reposa non pas sur l'historicité documentée des reliques, mais sur la « tradition » entretenue au fil des siècles, que les autorités laïques de la ville transmirent au prélat mis devant le fait accompli. Étant donné la fragilité du climat de bonne entente entre ce dernier et le chapitre Saint-Sernin, la marge de manœuvre pour Montchal de mettre un frein aux procédures afin de mener une enquête plus approfondie fut sans doute très mince. Pris entre sa volonté de respecter la procédure édictée par Trente et la véridicité de la « tradition » qui lui était fournie par ses collègues capitouls et parlementaires, il décida finalement d'aller de l'avant et de fournir sa validation de l'authenticité des reliques, révélant

¹¹² AMT, BB 279, année 1644, p. 379-381.

¹¹³ ADHG, 2 mi 1258, p. 17 et 18.

l'étendue de l'autorité des corps laïcs en matière de religion. Les élites urbaines issues de ces deux grandes institutions, l'une politique et l'autre juridique, étaient elles aussi gardiennes de la « tradition », formée des coutumes et de la mémoire des événements clés de l'histoire de la ville, qui furent des composantes déterminantes de l'ordre urbain.

Quant aux reliques de saint Raymond, la question de leur vérification s'inscrit à nouveau dans le cadre de la rivalité entre Saint-Sernin et Saint-Étienne. Un acte passé devant notaire révèle que les vicaires de Saint-Étienne jouèrent sur la question de l'authenticité pour freiner l'élan des capitouls qui voulaient effectuer le vœu à l'Église Saint-Sernin :

« Mais apres avoir aculhy gratieusemant cette proposition, au lieu de l'executer [...] ont tout au contraire, poussés par quelqu'autres mouvemants secrets dont les capitouls en ignorent la cause, fait led. acte [...] par lequel lesd. sieurs vicaires generaux leur inhibent, de toute l'estendue de leur autorité ecclesiastiques, de passer plus avant à l'execution dud. vœu, prethendent que les preuves de la sainteté et de la verité du corps dud. saint [...] ne sont pas suffisents »¹¹⁴.

Selon toute vraisemblance, ces « mouvemants secrets » furent la volonté de s'approprier l'honneur et le prestige d'accueillir le vœu. Puisque l'authentification des reliques relevait de l'autorité de l'archevêché, dont le siège était vacant, les vicaires généraux instrumentalisèrent ce pouvoir pour favoriser l'église métropolitaine. Les capitouls, qui agirent en faveur de Saint-Sernin sans doute pour des questions de tradition¹¹⁵, rétorquèrent que :

« lesd. reliques ont esté recogneues pendant plusieurs siecles, avant le concille de Trente, et depuis encores continuellement pour estre les vrayes reliques dud. saint, qu'elles ont esté tousjours venerées et le seroient encore par le peuple. Que de tous temps les particuliers quy y ont invocqué ses faveurs en ont resenty des sensibles consolation, que les legendes de l'esglise en font foy; que sa feste est celebrée et l'office en son nom est fait publiquement au

¹¹⁴ ADHG, 1 mi 520, « Reponse faite par les capitouls à l'acte à eux fait par les vicaires generaux de l'archeveché de Thoulouse, le siege vacquant, au sujet du vœu fait sur la translation du corps de St Raymond pour obtenir la cessation du mal contagieux dont la ville estoit affligée », fol. 1v.

¹¹⁵ Cette tradition recouvre deux aspects. D'abord, il y avait le fait que la vaste majorité des reliques des saints présentes dans la ville était gérée par la confrérie des Corps saints de Saint-Sernin et elle était contenue dans le trésor de celle-ci. D'autre part, Raymond était intimement associé à l'église abbatiale, puisqu'il en fut chanoine, ayant d'ailleurs fondé un collège éponyme qui se trouvait sur le terrain de l'abbaye.

veu et sceu de tous messieurs les archevesques quy ont occupé le siege episcopal dud. Tolose pendant plusieurs siecles; [...] » et que « d'ailheurs les vœux que les fidelles offrent à Dieu ne sont point sujets à aucune juridiction, ne deppandants que simplemant de la volonté de ceux quy les portent » d'autant que « led. vœu [...] ne peut estre ny disferé ny contesté, puisque lesd. sieurs capitouls demeurent obligés à Dieu de l'accomplir par la foy de leur offre et de la promesse qu'ils ont faite de l'effectuer »¹¹⁶.

En plus de miser à nouveau sur la tradition établie dont ils étaient les dépositaires, les capitouls en profitèrent pour rappeler aux vicaires généraux « que lesd. reliques de St Raymond sont dans led. colege deppendant de l'eglise & chappitre de St Sernin exempt de la juridicition de l'ordinaire, de mesmes que lad. eglise de St Sernin, à laquelle il est attaché »¹¹⁷. Enfin, même si l'archevêché avait eu quelconque autorité sur le vœu, l'efficacité des intercessions écartait tous les doutes potentiels : « toutes ses verités sont confirmées par les frequents miracles qu'il plaist à Dieu de faire en faveur de ceux quy invoquent ce grand saint »¹¹⁸. Selon les édiles, le culte des reliques à l'égard de Raymond permettait aux chrétiens d'obtenir « tous les jours de grandes assistances espirituelles et corporelles & guerisons de leurs maladies »¹¹⁹. Les responsables du collège, où se trouvait la chapelle, leur confirmèrent d'ailleurs « qu'il y a plus de cens personnes de la ville ou de la campagne qui ont esté gueries l'hesté dernier de plusieurs infirmités » grâce au contact des reliques du saint¹²⁰. Cette efficacité des miracles dispensés par saint Raymond à travers ses restes poussa d'ailleurs les capitouls à inviter les vicaires à participer au vœu pour que celui-ci provoque la communion des deux principaux corps ecclésiastiques à celui de la ville¹²¹. Leur questionnement pouvait ensuite persister, mais les capitouls étaient convaincus que les

¹¹⁶ ADHG, 1 mi 520, fol. 2v-3.

¹¹⁷ ADHG, 1 mi 520, « Minute d'acte fait pour mr Labat, capitoul, messieurs les vicaires generaux de Saint Estienne sur l'élévation de Saint Raimond », fol. 3. Cette référence aux privilèges et exemptions de Saint-Sernin ne manqua certainement pas d'attiser la rivalité entre les deux institutions.

¹¹⁸ ADHG, 1 mi 520, fol. 3.

¹¹⁹ ADHG, 1 mi 520, « Minute... », fol. 2.

¹²⁰ ADHG, 1 mi 520, « Minute... », fol. 2-2v.

¹²¹ ADHG, 1 mi 520, « Réponse faite... » fol. 3v-4.

élévations, « lesquelles excitent tout le peuple unanimement à une grande devotion » suffiront pour « couvrir tous le doute que lesd. sieurs vicaires généraux pourroient avoir sur la vérité desd. relique »¹²². La ferveur populaire des Toulousains à l'égard de ces reliques fut donc pour eux un gage de leur authenticité. Sans remettre l'autorité archiépiscopale en cause, les capitouls insistèrent sur le rôle crucial de la dévotion et du zèle de cette communauté urbaine régie par un ordre urbain ultracatholique qui se réalisait sous l'oeil de ses saints intercesseurs.

Grâce à l'intervention des édiles, Saint-Sernin put finalement conserver le privilège d'accueillir la cérémonie du vœu et l'ensemble de l'appareil cérémoniel lié à l'élévation. Le chapitre s'appropriait même la conduite du processus de vérification qu'il décida de mener conformément aux préceptes tridentins. Avec l'aide des échevins, il mena une enquête similaire à celle qui fut effectuée pour Barnabé et Edmond, en colligeant des témoignages, des preuves documentaires (statuts, livres et bulles pontificales), tout en considérant les habitudes de dévotion populaires ainsi que la liturgie officielle associée à la fête du saint¹²³. La sainteté du personnage et l'authenticité de ses reliques étant établies, le processus organisationnel s'enclencha. Le chapitre procéda à la dernière étape de la vérification le 17 septembre 1656, deux mois avant la date prévue pour l'élévation. À l'heure convenue, les capitouls, « portans leurs manteaux et chaperons », et les parlementaires se rendirent à la chapelle, accompagnés de leur personnel, d'un maître chirurgien et de deux maçons pour procéder à l'ouverture du tombeau¹²⁴. Les membres du chapitre de Saint-Sernin arrivèrent processionnellement en portant des cierges allumés¹²⁵. Le vicaire général Dutilh, mandaté de faire les offices par l'assemblée capitulaire de Saint-Sernin, en fit l'oraison et il procéda à la bénédiction de la châsse posée sur un autel qui se trouvait à

¹²² ADHG, 1 mi 520, fol. 4v.

¹²³ Voir ADHG, 1 mi 520, « Minuttes », fol. 3-5.

¹²⁴ AMT, BB 280, année 1656, p. 344. La cérémonie débuta à trois heures de l'après-midi.

¹²⁵ AMT, BB 280, année 1656, p. 344.

proximité¹²⁶. L'un des maîtres de cérémonie amena ensuite le « marteau garni de fleurs », avec lequel Dutilh frappa le tombeau à trois endroits et les maçons procédèrent à son ouverture¹²⁷. Le corps du saint fut dévoilé, « estendu le long d'icelui, la teste estant du costé gauche de l'autel »¹²⁸. Le vicaire général fit les encensements, suivi d'une prière effectuée « avec le plus de respect et de devotion qu'il nous auroit esté possible »¹²⁹. Les restes du saint furent analysés par le maître chirurgien, puis remis dans la châsse de bois et tout était en ordre pour procéder avec la suite de l'appareil cérémoniel, c'est-à-dire une première translation des reliques de la chapelle du collège vers les voutes de l'église Saint-Sernin. La procédure fut exactement la même pour les reliques de saint Edmond et des cinq martyrs, la différence étant que le chapitre Saint-Sernin occupait le rang d'honneur : il s'était lui-même substitué à Saint-Étienne, le vicaire Dutilh remplaçant l'archevêque en tant que garant du processus d'authentification et de la sacralité des reliques. Par ce geste entériné par les élites urbaines, le vicaire de l'abbé consacrait le rôle prédominant de Saint-Sernin dans la hiérarchie des pouvoirs de la ville, l'institution maintenant son influence au coeur de l'ordre toulousain.

Quant à la cérémonie d'élévation des reliques de Thomas d'Aquin en 1628, le processus de vérification fut lié à sa première impulsion. D'emblée, l'ensemble de l'appareil cérémoniel se distingua des trois autres, car les ossements appartenaient à la confrérie des Dominicains (Frères prêcheurs). Les reliques ne relevaient donc pas de la confrérie des Corps-Saints et du chapitre de Saint-Sernin comme c'était le cas pour celles de Barnabé, Edmond et Raymond. Ce fut en juillet 1586 que les Frères prêcheurs reçurent une lettre de leur chapitre général leur demandant de se prononcer sur la rumeur selon laquelle les reliques avaient été saccagées et brûlées par les

¹²⁶ ADHG, 101 H 216, fo 145, AMT, BB 280, année 1656, p. 345 et ADHG, 1 mi 496, fol. 81.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ AMT, BB 280, année 1656, p. 345.

¹²⁹ ADHG, 1 mi 496, fol. 81.

huguenots lors des violences de 1562¹³⁰. Ce fut l'occasion pour les religieux d'adopter la nouvelle procédure prévue par le Concile de Trente et d'effectuer une vérification officielle des reliques, ce qui s'effectua en janvier 1587 en compagnie des représentants des corps urbains, incluant les capitouls, des membres de l'université, plusieurs ecclésiastiques et le grand vicaire de l'archevêque, nul autre que Jean Daffis¹³¹. Les reliques furent trouvées intactes et leur nombre, qui s'élevait à 25, était conforme au « bordereau » qui les accompagnait¹³². La vérification semble avoir provoqué un élan de piété à l'égard de ce saint, car elle signala le début de la volonté d'élever les ossements. Le cardinal de Joyeuse finança la construction d'un reliquaire d'argent destiné à recevoir les reliques du « vénérable chef » du saint qui fut béni solennellement par l'évêque de Carcassonne en mai 1595 en présence des notables de la ville¹³³.

L'élévation connut des délais de plusieurs années dont les modalités demeurent inconnues, faute de source. Cependant, il est notoire que les Frères prêcheurs firent édifier en 1623 un mausolée à l'intérieur de leur église, résultat d'une campagne de financement qui s'étala sur plusieurs années. Des membres de la haute noblesse contribuèrent à cette construction, dont les ducs de Montmorency et de Ventadour¹³⁴. Le duc de Nevers, quant à lui, en aurait fourni deux colonnes¹³⁵. Il semble en effet que l'ultracatholicisme toulousain trouvait des appuis jusque dans les hautes sphères de la noblesse française. D'une hauteur de 20 mètres, le monument était orné

¹³⁰ Jean Raynal, *op. cit.*, p. 285. Les protestants s'étaient effectivement emparés du couvent de Jacobins, ce qui leur avait permis d'en faire un pillage, retirant les pièces d'argent qui recouvraient la châsse du saint. Lorsque les religieux recouvrèrent leurs locaux, la châsse avait été retrouvée intacte, mais visiblement, la rumeur selon laquelle les saints restes avaient été endommagés persistait. Voir Augustin Manavit, « Notice historique sur l'église des Dominicains de Toulouse, précédée de quelques faits sur Saint Thomas d'Aquin », dans *Mémoires de la société impériale archéologique du Midi de la France*, tome VII, 1853-1860, p. 140-141.

¹³¹ Jean Raynal, *op. cit.*, p. 285.

¹³² *Ibid.* Il semble qu'il n'y eut pas de chirurgien présent lors de cette vérification, ce qui confirme que la présence des spécialistes de la médecine fut une innovation associée à l'élévation des reliques de saint Edmond en 1644, du moins à Toulouse.

¹³³ Augustin Manavit, *op. cit.*, p. 142.

¹³⁴ AMT, BB 278, année 1628, p. 275.

¹³⁵ Adrien Salvan, *op. cit.*, p. 261.

d'une statue de Thomas qui tenait à la main gauche une épée « flamboyante avec laquelle il terrassa l'hérésie, représentée sous forme humaine et qu'il foulait aux pieds. L'image de l'erreur et du mensonge terrassés reposait sur un riche piédestal placé un peu en avant de la niche »¹³⁶. Cette représentation du célèbre théologien prouve hors de tout doute que le culte des saints et son corollaire, celui des reliques, s'incarnaient en opposition au protestantisme au XVII^e siècle. Grâce à l'invocation et à la vénération des lieutenants de Dieu, les catholiques toulousains, à l'instar de Thomas d'Aquin, allaient réussir à terrasser l'hérésie. La symbolique forte de cette représentation ne fut certes pas déconnectée du contexte dans laquelle elle fut produite, les derniers soubresauts des guerres de religion survenant au cours de la décennie 1620. Rien n'était joué au moment de la construction du mausolée ni lors de l'élévation qui se fit en juin 1628. Aux yeux des Toulousains, la victoire des armées royales conduites par Richelieu au siège de La Rochelle (septembre 1627-octobre 1628) résultait peut-être, au moins en partie, de leur zèle et de leur dévotion à l'égard de ce saint pourfendeur des hérétiques.

L'élévation des reliques de Thomas fit effectivement l'objet d'attentions toutes particulières qui dépassèrent le cadre de la ville. Une fois que l'ordre des Frères prêcheurs prit connaissance des démarches entreprises par sa branche toulousaine, un chapitre général fut convoqué dans la capitale languedocienne pour le 10 juin 1628 « affin que par ce moyen presque tout l'ordre peut contribuer à l'honneur qu'on debvoit randre à ce grand saint qui en est un des plus illustres ornements »¹³⁷. La chose fut exceptionnelle puisque le chapitre général de l'ordre de Saint Dominique ne s'était pas tenu dans la province du Languedoc depuis 205 ans¹³⁸. En parallèle, les États généraux du Languedoc furent convoqués dans la ville au même moment,

¹³⁶ Augustin Manavit, *op. cit.*, p. 165.

¹³⁷ AMT, BB 278, année 1628, p. 275.

¹³⁸ AMT, BB 278, année 1628, p. 275.

faisant converger les élites provinciales dans la capitale¹³⁹. Les États contribuèrent à la cérémonie d'élévation en fournissant 1500 livres, une somme qui fut égalée par les capitouls qui, « jaloux de conserver la reputation de pieté en laquelle cette ville s'est tousjours maintenue », firent eux aussi un don afin « d'honorer en toutes manieres le grand St Thomas et faire congnoistre à toutes les nations du monde qui avoient envoyé des religieux à ce chapitre que la devotion de nos habitans n'est pas indigne de ce precieux tresor que nous possedons »¹⁴⁰. Le roi Louis XIII lui-même contribua à l'éclat de la cérémonie puisque « ne pouvant s'y trouver luy-mesme, [il] voulut y estre presant par ses charités » en faisant un don de 1000 écus¹⁴¹. Les parlementaires y contribuèrent puisque le premier et le second président, Gilles le Mazuyer et Gaubert de Caminade offrirent chacun 300 livres à cet effet¹⁴².

Ainsi, toutes les conditions étaient réunies pour faire de l'élévation une cérémonie flamboyante de la plus haute envergure. Elle « se fit avec beaucoup de pompe & de cérémonie le jour de la Pentecôte », c'est-à-dire le 11 juin 1628¹⁴³. Cependant, les Annales manuscrites consignent plutôt la date du 18 juin, jour de la fête de la Sainte-Trinité¹⁴⁴. L'explication de ce décalage se retrouve dans les registres de délibérations des capitouls. Le 14 juin, le chef du consistoire fit représenter au conseil de ville que les Frères prêcheurs, « au lieu de recognoistre ses bienfaicts, par mespris ou autrement de leur autorités et privileges, dimanche dernier ils auroint publiquement faict la translation et elevation des reliques des os saints sans les apeller », et ce, malgré le don en argent substantiel que les capitouls leur avaient fourni pour la tenue de

¹³⁹ AMT, BB 278, année 1628, p. 275.

¹⁴⁰ AMT, BB 278, année 1628, p. 275.

¹⁴¹ AMT, BB 278, année 1628, p. 275. Sous le règne de Louis XIII, cette somme équivalait à environ 3000 livres.

¹⁴² Étienne Cartier, *Histoire des reliques de Saint Thomas*, Paris, Sagnier et Bray, 1854, p. 138-139.

¹⁴³ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889, vol. 11, p. 1023.

¹⁴⁴ AMT, BB 278, année 1628, p. 276.

leur chapitre général et pour l'élévation elle-même¹⁴⁵. Apprenant le « ressantiment » que les capitouls avaient à l'égard de ce qu'ils perçurent comme un « peché d'ingratitude », les religieux « s'en seroient venus excuser et à ce qui leur auroit esté dict, se seroient soubmis et offerts de leur exhiber les ossemens pour en faire la veriffication »¹⁴⁶. L'enjeu de la vérification des reliques refit surface à l'occasion de cet affront, car il apparaît que l'inventaire des religieux était détenu par les édiles à l'hôtel de ville, « lesd. religieux n'en estant que deppositaires »¹⁴⁷. Le fait que les capitouls ne furent pas invités à cette cérémonie fut perçu comme un affront et les édiles réagirent en menaçant les religieux de refuser de consigner le nouveau « statut » des reliques dans l'inventaire de l'ordre religieux¹⁴⁸. En effet, les capitouls ne supportaient pas d'être écartés de ce type de solennité publique, que ce soit lors de fêtes calendaires ou lors de cérémonies exceptionnelles. Or, cette première solennité fut exclusivement réservée aux membres de l'ordre, tous les autres corps urbains étant absents, que ce soit les compagnies religieuses, les parlementaires, les universitaires ou les officiers du roi¹⁴⁹. Cependant, à la « demande de tous les habitants », l'archevêque de Montchal ordonna pour le jour de la Sainte Trinité une « fête plus magnifique que celles qui avaient précédé »¹⁵⁰. Étienne Cartier, historien du XVIII^e siècle, omet de mentionner le différend entre les échevins et les religieux, mais il est fort probable que les capitouls firent partie de ceux qui voulurent une solennité encore plus grandiose à laquelle ils devaient participer. Le 18 juin 1628, une deuxième élévation, cette fois devant l'ensemble des corps urbains réunis, vint clôturer l'octave qui avait démarré lors de la première cérémonie¹⁵¹. Ce

¹⁴⁵ AMT, BB 29, fol. 54.

¹⁴⁶ AMT, BB 29, fol. 54.

¹⁴⁷ AMT, BB 29, fol. 54v.

¹⁴⁸ AMT, BB 29, fol. 54v.

¹⁴⁹ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *op. cit.*, p. 1023 et Étienne Cartier, *op. cit.*, p. 139-140.

¹⁵⁰ Étienne Cartier, *op. cit.*, p. 140-141.

¹⁵¹ AMT, BB 278, année 1628, p. 276.

dédoublément cérémoniel laisse poindre le rôle de l'un des nombreux ordres religieux de la ville qui constituaient eux aussi des acteurs qui évoluaient à l'intérieur de l'ordre toulousain. Par cette élévation, les Frères prêcheurs attirèrent les regards de l'élite locale, provinciale et nationale, contribuant *de facto* au prestige de la ville. Or, l'attitude des principaux corps urbains qui exigèrent avec succès de pouvoir participer à l'élévation est révélatrice de leur autorité et de leur volonté constante de se représenter publiquement en participant aux manifestations qui confirmaient leur ascendant sur cet ordre.

Les premières impulsions et les processus d'authentification qui ont précédé chacune des quatre cérémonies d'élévation de reliques exposent le rôle crucial que les élites ont octroyé aux saints pour maintenir la cohérence de la communauté urbaine en plus d'un véritable effort de respecter les principes conciliaires de la Réforme catholique. Les quatre exemples démontrent qu'il y eut bel et bien une réaction aux dénonciations des protestants qui s'est traduite en actions concrètes dans le cadre d'un processus de vérification qui permit ainsi de renforcer les tenants du culte des reliques et des saints qui trouvèrent leur mode d'expression le plus grandiose au moment de l'élévation¹⁵². Garantes du maintien de l'ordre urbain, les élites toulousaines furent également les garantes de la véridicité associée à l'authenticité et l'efficacité des reliques. Confortant cet ascendant, elles eurent le privilège de fréquenter avec la plus grande des proximités les saints restes.

1.3. LA SACRALITÉ ET LE PRIVILÈGE DE LA FRÉQUENTATION DES RELIQUES

Le fondement du culte était que les reliques avaient une propriété sacrée et thaumaturgique qui permettaient aux fidèles d'obtenir un bienfait divin. Cette double propriété

¹⁵² Michel Cassan, *op. cit.*, p. 39. Selon lui, les élévations réaffirmaient de façon ostentatoire un des points les plus contestés du culte romain.

était conçue comme étant constante, ce qui entraînait la nécessité d'entretenir la vénération. Quant à l'objet en soi, les catholiques ne croyaient pas que le saint était réellement présent dans son image ou ses restes, contrairement à ce qui survenait au moment de l'eucharistie par le principe de transsubstantiation. Étant « membres vivant du Christ » et le « Temple du Saint Esprit », ces corps étaient plutôt conçus comme des réceptacles qui permettaient la transmission d'une charge sacrée en direction du fidèle et d'un message vers Dieu¹⁵³. Évidemment, les protestants rejetaient tous ces aspects en bloc, que ce soit la sacralité de l'objet ou son pouvoir de « communication », ce qu'ils jugeaient d'ailleurs comme une idolâtrie. Il n'en demeure pas moins qu'au XVII^e siècle, conformément à la « mise en distance » décrétée par les conciles, le culte des reliques reposait sur un contact qui était essentiellement visuel dû à l'enchâssement¹⁵⁴. La spécificité particulière des élévations était que, malgré le fait qu'elles appliquèrent ces principes liés à la vénération par le visuel, elles entraînèrent, dans les quatre cas, des occasions de contacts plus directs entre les reliques et les fidèles. Cette spécificité des élévations pouvait d'abord survenir au cours du processus de vérification et d'authentification des restes qui impliquait obligatoirement une ouverture des sépulcres.

Pour Barnabé, cette occasion se présenta le 26 mai 1607, la veille de l'élévation, pour Jean Daffis, quatre vicaires généraux de l'église métropolitaine, le vicaire de l'abbé et les chanoines de Saint-Sernin, les parlementaires et les capitouls¹⁵⁵. Lors de l'ouverture du tombeau, la grande pierre « levée à force, a esté recogneu par lesdictz sieur evesques qu'il y avoict là

¹⁵³ *Le Saint, sacré, universel et général concile de Trente [...], op. cit.*

¹⁵⁴ Stéphane Boiron, *op. cit.*, p. 75. Pour honorer les restes, ils devaient être exposés dans des lieux décents, constamment éclairés par des flambeaux ou des lampes. Autrement dit, l'espace et ses ornements devaient être à la hauteur de la dignité de l'objet et devaient accentuer la solennité de sa présence, incitant le fidèle à une dévotion plus intensément sentie.

¹⁵⁵ ADHG, 1 mi 496, « Proces verbal... », fol. 45-45v.

dedans ung corps avec les ossemens sans teste, dont sortoit une bonne odeur »¹⁵⁶. Après l'authentification, chacun s'approcha des reliques de manière ritualisée, un corps urbain à la fois : les ecclésiastiques venant devant les parlementaires, qui précédèrent les capitouls, qui eux-mêmes précédèrent « une grande foule de personne de tous estatz qui deziroict toucher les saintes relliques dud. apostre saint Barnabé durant l'espace de deux heures et certains malades »¹⁵⁷. Détenteur de l'autorité archiépiscopale, Jean Daffis fut le responsable de ce moment intime entre quelques-uns des Toulousains et les restes de l'apôtre : « led. sieur evesque ayant tiré du sepulchre & vase de pierre et prins en ses mains partye de ces sacrés ossemens pour les faire voyr, baizer et adorer aux assistans, tout à coup ilz s'avancerent en foule avec une devotion et presse incroyable [...] ce quy continua jusques à minuict »¹⁵⁸.

Ces courts passages des procès-verbaux révèlent plusieurs éléments cruciaux. D'une part, les élévations des reliques permirent aux Toulousains de vivre un contact physique avec les ossements, ce qui allait à l'encontre des décrets conciliaires qui indiquaient que les archevêques ou leurs vicaires devaient être les seuls à détenir ce privilège¹⁵⁹. Or, plusieurs membres de la communauté, provenant des élites et du peuple, purent profiter eux aussi de cet instant exceptionnel pour toucher les reliques. La participation active du peuple apparaît logique puisque c'était l'ensemble de la communauté qui profitait de la présence des reliques une fois qu'elles étaient en sol toulousain, encore davantage lorsqu'elles étaient élevées solennellement. Par cette composante, les élévations permirent de vivifier la dévotion et la vénération des fidèles à son égard. Dans le cas de saint Barnabé, il s'ouvrit une « fenêtre » de quelques heures durant

¹⁵⁶ ADHG, 1 mi 496, « Proces verbal faict par messieurs les vicqueres generaulx », fol. 45. La présence d'une « odeur de sainteté » constituait d'ailleurs une autre preuve irréfutable de l'authenticité des restes exposés et la présence d'un pouvoir thaumaturgique. Alain Corbin et al., *op. cit.*, p. 91-93 et Stéphane Boiron, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵⁷ ADHG, 1 mi 496, fol. 45v.

¹⁵⁸ AMT, BB 277, année 1607, p. 141.

¹⁵⁹ ADHG, 1 mi 496, fol. 45-45v. Ce qui explique le rôle clé joué par Jean Daffis à cette occasion.

lesquelles les assistants purent entrer en contact avec les restes afin de solliciter les bienfaits divins. Une fois cette fenêtre refermée, les reliques furent remises en isolement dans leur sépulcre d'origine, en sécurité derrière les portes closes de la voûte pour « prendre garde que personne n'y puyse toucher »¹⁶⁰. L'occasion d'entrer en contact avec les restes relevait donc de la volonté des élites religieuses qui étaient aussi responsables d'opérer cette mise à distance requise par les décrets conciliaires. L'ordre dans lequel les corps urbains s'approchèrent des restes illustre cette hiérarchie qui confirme la prépondérance des institutions religieuses en la matière. Il n'en demeure pas moins qu'au-delà de la hiérarchisation, l'élévation permettait à la communauté d'entrer en communion pour la vénération des saints restes.

En ce qui a trait à l'élévation des reliques de Thomas d'Aquin, la fréquentation se fit aussi au moment de la vérification du début de l'année 1587. Une fois les représentants des corps urbains réunis à l'église des Frères prêcheurs, ils furent tous amenés près de la chapelle où reposait le coffre de bois contenant les reliques et qui était accessible par une galerie en hauteur derrière l'autel¹⁶¹. Les reliques furent « montrées au peuple qui estoit acouru en grande affluence », avant qu'elles ne soient remises dans le coffre après avoir été authentifiées¹⁶². Encore une fois, les élites urbaines et les fidèles eurent l'occasion d'entrer en contact avec les reliques, une fréquentation qui fut pour lors exclusivement visuelle. Il est impossible de déterminer si les élites eurent un contact physique, mais il est certain que les personnages de marque se trouvaient à proximité des restes et qu'ils avaient ainsi un accès privilégié à la charge sacrée qu'elles dégageaient. Si la hiérarchisation semble moins stricte que pour Barnabé, les élites continuaient à

¹⁶⁰ ADHG, 1 mi 496, fol. 45v.

¹⁶¹ Germain de Lafaille, *Annales de la ville de Toulouse*, Toulouse, chez Colomyer, vol. 2, 1687-1701, p. 400.

¹⁶² *Ibid.*, p. 400-401.

se distinguer du peuple par cette proximité et par la hauteur de la galerie à partir de laquelle les ossements furent exposés.

Dans le cas de saint Edmond et des cinq autres martyrs, ce moment d'exposition fut légèrement modifié, puisqu'il y avait plusieurs tombeaux. Le 16 juillet 1644, lors de la dernière étape du processus de vérification, toujours en compagnie des élites urbaines, la nécessité d'ouvrir tous les sépulcres des martyrs avec le marteau divertit l'archevêque qui s'éloigna de celui de saint Edmond. Les Annales manuscrites précisent que « lesd. sieurs capitouls auroit toujours resté alentour d'icelui pour le garder et enpecher que personne ne mit la main seur ses saintes reliques, et led. seigneur archeveque, ensemble led. sieur premier presidant, lesd. sieurs du chapitre et autres, ce seroient aprochés, que auroint tous veu quantité d'ossemens »¹⁶³. Les capitouls, qui avaient été les derniers des notables à pouvoir entrer en contact avec les reliques de Barnabé, furent cette fois-ci au premier rang, ce qui apparaît logique étant donné le fait qu'ils étaient eux-mêmes à l'origine du vœu menant à l'élévation. Le procès-verbal indique que le contact fut uniquement de nature visuelle, à l'exception du maître chirurgien qui eut le privilège d'en faire le dénombrement et qui dût donc obligatoirement les toucher. Une fois sa tâche effectuée, ce fut le Dutilh, le vicaire de l'abbé de Saint-Sernin, qui eut le privilège de prendre les ossements pour les remettre dans une châsse en bois afin de les préparer à leur première translation vers l'autel au moment de l'élévation, et ce, malgré la présence de l'archevêque¹⁶⁴. Le lendemain, ce fut au tour des reliques des cinq martyrs d'être mises au jour. Pour celles de Castor et Symphorien, le scénario fut identique : les capitouls, « qui n'auroint jamais desemparé led. sepulchre », furent au premier rang pour jeter leur regard sur les saints restes, mais les massons découvrirent une autre caisse de bois qui fut apportée sur une table par les chanoines de Saint-

¹⁶³ AMT, BB 279, année 1644, p. 376.

¹⁶⁴ AMT, BB 279, année 1644, p. 377.

Sernin¹⁶⁵. Ceux-ci furent donc les premiers à « fréquenter » les saints restes qui furent ensuite manipulés et dénombrés par le maître chirurgien¹⁶⁶. Pour les reliques de Claude, Nicostrat et Simplicie, les capitouls tinrent leur rang puisque les Annales indiquent que « lesd. sieurs capitouls estans toujours à l'entour de lad. caisse », même après que celle-ci fut transportée dans la sacristie¹⁶⁷. Les édiles affirmèrent clairement la volonté de demeurer à proximité des ossements. Leur déplacement vers la voute qui contenait la prestigieuse sainte Épine se fit « en la presance dud. seigneur archeveque et desd. sieurs capitouls qui auroint toujours marché autour desd. reliques »¹⁶⁸. Encore une fois, la hiérarchisation des gestes et des mouvements manifeste que le moment de ce contact avec les reliques fut fort solennel, gage d'honneur et de prestige pour les acteurs en présence. À cet égard, outre le fait que ce contact fut exclusivement visuel (à en croire les Annales sur paroles), la principale distinction fut l'absence du peuple. En effet, le premier contact avec les ossements de saint Edmond et des cinq martyrs fut une opportunité réservée aux « personnes de condition », c'est-à-dire les élites urbaines traditionnelles : l'archevêque, les ecclésiastiques de Saint-Sernin et de la confrérie des Corps saints, le premier président et le doyen du Parlement, les capitouls, le juge-mage, sans oublier les maîtres maçons et le sieur Lubet, maître chirurgien¹⁶⁹.

Pour saint Raymond, ce fut le vicaire général Dutilh qui occupa le rang d'honneur lors de l'ouverture du tombeau en septembre 1656. À cette occasion, les organisateurs avaient dressé au milieu de la pièce une balustrade « pour empescher la foule du peuple », ce qui atteste du retour du public qui fut à nouveau mis à l'écart, mais seulement séparé physiquement des élites¹⁷⁰. Ce

¹⁶⁵ AMT, BB 279, année 1644, p. 377.

¹⁶⁶ AMT, BB 279, année 1644, p. 377.

¹⁶⁷ AMT, BB 279, année 1644, p. 378.

¹⁶⁸ AMT, BB 279, année 1644, p. 381.

¹⁶⁹ AMT, BB 279, année 1644, p. 377.

¹⁷⁰ AMT, BB 280, année 1656, p. 345.

sont les élites elles-mêmes qui prirent l'initiative de dresser cette barrière matérielle pour opérer cette distinction qui était visiblement importante à leurs yeux, sans doute pour exposer leur ascendant, mais aussi pour maintenir l'ordre et la solennité du moment¹⁷¹. Or, même s'il était tenu à l'écart, le peuple entra en contact visuel et il obtint ainsi un accès privilégié aux reliques. Dutilh et Pelissier, chanoine qui avait été mandaté par une délibération capitulaire¹⁷², montèrent alors sur l'autel pour récupérer un à un les ossements qu'ils remettaient ensuite au chirurgien, « lequel les monstroït au peuple appellant chaque os de son nom »¹⁷³. Le premier ossement auquel le public fut exposé fut la tête du saint, que Dutilh avait « eslevée et mise en evidence pour estre venerée de quantité de personnes de condition quy estoient veneues en foule pour assister a ceste sainte ceremonie »¹⁷⁴. Le même principe fut appliqué aux 55 autres ossements qui furent successivement présentés à l'auditoire, puis remis dans la châsse en bois, qui fut transportée en procession vers les cryptes de Saint-Sernin afin qu'elle soit prête pour effectuer l'élévation. Le cortège s'ébranla en respectant les préséances habituelles et, conformément à une décision du chapitre, la châsse fut portée par quatre chanoines, « revestus de pluviaux », déambulant sous le « grand poele » qui était porté par les capitouls¹⁷⁵. Les reliques furent déposées dans une « chapelle grillée » et « la porte fust fermée par quatre cadenats dont les clefs furent prises, l'une par Mr de Frezals [doyen du parlement], la seconde par Mr de Ferrier, capitoul et chef de consistoire, la troisieme par un des sieurs chanoines, la quatriesme par un des collegiats dudit St Raymond, et la clef de la serrure de la porte fut prinse par Mr Dutil, grand

¹⁷¹ Cette séparation n'est pas sans rappeler celle qui avait cours lors des processions, le peuple se trouvant à l'extrême fin du cortège, et lors des Te Deum, celui-ci étant confiné aux bancs arrière ou à l'extérieur de l'Église Saint-Étienne.

¹⁷² ADHG, 101 H 216, fo 145v.

¹⁷³ AMT, BB 280, année 1656, p. 345 et ADHG, 1 mi 496, fol. 81.

¹⁷⁴ ADHG, 1 Mi 496, fol. 81.

¹⁷⁵ ADHG, 101 H 216, fo 145 et ADHG, 1 Mi 496, fol. 82.

vicaire »¹⁷⁶. Cette mise sous verrous s'inscrit dans un mouvement commun à l'ensemble de la chrétienté, soit celui de vouloir assurer la sécurité des reliques afin de garantir leur authenticité et pour éviter qu'elles ne soient volées ou manipulées par une personne de mauvaise foi¹⁷⁷. Quoiqu'il en soit, la hiérarchisation des gestes fut distincte de celle mobilisée pour saint Edmond, ce qui s'explique d'une part par la présence d'acteurs supplémentaires - les membres du collège Saint-Raymond - et par l'absence des représentants de l'archevêque de l'église métropolitaine Saint-Étienne. Cette absence s'explique sans doute par la rivalité entre les deux institutions religieuses et, surtout, par le différend survenu dès 1653 au sujet de la vérification et de l'élévation des reliques d'Edmond. Chacun des corps urbains qui détenaient l'une des clés s'était substitué à l'archevêque comme garant de la sacralité des restes saints. Ce n'est pas un hasard si la majorité de ces acteurs étaient des représentants des corps responsables du maintien de l'ordre urbain toulousain.

La liturgie de l'élévation en soi offrait une deuxième occasion de contact avec les reliques, car elle prévoyait la translation des reliques d'une châsse à l'autre, ce qui s'effectuait sur une estrade centrale temporairement érigée à l'intérieur de l'église. Le principe était exactement le même, c'est-à-dire qu'il y avait un notable ecclésiastique qui s'emparait des reliques pour les présenter une à une à la foule si nombreuse qu'elle débordait à l'extérieur de l'église. La principale différence était que ce geste s'inscrivait dans la liturgie d'un office divin, mobilisant encensons, prêche, sermon, chants, etc. Ce moment d'exposition constituait l'élévation en soi, c'est-à-dire le moment décisif où chacune des reliques était solennellement présentée et exposée à l'ensemble des assistants, ce qui référait à l'élévation de l'hostie lors de sa consécration durant la messe. Il s'agissait de susciter la reconnaissance, la vénération et l'adoration des fidèles à l'égard

¹⁷⁶ AMT, BB 280, année 1656, p. 347.

¹⁷⁷ Stéphane Boiron, *op. cit.*, p. 111-114.

de cet objet considéré comme sacré. Sans être obligés de détourner le regard en signe de déférence, les fidèles pouvaient fixer leur regard sur les reliques. Ce moment fut sans doute l'un des plus forts du culte des saints, validé par l'ensemble de la communauté qui y adhéraient publiquement avec grande solennité.

En 1607, lors de l'élévation des reliques de Barnabé, l'occasion de contact se présenta exceptionnellement deux fois, car les ossements avaient été remis dans le sépulcre au moment de la vérification. Il y eut d'abord une première fréquentation au moment de la translation des restes vers une première châsse en bois :

« s'estans acheminés vers lesd. corps saints et descendeus bas au lieu où estoict le sepulchre, le chœur tousjours chantant, ledict sieur evesque de Lombès officiant, après avoir faict oster la pierre et encensé le sepulchre, prinst & tira ces saintz ossemens & reliques du tombeau de pierre où ilz gizoinct, et à la veue de tous les assistans quy pendant ce tempz multiplioient tousjours & se presentoient avec une devotion et presse incroyable pour les adorer et baizer »¹⁷⁸.

Les ossements furent « remist l'un après l'autre dans ung cofre de boys couvert de taffetas rouge », puis portés en procession vers l'estrade érigée au centre de Saint-Sernin¹⁷⁹. Ensuite, la châsse ayant été déposée sur une table, « lesdits sieurs evesques de Lombès et Lavaur dereschef encores monstrent & exhibent à toute l'assemblée les saintz et pretieux ossemens de ce saint apostre ; [ils] les sortirent du coffre de boys et à la veue des assistans quy tousjours augmentoient & taschoient d'aprocher le theatre pour les adorer & baiser, les remist avec deux taffetas, l'un blanc, l'autre rouge, dans la chasse d'argent »¹⁸⁰. Il y eut ainsi une autre possibilité pour les fidèles d'interagir physiquement avec les reliques, ce qui contrevenait aux principes conciliaires. Les élites religieuses responsables de la cérémonie jugeaient sans doute que ce contact était essentiel pour intensifier la vénération et la piété populaire de la population. Philippe

¹⁷⁸ AMT, BB 277, année 1607, p. 142.

¹⁷⁹ AMT, BB 277, année 1607, p. 143.

¹⁸⁰ AMT, BB 277, année 1607, p. 143.

George souligne bien que le culte des saints est un « tout » qui donnait cette impression « d'intensité », une intensité qui atteignait son paroxysme au moment où le fidèle fréquentait les reliques, accédant ainsi à sa sacralité et son pouvoir thaumaturgique¹⁸¹.

En 1628, lors de l'élévation des reliques de Thomas d'Aquin, « Monseigneur l'archevesque, revestu pontificalement, assisté de son chapitre et placé sur un theatre faict exprès devant le grand autel de la mesme eglise, fait l'elevation de ses saintz ossements qu'il montrait l'un après l'autre à une foule de peuple qui s'y estoit assemblée »¹⁸². En 1644, après son sermon et la communion, l'archevêque

« reprit son pluvial et sa mitre, et acompagné de messieurs du chapitre, monta seur l'echafaut où estoient les saintes reliques [...] et après les avoir encensées, dit les oraisons et benit les chasses, il les ouvrit et montra et exhiba au peuple les ossements des uns après les autres qu'il remettoit après dans lesdites chasses d'argeant, pendant lequel temps la musique continuoit d'exciter un chescun à la devotion, et le bruit des canons remplissoit toute la ville de joye »¹⁸³.

En 1656, après la messe, l'évêque de Lombez monta en chaire et prononça une prédication à l'honneur de saint Raymond, « laquelle finie, ledit Sieur evesque acompagné de deux chanoines qui l'avoient assisté à la messe monta sur ledit theatre où il fist l'ouverture de la chasse où estoient les saintes reliques »¹⁸⁴. Deux capitouls étaient présents sur l'estrade avec l'évêque et les chanoines. Ils procédèrent à l'élévation des reliques « et après les avoir monstrees au peuple il les remettoit entre les mains d'un desdits sieurs chanoines assistans qui les mettoit dans la chasse d'argeant qui estoit joignante »¹⁸⁵.

¹⁸¹ Philippe George, *loc. cit.*, p. 586.

¹⁸² AMT, BB 278, année 1628, p. 276.

¹⁸³ AMT, BB 279, année 1644, p. 384. En 1656, l'évêque de Lombez était Jean V Daffis, qui avait succédé à cette charge à son oncle Bernard Daffis qui était le fils du frère de Jean IV Daffis, vicaire général de l'archevêque et prévôt de Saint-Étienne qui, comme nous l'avons vu, était à l'origine de l'élévation des reliques de Barnabé. Voir Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *op. cit.*, vol. 7, p. 26 pour ces précisions biographiques.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ AMT, BB 280, année 1656, p. 358-359.

Après ces moments de dévotion ostentatoire de la plus haute envergure, l'appareil cérémoniel pouvait se poursuivre de différentes manières. L'un des éléments récurrents fut la mise en place d'une période d'exhibition des reliques. Cette période, qui pouvait varier en longueur, permettait aux fidèles de venir vénérer les reliques. Pour ceux qui étaient absents lors de l'élévation, cette période était l'occasion de fréquenter les reliques avec une proximité qui était inhabituelle, même lors des processions générales qui mobilisaient les Corps saints. Pour Barnabé, cette période d'une demi-journée débuta après les solennités de l'élévation et la procession générale qui l'avait immédiatement suivie. À quatorze heure, il y eut un autre office auquel assistèrent les corps urbains et « une presse incroyable de peuple »¹⁸⁶. Et par la suite, « tout au long du jour ces saintes et pretieuzes reliques quy repozoinct sur le theatre, vizitées, reverées et venerées par ung nombre infiny de peuple, lequel en affluance y avoict acoureu de toutes partz pour participer à la devotion jusques à huict heures du soir »¹⁸⁷. Cette ultime période constitua pour les fidèles une troisième occasion de fréquenter les reliques de Barnabé.

Pour les reliques de Thomas d'Aquin, une octave débuta au moment de la première élévation et elle se conclut à l'occasion de la seconde élévation¹⁸⁸. Cependant, les ossements demeurèrent confinés à la châsse qui fut déposée au centre du mausolée. Cet isolement illustre l'emprise des Frères prêcheurs sur la fréquentation que les Toulousains pouvaient entretenir avec les restes du saint, révélant l'un des ressorts que les institutions religieuses pouvaient utiliser pour affirmer leur prestige au sein de cet ordre urbain qui reposait justement sur l'imbrication d'une multiplicité de corps religieux. En isolant les reliques, les religieux confirmaient leur mainmise sur les restes, et ce, malgré le fait qu'ils durent subir les pressions des autres corps urbains et se

¹⁸⁶ AMT, BB 277, année 1607, p. 147.

¹⁸⁷ AMT, BB 277, année 1607, p. 147.

¹⁸⁸ Étienne Cartier, *op. cit.*, p. 139-140. L'octave signifiait que les reliquaires des restes nouvellement élevés, châsses ou autres étaient exposés durant une période de huit jours.

résoudre à effectuer deux élévations. Il en ressort une attitude de repli qui contraste avec celle des chapitres Saint-Sernin et Saint-Étienne qui en fut plutôt une d'ouverture pour les autres élévations, ce qui est probablement attribuable au caractère conventuel de l'ordre dominicain.

L'élévation des reliques de saint Edmond, quant à elle, provoqua le lancement de l'octave qui fut l'occasion d'une extraordinaire dévotion de huit jours au cours de laquelle les populations des villes, villages et campagnes avoisinantes convergèrent vers Toulouse pour venir y vénérer les restes nouvellement élevés. Le procès-verbal de Saint-Sernin indique que « toute la semaine suivante, les reliques de saint Eadmond et des autres saintz martirs furent exposées, celles de Saint Eadmond données à baizer par nous et celles des saintz martirs par messieurs les chanoines »¹⁸⁹. L'élévation de 1644 signala donc un retour à la vénération directe et physique des reliques. Durant cette période, « tous les curés du dioceze y vindrent à leur tour [...], tellement qu'il y avoict cinquante processions par jour. Il s'y fist beaucoup de miracles, pleuzieurs personnes guerirent des fiebres en baisant les saintes reliques »¹⁹⁰.

L'élévation des reliques de Saint-Raymond provoqua une situation analogue¹⁹¹. Les communautés religieuses étaient accueillies par les chanoines de Saint-Sernin qui les amenait en corps vers l'échafaud central, sur lequel se trouvait Dutilh, assisté de chanoines « pour faire offrir au peuple les reliques dudit saint »¹⁹². L'évêque de Lombez avait réservé « deux grands os qui furent destinés pour donner à baiser au peuple pendant l'octave »¹⁹³. La possibilité d'entrer en contact et de toucher les reliques fut ainsi offerte à l'ensemble des fidèles, peu importe leur provenance. Exactement comme en 1644, les institutions religieuses des villes avoisinantes s'y

¹⁸⁹ ADHG, 2 mi 1258, « Verbal en forme de l'elevation des corps de St Edmond, roy d'Angleterre », p. 17.

¹⁹⁰ ADHG, 2 mi 1258, « Verbal en forme de l'elevation des corps de St Edmond, roy d'Angleterre », p. 17.

¹⁹¹ AMT, BB 280, année 1656, p. 360.

¹⁹² ADHG, 101 H 216, fol. 151v-152.

¹⁹³ AMT, BB 280, année 1656, p. 359.

rendirent en procession après avoir obtenu la permission des capitouls¹⁹⁴. En effet, les autorités maintenaient un contrôle sur ces démonstrations qui permettaient aux autres communautés d'investir l'espace urbain toulousain à leur tour. Ce rituel à la fois religieux et politique pose une problématique intéressante dans la mesure où le contrôle exercé par les autorités toulousaines révèle l'enjeu associé à la fréquentation des espaces par des acteurs réunis « en corps ». Or, il faut savoir que certaines de ces communautés se trouvèrent dans l'obligation de s'y rendre afin d'obéir à une ordonnance des vicaires généraux¹⁹⁵. Ce fut aussi le cas lors de l'octave pour saint Edmond et les cinq martyrs, comme en témoigne la lettre circulaire publiée par l'archevêque. En plus de faire l'apologie du culte des saints, la lettre indique que ce fut grâce à l'intercession des lieutenants de Dieu que Toulouse fut « délivrée » du protestantisme :

« Ce sont eux, qui comme fidelles gardes, ont tousjours veillé à nos portes pour empescher que l'Heresie qui y a tant de fois heurté, n'y ait iamais treuvé d'entrée, & qui avec une force toute divine, & par l'interest qu'ils avoient à defendre leurs cendres, ont repoussé les ennemis de la Foy en laquelle ils vous avoient eslevés, qui venoient avec dessein de se rendre vos maistres. C'est à cette protection que Tolose doit la grace de n'avoir peu estre infectée de cette nouvelle erreur, de laquelle toutes les autres Villes se sont veues empoisonnées »¹⁹⁶.

L'association entre le concept d'infection et le protestantisme est fondamentale, car elle renvoie directement à la « maladie contagieuse » qui constitua le principal motif derrière les premières impulsions qui menèrent aux élévations. Ce fut grâce aux saints et à la vénération de leurs reliques que Toulouse fut libérée de cette infection en 1562, au même titre qu'elle fut libérée de la peste à partir en 1631 et 1653. Cette conception véhiculée par l'archevêque faisait du culte des saints la pierre angulaire de l'histoire toulousaine du Grand siècle. La lettre soulignait

¹⁹⁴ AMT, BB 280, année 1656, p. 359-360. Les différents corps urbains des autres villes devaient préalablement obtenir l'autorisation des capitouls pour défiler avec leurs propres signes distinctifs, comme leurs livrées consulaires par exemple.

¹⁹⁵ ADHG, 1 mi 496, fol. 84.

¹⁹⁶ Simon de Peyronnet, *Recueil des ordonnances synodales et autres [...]*, Toulouse, Colomiez, 1669, tome II, p. 957.

d'ailleurs le rôle clé que joua le parlement pour « l'avancement de cette devotion publique » et il fut le premier corps urbain invité par l'archevêque à venir honorer les reliques nouvellement élevées lors de l'octave¹⁹⁷. L'archevêque invitait enfin tous les corps de la ville et de l'archidiocèse « afin que les Estrangers qui s'y trouveront presens, s'en retournent edifiés du Peuple de ce Diocese à qui Dieu à fait des graces si extraordinaires, & soient excités à le louer & glorifier à iamais, à quoy chacun doit encore estre invité par les Indulgences qui s'y gagneront. Nous exhortons & coniurons tous les fideles pour en profiter à leur salut, d'y venir vraiment repentans de leurs pechés, confessés & communiés »¹⁹⁸. Les élévations étaient une occasion de représentation privilégiée pour la ville, lui permettant de mettre de l'avant une image d'elle-même qui mettait l'accent sur sa ferveur, son zèle et son attachement viscéral à la religion catholique, nourrissant son statut de citadelle de l'orthodoxie. Les corps urbains y participaient pleinement, puisqu'elle leur permettait d'exposer la communion, voulue et conçue comme parfaite, de l'ensemble de la ville et des communautés avoisinantes, confirmant du même coup leur ascendant sur cette société qu'ils s'efforçaient d'ordonner. Les élévations laissent transparaître que ce pouvoir ordonnateur exercé par les corps urbains débordait de l'espace délimité par l'enceinte urbaine.

Tous les fidèles qui convergèrent dans la ville à l'occasion des élévations participèrent à la diffusion du culte des saints, et à la dévotion à l'égard de ces saints en particulier, de plusieurs manières. Une de ces manières s'incarna dans les objets et les « produits dérivés » mobilisés lors de ces solennités. En règle générale, il s'agissait d'objets religieux que les fidèles possédaient au préalable et qu'ils venaient apposer ou frotter sur les saints ossements lorsqu'ils pouvaient s'en approcher. Par exemple, en 1607, lorsque les fidèles convergèrent vers les voûtes de Saint-Sernin

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 967.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 967-968.

pour baiser les reliques de Barnabé avant qu'elles fussent apportées sur l'échafaudage central, il y eut plusieurs personnes qui firent toucher « chapelletz », « croix » et « autres choses plus pretieuzes qu'ilz avoinct »¹⁹⁹. Les reliques de saint Raymond entraînèrent quant à elles un véritable processus de production de nouveaux objets. Au moment de l'ouverture du tombeau, les ecclésiastiques trouvèrent des résidus de chair décomposée en une matière noirâtre, « laquelle fust remise [...] dans une cassette portée à ces fins ». Cette matière fut conservée et utilisée ultérieurement puisqu'elle fut « mixtionnée avec de la terre » afin d'en faire un « grand nombre de medailles pour le secours du peuple dans ses maladies et dans ses necessités »²⁰⁰. Ces médailles furent fabriquées à la charge de la ville qui, le 23 novembre, fit un paiement de 120 livres à un maître parfumeur « pour avoir fait les medailhes de la poudre de st Raimond »²⁰¹. Ces objets chargés de sacré furent ensuite distribués aux fidèles et particulièrement aux élites urbaines. Par exemple, le chapitre de Saint-Sernin en offrit quelques-unes aux parlementaires invités à la cérémonie pour les remercier d'avance de leur présence²⁰².

Le contact physique ou la présence de matière résiduelle procuraient donc aux objets une part de sacralité, de charge sacrée, contenue dans ces reliques²⁰³. Il y avait un principe de diffusion qui permettait aux fidèles de poursuivre leur vénération à l'égard du saint à l'extérieur de l'église ou de l'enceinte urbaine, voire à l'extérieur du royaume. Ces produits dérivés pérennisaient le contact intime que le fidèle avait entretenu avec les saints restes et ils réactualisaient constamment les propriétés bienfaitrices et thaumaturgiques de la *virtus* ou de la charge sacrée dégagée par la relique. Sans que cela ne soit une chose exceptionnelle en soi

¹⁹⁹ AMT, BB 277, année 1607, p. 143 et ADHG, 1 mi 496, « Proces verbal... », fol. 46v-47.

²⁰⁰ AMT, BB 280, année 1656, p. 347.

²⁰¹ AMT, CC 2667, fol. 98. La pièce à l'appui des comptes ne nous fournit malheureusement pas le nombre de médailles qui furent fabriquées.

²⁰² ADHG, 101 H 216, fol. 152.

²⁰³ Stéphane Boiron, *op. cit.*, p. 105-107.

puisque ce type de production s'inscrivait dans un mouvement de « démocratisation » des images et des objets liés aux saints amorcé depuis le XVe siècle, il est clair que ces objets permettaient la transmission élargie de cette fervente dévotion que la capitale en particulier vouait au culte des saints²⁰⁴.

D'autre part, l'un des moments les plus forts de l'affirmation de la ferveur populaire survenait lors de la procession générale, qui précédait la translation finale des châsses vers le trésor des Corps saints de Saint-Sernin. Ces cérémonies reprirent exactement les mêmes principes mis de l'avant lors des processions de la Fête-Dieu et de la Délivrance²⁰⁵. Il faut cependant souligner deux éléments importants. D'abord, les élévations de reliques se caractérisèrent par la présence d'un grand nombre d'acteurs externes à la communauté urbaine de Toulouse. La vaste majorité de ces acteurs furent des notables, c'est-à-dire des dignitaires ecclésiastiques ou des nobles de haut rang dans la hiérarchie politique du royaume. Dans le cas de Barnabé en 1607, Jean Daffis fut accompagné de l'évêque de Lavaur²⁰⁶. Le duc d'Uzès, qui allait devenir le doyen des pairs de France après la condamnation à mort et l'exécution de Montmorency à Toulouse en 1632, fut également présent. Ce haut dignitaire de la couronne marcha au rang traditionnellement réservé aux invités laïques de marque, soit à proximité du premier président du parlement²⁰⁷. En 1628, l'élévation des reliques de saint Thomas fut bondée d'acteurs externes, ce qui s'explique par la tenue du chapitre général de l'ordre des Frères prêcheurs et la présence synchrone des représentants des États du Languedoc. Le prince de Condé, Henri de Bourbon, fut également présent et il assista même aux joutes théologiques qui avaient été organisées en l'honneur du

²⁰⁴ Jean-Claude Schmitt, « Les reliques et les images » dans Edina Bozoky et Anne-Marie Helvétius (dir.), *Les reliques : objets, cultes et symboles*, Turnhout, Brepols, 1990, p. 158.

²⁰⁵ Le parcours était exactement le même que celui de la procession générale de la Délivrance. Voir AMT AA 24, pièce 191, fol. 320-320v.

²⁰⁶ AMT, BB 277, année 1607, p. 146.

²⁰⁷ AMT, BB 277, année 1607, p. 146.

célèbre docteur durant l'octave²⁰⁸. Quant aux solennités liées à saint Edmond et aux cinq martyres, plusieurs dignitaires ecclésiastiques convergèrent vers la capitale languedocienne, dont les évêques de Rieux, Agen, Saint-Pont, Valence, Lombez, Saint-Papoul et, non les moindres, les évêques de Castres et de Montauban²⁰⁹. La présence de ces deux dirigeants ecclésiastiques liés aux deux villes qui avaient été marquées par un ordre urbain protestant témoigne de l'attraction que pouvaient exercer ce type de cérémonies exceptionnelles. Nul doute que ces évêques étaient accompagnés de leur entourage avec qui ils vinrent s'imprégner de la ferveur dévotionnelle des cérémonies publiques toulousaines, en plus d'accéder à la sacralité épandue par les reliques au cours des diverses expositions. Ils purent ensuite transmettre l'influence bienfaisante de cette visite dans leurs propres communautés. Le marquis d'Ambres, lieutenant du roi en Languedoc, fut également présent en 1644 et il prit place à proximité du premier président du Parlement²¹⁰. Enfin, en 1656, l'évêque de Lombez officia lors de la cérémonie de l'élévation, tandis que celui de Comminges officia lors de la cérémonie qui clôturait la procession générale²¹¹. Il était commun que les acteurs externes d'une haute dignité ecclésiastique jouassent un rôle lors de l'une ou plusieurs des étapes liturgiques comprises dans l'appareil cérémoniel, ce qui conférait davantage d'honneur et de prestige à la cérémonie. La présence des acteurs externes témoigne de l'envergure de la cérémonie et de l'attrait qu'elle conférait à la ville qui devenait alors un véritable pôle d'attraction.

Le deuxième élément concerne le fait que les reliques nouvellement élevées occupèrent chaque fois le rang d'honneur puisqu'elles se situaient à la fin de la section centrale formée par

²⁰⁸ Étienne Cartier, *op. cit.*, p. 139-140.

²⁰⁹ ADHG, 2 mi 1258, « Verbal en forme de l'elevation des corps de St Edmond, roy d'Angleterre », p. 18-21 et Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *op. cit.*, vol. 14, pièce justificative XVII, p. 60 et 68.

²¹⁰ AMT, BB 279, année 1644, p. 386.

²¹¹ ADHG, 1 mi 496, « Verbal de la translation des reliques de saint Raymond », fol. 84-85v.

les châsses contenant les Corps saints. En 1607, la châsse contenant le corps de saint Barnabé fut portée par les chanoines de Saint-Sernin au 23^e et dernier rang « pour plus grand honneur de son eslevation », sous un « poile fort riche » soutenu par les capitouls²¹². En 1644, la châsse d'argent qui contenait le corps de saint Edmond occupa le 44^e rang, étant « portée sur un brancal de taffetas rouge cramoisin par messieurs du chapitre, sur laquelle chasse de St Edmond le poille fust porté par lesd. sieurs capitouls jusques à l'église St Estienne »²¹³. L'élévation de 1644 fut légèrement plus complexe du fait que les restes des cinq martyres furent simultanément élevés. Ceux-ci occupèrent les rangs qui précédèrent les reliques de saint Edmond, mais ils étaient séparés des restes du roi d'Angleterre par les membres de la confrérie des Corps-Saints qui portaient une image du Saint-Esprit²¹⁴. Par cette hiérarchisation, il est clair que les reliques de saint Edmond primaient sur celles de ces martyres qui avaient été tardivement adjointes au processus d'élévation²¹⁵. Les chirurgiens avaient d'ailleurs fourni le pavillon sous lequel avait été déposée la châsse et ils avaient obtenu le privilège d'occuper ce rang après un conflit qui les avait opposés aux maîtres apothicaires²¹⁶. Il y eut un retour à la normale pour les reliques de saint Raymond en 1656 : « le dernier de tous fust le corps du glorieux confesseur saint Raymond, lequel estoit porté dans un pavillon par quatre chanoines de St Sernin, lequel pavillon avoit esté donné par la ville, et au dessus d'icellui Messieurs les capitouls portoint le grand poile »²¹⁷

Cette étape de la procession générale qui honorait les reliques nouvellement élevées consacrait leur intégration au trésor des Corps saints. En effet, à l'exception des reliques de

²¹² AMT, BB 277, année 1607, p. 146.

²¹³ AMT, BB 279, année 1644, p. 386.

²¹⁴ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *op. cit.*, vol. 14, pièce justificative XVII, p. 66-67.

²¹⁵ AMT, BB 279, année 1644, p. 385. Pour la petite histoire, les corps de Claude, Nicostrate et Simplicien furent réunis dans une même châsse qui fut entourée de huit maîtres chirurgiens, ce qui ratifiait en quelque sorte le rôle clé que ce métier joua lors de l'authentification des restes.

²¹⁶ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *op. cit.*, vol. 14, pièce justificative XVII, p. 66.

²¹⁷ AMT, BB 280, année 1656, p. 366.

Thomas D'Aquin dont l'usage demeurait une prérogative des Frères prêcheurs, les reliques nouvellement élevées vinrent enrichir cette partie centrale des processions générales qui investissaient les espaces urbains en mobilisant les Corps saints, notamment à l'occasion de la Délivrance ou lors des élévations subséquentes. À titre d'exemple, les reliques de saint Edmond occupèrent le 25^e et 26^e rang lors de la procession générale dédiée à saint Raymond en 1656²¹⁸. Les restes des cinq martyres élevés à la même occasion occupèrent quant à eux les rangs 6 à 9, des positions plus éloignées du point d'orgue de cette section du cortège²¹⁹. Enfin, en 1662, à l'occasion du centenaire de la Délivrance, toutes les reliques concernées par les quatre élévations de la période étaient présentes : les cinq martyres aux rangs 16 à 19, saint Raymond aux rangs 27 et 28, suivi immédiatement par les reliques de saint Edmond aux rangs 29 et 30, Barnabé s'insérant quant à lui à proximité des corps des autres apôtres aux rangs 40 et 41, à 6 positions de la sainte Épine et à 7 positions du saint Sacrement au-dessus duquel les capitouls portaient le dais²²⁰.

Cette hiérarchisation révèle précisément le degré d'importance de ces reliques considérées à l'extérieur du contexte de leurs élévations respectives. Elles sont alors mises en rapport à celles qui furent les plus précieuses pour la ville, soit la Sainte-Épine et les ossements des apôtres, et aussi par rapport à l'hostie consacrée qui occupait le rang d'honneur par défaut lorsqu'elle se joignait au cortège. Ainsi, elles permirent d'augmenter le caractère grandiose et flamboyant de ces cérémonies publiques qui furent les plus ostentatoires que connut la ville au XVII^e siècle²²¹. Grâce à cette addition, sans nulle équivalence ailleurs en France, Toulouse s'affirmait comme

²¹⁸ ADHG, 1 mi 496, « Verbal de la translation des reliques de saint Raymond... », fol. 85.

²¹⁹ ADHG, 1 mi 496, fol. 84v.

²²⁰ AMT, BB 281, année 1662, p. 44.

²²¹ Michel Cassan, *op. cit.*, p. 39.

l'un des principaux sanctuaires du catholicisme romain en Europe occidentale²²². Cette dévotion à l'égard des saints et de leurs restes fut l'un des piliers de cette riche religion civique qui fut au cœur de l'identité urbaine de la ville et qui ne cessa de s'enrichir au fil du siècle. À cet égard, il est fondamental de noter le rôle central joué par les capitouls qui, à chacune des occasions et sans aucune exception, portaient le dais au-dessus des saints restes. Les édiles firent donc respecter ce privilège qu'ils avaient acquis pour la Fête-Dieu et pour la Délivrance. Or, dans le cas des élévations, ce privilège s'élargissait et s'appliquait à la châsse contenant les reliques nouvellement élevées, jusqu'à ce que les processions repartent de Saint-Étienne avec le Saint-Sacrement, au-dessus duquel les capitouls tenaient le dais²²³. Ainsi, les édiles occupaient toujours le rang d'honneur en étant à proximité immédiate de l'objet central du cortège, celui qui canalisait la vénération et la dévotion des participants et des assistants. De ce fait, le corps de ville sanctionnait la validité du culte des saints et affirmait l'attachement indélébile de la ville à la religion catholique, en confirmant son rôle primordial comme garant de l'ordre toulousain.

2. COMBLER LE VIDE : LE JEÛNE PROTESTANT

Quant aux deux villes protestantes à l'étude, il est évident qu'il n'y eut aucune cérémonie d'élévation de relique durant la période. En revanche, chaque lieu de culte catholique abritait au moins une relique qui fut souvent l'un des fondements de son édification. Cependant, aux vues

²²² Auguste D'Aldéguier, *loc. cit.*, p. 58.

²²³ AMT, BB 279, année 1644, p. 386 et AMT, BB 280, année 1656, p. 367-368. Les procès-verbaux indiquent bien que les capitouls portèrent le dais au-dessus des reliques de saint Edmond jusqu'à ce que la procession arrive à Saint-Étienne. Lorsque celle-ci reprit son chemin vers Saint-Sernin, les capitouls tenaient le dais au-dessus du Saint-Sacrement auprès duquel officiait l'archevêque. Ce transfert correspond très exactement à ce que nous avons mis au jour pour les processions générales de la Fête-Dieu et de la Délivrance au chapitre 2.

des invectives de Calvin et des autorités religieuses protestantes à l'égard des reliques, le culte des saints a rapidement été évacué. D'ailleurs, la mise sur pied d'un ordre urbain protestant passa souvent par la destruction des reliques et des lieux de culte²²⁴. Selon Denis Crouzet, « les violences réformées ordonnèrent, du fait d'une volonté d'éradication, souvent systématique, un phénomène difficilement évaluable de réduction, de contraction ou de réorganisation de l'espace sacré du royaume »²²⁵. Ce qu'il perçoit à l'échelle du royaume résulta, entre autres, de la transformation des ordres urbains locaux, notamment à Montauban où les réformés oeuvrèrent à purger la ville de ses composantes catholiques, que ce soit en termes de rituel ou de bâti. Malgré les violences, les reliques étaient parfois sauvegardées, comme ce fut d'ailleurs le cas à Montauban. Les seules reliques significatives de la ville furent celles de saint Théodard, patron de la ville, fêté le 1er mai, qui furent déplacées à l'extérieur de la ville au moment des guerres de religion, lorsque les protestants pillèrent le monastère Saint-Martin où son corps avait été enseveli²²⁶. Les restes furent alors déposés à Villebrumier, une commune pourtant dirigée elle aussi par des édiles protestants, située à une vingtaine de kilomètres au sud de Montauban. Cette attitude iconoclaste correspond exactement à l'offensive des protestants à l'égard des reliques et des lieux de culte catholiques qu'avait connue le royaume au milieu du XVI^e siècle lors des guerres de religion²²⁷.

Or, au fur et à mesure que s'effectua la reconquête catholique de l'ordre urbain montalbanais, les manifestations religieuses liées au culte des saints réapparurent. Les premières traces remontent à 1636 alors que le chapitre cathédral de la ville donnait « douze escus, à l'égal

²²⁴ Jean-Claude Schmitt, *loc. cit.*, p. 134.

²²⁵ Denis Crouzet, *op.cit.*, p. 196.

²²⁶ La cathédrale de Montauriol, située sur le site de l'ancien monastère, fut complètement détruite par les protestants en 1567.

²²⁷ Alain Joblin, « L'attitude des protestants face aux reliques », dans Édina Bozoky et Anne-Marie Helvétius (dir.), *op. cit.*, p. 131-141.

de Mgr de Montauban » pour faire « un coffre pour mettre les reliques de saint Théodard, nostre patron »²²⁸. Pierre de Bertier, nouvellement nommé évêque de Montauban, en dressa les inventaires à l'église de Villebrumier en 1652²²⁹. Même si les reliques demeuraient à l'extérieur de l'enceinte urbaine, Bertier « comptait [...] sur le culte des reliques pour réveiller l'esprit de foi et la pratique des bonnes œuvres dans le diocèse »²³⁰. L'année suivante, il fut célébré une grande messe à l'occasion de la fête de Saint-Théodard. À cette occasion, une tradition fut renouvelée : les quatre ordres mendiants de la ville y assistèrent et ils durent réitérer la demande solennelle qui leur permettait de porter la « croix élevée » lors des processions, des funérailles et des diverses cérémonies publiques²³¹. Ce fut en novembre 1660 que l'évêque Bertier tenta de restaurer l'envergure originelle de cette fête patronale qui avait été interdite par les élites protestantes de la ville en faisant authentifier les reliques, comme le préoyaient les décrets du Concile de Trente, les ayant préalablement déposées dans une châsse en bois en 1652²³². S'il n'y a aucune trace de l'accomplissement de ce processus qui évoque la cérémonie d'élévation, la fête patronale de Saint-Théodard fut effectivement célébrée de manière soutenue à partir du milieu de la décennie 1650. Le rituel de 1653 se renouvela avec certitude en 1656, 1661, 1662, 1663, 1666 et 1667²³³. Étant donné que la reconquête catholique de l'ordre urbain avait connu une accélération notable en 1661, l'absence de trace pour les années subséquentes s'explique sans doute par les lacunes documentaires. Il est fort probable que la fête patronale de Saint-Théodard fut célébrée de manière annuelle, et ce, même si les reliques demeuraient conservées à Villebrumier.

²²⁸ Camille Daux, *Histoire de l'Église de Montauban*, Montauban, Bray et Retaux, 1881, p. 36-37.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ ADTG, G 212, fol. 20-20v.

²³² Camille Daux, *op. cit.*

²³³ ADTG, G 212, fol. 20-20v, 32v-33v, 37-37v, 39-39v, 42v-43, 45v-46.

S'ils avaient complètement rejeté le culte des saints, les réformés eurent recours à une autre manifestation pour implorer le secours divin, c'est-à-dire le jeûne public. Calvin fut d'abord rébarbatif quant à la pertinence de cette pratique qu'il jugeait « papiste », mais il en vint à la considérer comme un complément à la prière, dans le sens où elle contribuait au recueillement des fidèles²³⁴. À l'image du culte des saints, c'était selon lui son traitement et son utilisation par l'église catholique qu'il fallait dénoncer et évacuer²³⁵. Intégré dans la pratique protestante, le jeûne se distinguait selon qu'il était privé ou public. Calvin, dans son *Institution de la religion chrétienne*, confirmait son utilité :

« Parquoy le jusne, quand il est signe d'humiliation, convient plus à tout un peuple en public, qu'il ne fait a un homme seul en privé. [...] Toutes fois et quantes que nous avons à prier Dieu en commun de quelque chose d'importance, il seroit expédient de remonstrer qu'on jusnast. [...] Semblablement, si quelque peste, ou famine, ou guerre commence entre nous, ou s'il y a apparence qu'il doyve advenir quelque calamité sur un peuple ou sur un pays, l'office des Pasteurs est d'exhorter l'Eglise à jusner, pour prier a Dieu avec humilité qu'il destourne son ire: lequel dénonce qu'il s'appreste et s'arme à faire vengeance, quand il nous monstre quelque apparence de danger. »²³⁶.

Le jeûne s'inscrivait ainsi dans une dynamique propitiatoire, sans que les prières ne s'accomplissent dans le cadre d'une ostentation fastueuse. Ce fut ce principe de base qui poussa les synodes nationaux à régler la pratique dès 1559, la Discipline indiquant que les autorités pouvaient décréter des jeûnes publics lorsque nécessaire, entre autres « en tems de grande persécution, de guerre, peste, famine & autre generale affliction » ce qui devait se faire « sans scrupule ou superstition »²³⁷. La formule du synode s'inspirait de celle de Calvin, contenue dans *La forme des prières ecclésiastiques* publiée en 1552 et intégrée par la suite aux différentes

²³⁴ Raymond Mentzer, « Fasting, Piety and Political Anxiety among French Reformed Protestants », *Church History : Studies in Christianity and Culture*, vol. 76, no 2, 2007, p. 335.

²³⁵ *Ibid.*, p. 337.

²³⁶ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Chez Hamelin, 1554 [1541], livre 4, chapitre XII, rubrique 16 et 17.

²³⁷ Jean Aymond, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, Chez Charles Delo, 1710, tome 1, Synode de Paris en 1559, Matières générales, articles XXXIII, p. 6 et Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 341.

éditions du Psautier, qui précédait la prière convenue à cette occasion : « D'autant que l'Escriture nous enseigne que pestes, guerres & autres telles adversitez sont visitations de Dieu, par lesquelles il punit noz pechez, quand nous les voyons venir, il nous faut recognoistre que Dieu est courroucé contre nous », le peuple étant exhorté « à se réduire & amender sa vie, pareillemenet à prier Dieu pour impetrer mercy »²³⁸. Mentzer confirme que la pratique du jeûne permit à la communauté protestante de maintenir sa cohésion et de renforcer son identité collective exprimée à travers cette cérémonie publique exceptionnelle, distincte de celles privilégiées par leurs confrères catholiques²³⁹. Religion du « non-geste » qui évacuait toute démonstration publique ostentatoire, le jeûne se réalisait par un regroupement obligatoire des fidèles au temple, qui assistaient ensuite à un service liturgique dont les psaumes, les sermons et les oraisons mettaient l'accent sur les thèmes de la repentance et sur la confession des péchés²⁴⁰. Les fidèles jeûnaient collectivement pour faire acte de pénitence afin d'obtenir la rémission de leurs péchés individuels ou collectifs, apaisant ainsi la colère de Dieu²⁴¹. Les autorités protestantes ont progressivement

²³⁸ Jean Calvin, *La Forme des prières ecclésiastiques [...]*, Genève, Chez Jean Crespin, 1552, p. 14-15. Sur le contenu des Psautiers qui constituait une compilation de documents clés pour la liturgie réformée, voir Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France*, Paris, Fayard, 2012, p. 157 et Marianne Carbonnier-Burkard, « Doctrine and Liturgy of the Reformed Churches of France », dans Raymond Mentzer et Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *A Companion to the Huguenots*, Leiden, Brill, 2016, p. 43-65.

²³⁹ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 340 et 360-361. Le jeûne était aussi une pratique catholique, intimement associée au carême et à l'avent, mais sa signification n'était pas la même pour les protestants puisqu'elle ne s'inscrivait pas dans des périodes liturgiques précises. La notion de privation et d'abstinence n'était pas perçue de la même façon, c'est-à-dire qu'elle n'était pas opératoire en soi pour les protestants. Elles devaient plutôt permettre au fidèle de mieux recevoir la grâce obtenue par la prière, le chant des psaumes et le sermon du ministre. En regroupant les fidèles au temple, le jeûne protestant avait une dimension collective qui s'incarnait physiquement contrairement au jeûne catholique qui était universel, mais « privé » dans sa pratique, dans le sens où il ne requérait pas une présence à l'Église.

²⁴⁰ Thierry Wanegffelen, « Être protestant : L'exil, paradigme identitaire des réformés français au XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle » dans *À propos de l'Édit de Nantes. Rendez-vous sur le plateau Vivarais-Lignon, actes de conférence (1998)*, 1999, [En ligne] [<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00285095>], p. 21, Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 341, 348, Marianne Carbonnier-Burkard, *loc. cit.*, p. 58-59 et Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 444, qui indique que les sermons s'allongeaient en moyenne de 25 minutes, atteignant 1h45, pour les offices liés à un jeûne public. Si Calvin fournissait dans son oeuvre de 1552 la forme et le texte de l'oraison, il indiquait que tout le reste relevait de la discrétion du ministre célébrant.

²⁴¹ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 340.

élargi l'étendue des communautés visées par les directives de jeûnes. Lorsqu'ils étaient commandés par les synodes nationaux, c'était l'ensemble du royaume qui devait l'accomplir, ce qui faisait en sorte que tous les fidèles faisaient acte de dévotion et jeûnaient simultanément, du moins en principe²⁴². Cette cohésion et cette identité collective transcendaient ainsi les communautés locales.

Les communautés montalbanaises et castraises participèrent à ces manifestations collectives protestantes. Malheureusement, la destruction de la majeure partie de la documentation produite par les institutions religieuses protestantes ne permet pas de déterminer avec précision la fréquence de leur occurrence, ni leur contenu ou leur déroulement précis. Par contre, quelques traces subsistent. En 1593, un jeûne national fut décrété pour solliciter Dieu afin qu'il protège le roi Henri IV de ses ennemis ligueurs : « il fut célébré à Castres avec grande dévotion »²⁴³. L'année suivante, « le 11e aoust, fut célébré le jeusne qui avoit esté indict cy-devant par le colloque d'Albigeois », afin de « prier nostre Dieu qu'il luy plust de donner constance à nostre roy parce que ses ennemis taschoient par tous moyens, de le faire révolter et quitter sa religion, ne sachant qu'il l'eust quittée »²⁴⁴. Quant aux Montalbanais, ils célébrèrent un jeûne dans le cadre des tensions liées à la négociation de l'édit de Nantes en 1597 « afin de supplier l'Éternel vouloir bénir l'assemblée » des délégués²⁴⁵.

Les jeûnes publics protestants se poursuivirent sous le régime de l'édit de Nantes et ils continuèrent d'être un moyen pour les protestants de maintenir leur cohésion, mais aussi pour

²⁴² *Ibid.*, p. 340, 342 et 349. Comme la plupart des cérémonies propitiatoires catholiques, les jeûnes ne duraient, dans la majorité des cas, qu'une seule journée.

²⁴³ Jacques Gaches, *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], p. 302, cité par Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 352.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 450.

²⁴⁵ Raymond Menzter, *loc. cit.*, p. 353 et Gaston Serr, *Une Église protestante au XVI^e siècle*, Montauban, Aix-en-Provence, La Pensée universitaire, 1958, p. 91.

affirmer leur loyauté à la monarchie²⁴⁶. À titre d'exemple, il fut décrété en 1612, lors du synode national tenu à Privas, que

« Pour plusieurs considerations très-urgentes, tant des dissolutions qui s'accroissent parmi nous, plus que jamais, que des honteuses divisions qui naissent dans nos Eglises, & des menaces des severes jugemens de Dieu qui nous tallonnent d'une maniere très-evidente, depuis le decés de nostre dernier Roi, la compagnie enjoint à toutes les Eglises de ce royaume de publier un Jeune extraordinaire, qui s'observera le premier mercredi de novembre prochain, lequel jour sera sanctifié universellement par toutes nos Eglises »²⁴⁷.

La référence à l'assassinat d'Henri IV révèle que les réformés avaient maintenu leur fidélité à l'égard de celui qui s'était converti au catholicisme pour accéder au trône, un indice de cette loyauté à l'égard du gouvernement monarchique et de l'acceptation du nouvel ordre national instauré par l'édit de Nantes²⁴⁸. Le jeûne fut décrété pour assurer la bienveillance de Dieu envers la communauté réformée durant cette période d'incertitude que fut celle de la régence de Marie de Médicis. En effet, les motifs variaient selon les aléas des événements qui modifiaient la relation que le régime monarchique entretenait avec les protestants. Dans des circonstances tendues, un jeûne fut décrété par le synode national d'Alès suite à la conquête du Béarn par Louis XIII qui fournit aux réformés « un puissant motif de nous humilier devant Dieu, afin de prevenir ses jugemens par toutes sortes de temoignages de repetance, & que le pitoiable changement arrivé dans les eglises du Béarn [...] nous menace de quelque funestes suites »²⁴⁹. Un autre jeûne fut célébré en mai 1623 pour souligner la paix de Montpellier ratifiée en 1622 entre le gouvernement royal et les huguenots²⁵⁰.

²⁴⁶ Raymond Menzter, *loc. cit.*, p. 352-353.

²⁴⁷ Jean Aymond, *op. cit.*, vol. 1, p. 420.

²⁴⁸ Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 344-354 et 375. Bien sûr, cette loyauté n'était pas absolue, mais Nicolas Le Roux avance que « les motivations confessionnelles ne tenaient plus guère de place dans la justification des prières d'armes ». Voir aussi Myriam Yardeni, « Comment se comporter? Les dilemmes d'une minorité persécutée », dans Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), *Énoncer / Dénoncer l'autre : Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 379-388.

²⁴⁹ Jean Aymon, *op. cit.*, p. 178.

²⁵⁰ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 353.

La pratique fut sanctionnée par un article de la Discipline réformée publiée en 1653, reprenant les principes énoncés par le premier synode de 1558 et en insistant par ailleurs sur cette nécessité pour les églises d'agir en commun, assurant la cohésion de la dévotion et de la communauté :

« En temps d'aspre persecution, ou de peste, ou de guerre, ou de famine, ou autre grande affliction [...] on pourra si la necessité le requiert, à certain jour, ou plusieurs denoncer les Prieres publiques & extraordinaires, avec le jeusne, toutesfois sans scrupule & superstition, le tout avec grande cause & consideration. Et les Eglises sont adverties de se conformer les unes aux autres en la celebration du jeusne, autant que faire se pourra, selon la commodité des lieux & des temps »²⁵¹.

En 1655, il fut décrété un jeûne pour le « pretexte pour les troubles généraux qui estoient par toute l'Europe », le chroniqueur catholique Perrin de Grandpré dénonçant sa célébration à Montauban en accusant le ministre célébrant d'avoir « agit à son accoutumé en hypocrite »²⁵². En juin 1657, Jean de Bouffard-Madiane indiqua que les réformés castrais célébrèrent « un jeusne pour implorer la grâce et protection de Dieu contre les mauvais desseins de nos ennemis. Il se passa avec dévotion et piété dans tout le corps de l'Église »²⁵³. Compte tenu de l'année, il s'agit d'une référence à l'égard des catholiques qui avaient obtenu la révocation de la déclaration de 1652 par le gouvernement royal, qui commençait alors à opérer un resserrement de plus en plus soutenu à l'égard des réformés²⁵⁴. Cette indication de Madiane révèle d'ailleurs que l'initiative du jeûne fut probablement locale et qu'elle ne relevait pas d'un synode national. Les réformés castrais, à l'image des autres communautés protestantes du royaume, ressentaient de plus en plus les contrecoups de la politique louis-quatorzienne à leur égard²⁵⁵.

²⁵¹ *La Discipline des Eglises Reformées de France* [...], 1653, chapitre X, article III, p. 72.

²⁵² ADTG, 3 J 3, p. 354-355.

²⁵³ Jean de Bouffard-Madiane, « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane », édité par Charles Pradel, dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, vol. LVI, no. janvier-février, 1907, p. 48.

²⁵⁴ René Artigaut, *Les protestants de Castres et l'Édit de Nantes (1598-1685)*, Castres, Société culturelle du pays castrais, 1985, p. 26.

²⁵⁵ Raymond Mentzer, *op. cit.*, p. 353.

D'ailleurs, les actes du synode de Loudun qui s'est tenu en 1659-1660 témoignent du fait que ce privilège de convoquer un jeûne national fut remis en question par le régime monarchique. Les députés évoquèrent le « libre exercice de [leur] Discipline & de mettre [leurs] canons en execution » garanti par les édits royaux afin de le maintenir²⁵⁶. Ils affirmèrent que le jeûne national ne menaçait en rien l'intégrité de l'État, même qu'au contraire, en « s'humiliant extraordinairement devant Dieu, nous n'avons pas dessein d'obtenir seulement de la miséricorde infinie de la benediction particuliere pour ceux de notre communion, mais nous luttons aussi avec nôtre Dieu pour la prospérité de toute la nation & pour la conservation de la personne de Sa Majesté »²⁵⁷. Ils purent finalement maintenir ce droit, le synode se terminant par l'adoption d'un « decret pour le jeûne national public, qui doit être célébré le 25 mars de l'an 1660 »²⁵⁸. Les justifications étaient conformes à l'argumentaire des députés, dans la mesure où elles s'inscrivaient dans une démarche double. Le jeûne permettait d'abord « de rendre graces au Dieu tout puissant pour cette paix, que lui-même le Dieu de paix nous a accordée, & pour obtenir de sa Divine bonté, qu'elle le puisse être accompagnée & suivie de toutes sortes de benedictions », devant être accompagné de « prieres très ardentes pour la Santé & la prospérité de la Sacrée personne de Sa Majesté, & qu'il lui fasse la Grace de couronner toutes ses entreprises d'un heureux succès, d'augmenter la gloire de son sceptre & le bien de son état & gouvernement »²⁵⁹. Dans une démarche propitiatoire, à laquelle s'ajouta une dimension expiatoire semblable en tout point aux sollicitations des catholiques à l'égard des saints, le jeûne devait aussi tâcher « d'émouvoir les entrailles de la miséricorde divine envers nous, qui avons forfait par la multitude & l'aggravation de nos péchés, & de ne cesser de l'importuner par nos prieres jusqu'à ce

²⁵⁶ Jean Aymond, *op. cit.*, tome 2, p. 724-725.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Jean Aymond, *op. cit.*, tome 2, p. 802.

²⁵⁹ *Ibid.*

qu'il ait éteint le feu de son indignation, dont il menace ses pauvres Eglises, esperant & croiant qu'en nous convertissant tres sincerement à lui, en nous humiliant très profondément »²⁶⁰. Le jeûne constituait une réponse collective et dévotionnelle des protestants aux événements nationaux ou à des situations précises qui avaient des répercussions sur l'ensemble de la communauté. Or, cette pratique élargie qui unifiait l'ensemble des communautés protestantes pour un même motif, concrétisant l'autorité étendue de l'assemblée synodale, irritait le régime. De fait, à partir de la fin des années 1670 et du début des années 1680, les autorités catholiques et monarchiques oeuvrèrent en commun pour l'interdiction complète des jeûnes publics protestants²⁶¹.

CONCLUSION

À terme, le culte des saints, le culte des reliques et ses manifestations d'envergure que furent les élévations de reliques constituèrent l'un des instruments de l'intensification du caractère catholique de l'ordre toulousain. Comme dans le cas des cérémonies calendaires, les élévations de reliques permirent de concrétiser la concorde des élites toulousaines vers la réalisation d'une religion extériorisée et ostentatoire qui permettait d'épandre les bienfaits des intercessions sollicitées à l'ensemble de la population urbaine. Par des mécanismes de diffusion élargie (va-et-vient des communautés et production matérielle d'objets dérivés), ces bienfaits irradiaient vers les populations des régions avoisinantes, autant urbaines que campagnardes. Les élévations provoquèrent des vagues de dévotion et une effervescence religieuse qui dépassa largement le cadre de l'enceinte urbaine. Dans une province située au cœur du « croissant

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Raymond Mentzer, *loc. cit.*, p. 354.

réformé », les élévations de reliques permirent à Toulouse d'affirmer et de raffermir son statut de citadelle de l'orthodoxie, exprimant tout le caractère catholique de son identité urbaine. Ces cérémonies exceptionnelles entraînèrent un rayonnement de la capitale qui répandait son allégeance viscérale au catholicisme à travers la province, voire au-delà, en mettant de l'avant l'une des composantes de la religion romaine que les protestants exécraient. Ainsi, la diffusion et la portée symbolique de la cérémonie revêtaient un caractère militant qui ne s'est jamais tari au XVII^e siècle.

Cette représentation urbaine centrée sur le culte des saints mobilisa l'ensemble des corps urbains locaux, accompagnés d'acteurs externes, dont plusieurs hauts dignitaires ecclésiastiques ou laïques du royaume. L'imbrication étroite du politique et du religieux se réalisait dans une fervente dévotion à l'égard des saints et des reliques, car leurs effets miraculeux leur permettaient de sauvegarder la ville, d'assurer sa prospérité et, ainsi, légitimer l'ascendant social des élites urbaines sur le reste de la population. Certains personnages de l'élite urbaine furent déterminants pour sanctionner l'attachement des Toulousains au culte des reliques, comme Jean Daffis qui œuvra au renforcement du catholicisme en organisant une élévation, mais en mettant aussi en valeur de la cathédrale Saint-Étienne ou en promouvant d'autres ordres religieux. Au moment où il participait à l'élévation des reliques de Barnabé en mai 1607, il bénissait solennellement la première pierre du nouveau couvent de la confrérie des Chartreux qui s'était établie à Toulouse après avoir été chassée de Castres par les protestants en 1567²⁶²!

Ce fut cette collaboration des corps urbains qui permit à la capitale languedocienne d'assurer la défense du catholicisme dans cette région fortement marquée par le protestantisme. La sacralité que les reliques épandaient sur la communauté urbaine permettait d'en assurer la

²⁶² G. Cayre, *Histoire des évêques et archevêque de Toulouse [...]*, Toulouse, Douladoure, 1873, p. 336-338.

cohésion et ainsi, la conservation de cet ordre urbain qui ne cessa de se catholiciser au cours du XVII^e siècle²⁶³. En effet, les élévations de relique contribuèrent à ce processus par une addition de ces nouvelles reliques à celles qui se trouvaient déjà dans la ville et qui constituaient d'ailleurs l'un des trésors les plus riches de la chrétienté. Par les élévations, elles furent intégrées au corpus des Corps-Saints de la ville et les intercessions, qui avaient permis à la communauté de survivre et de traverser les épreuves que Dieu lui avait fait subir, s'en trouvaient réactualisés, leur efficacité étant attestée.

En concevant le processus de catholicisation de l'ordre urbain toulousain comme une courbe dont le point de départ se situerait en 1562 et qui se terminerait en 1685, les élévations symbolisèrent des moments d'accélération. La catholicisation de l'ordre urbain toulousain suivit un parcours analogue à l'intensification du caractère catholique de l'ordre national instauré par le régime monarchique français, ce qui concorde parfaitement avec le processus de centralisation des pouvoirs et les politiques toujours plus restrictives à l'égard des protestants. Si Fontainebleau signale l'apogée du catholicisme d'État, il correspond également à l'apogée du catholicisme toulousain, l'ordre urbain de la ville s'imbriquant d'une manière toujours plus intime avec cet ordre national monarchique louis-quatorzien.

En contraste avec ce faste qu'ils dénonçaient, les protestants eurent recours à une cérémonie, certes publique, mais plus sobre et plus intériorisée pour combler les impératifs propitiatoires liés à la foi chrétienne et au maintien de la sécurité publique. Les jeûnes publics se substituèrent ainsi à l'évocation des saints en permettant aux fidèles d'atteindre un état physique les disposant à une dévotion qui leur permettait de s'exprimer collectivement. Misant sur le

²⁶³ Philippe George, *op. cit.*, p. 568. Il conçoit la ville en soi comme un lieu de culte, ce qui s'apparente à la métaphore d'Olivier Christin, « Épilogue », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *op. cit.*, p. 501-522, selon laquelle la ville représentait, avant la scission de la réforme protestante, un vaste monastère, regroupant une communauté de Salut cohérente et homogène.

service divin et la prière, les jeûnes furent pour les réformés le principal moyen d'apaiser la colère divine et pour solliciter la faveur de Dieu lors des épreuves ou des combats à venir. Durant le régime de l'édit de Nantes, la pratique devint l'un des ressorts du maintien de la cohésion des communautés protestantes, autant à l'échelle nationale que locale. Les jeûnes et les prières publiques renforçaient aussi le caractère protestant de l'ordre urbain montalbanais et castrais, même si le processus s'avéra moins flamboyant. Pour les réformés, le jeûne fut aussi l'un des moyens par lequel ils affirmèrent leur loyauté au régime monarchique, s'insérant dans cet ordre national qui évoluait et fit en sorte que les villes durent renégocier les relations qu'elles entretenaient avec le roi et ses représentants, notamment lors des entrées solennelles.

CHAPITRE 4

L'EXPRESSION DE L'ORDRE URBAIN DANS SA RENCONTRE AVEC AUTRUI : LES ENTRÉES SOLENNELLES

Les entrées solennelles constituaient une autre occasion privilégiée de cérémonie pour les villes d'Ancien régime. De nature exceptionnelle, car non rythmées par un calendrier liturgique, les entrées permettaient à la ville de se mettre en scène non pas par rapport à Dieu ou à un saint patron, mais vis-à-vis un individu en particulier. Ce type de cérémonies remonterait à l'Antiquité, certains historiens faisant le lien entre les entrées royales et l'entrée du Christ à Jérusalem le dimanche des Rameaux. Pour Noël Coulet et François Bordes, l'héritage antique et chrétien des entrées ne fait aucun doute¹. En France, plusieurs traces documentaires attestent de ces entrées au Moyen Âge. Ainsi, Toulouse fut le théâtre de plusieurs entrées royales aux XIV^e et XV^e siècles, dont celle de Louis XI en 1463². La tradition se poursuivit au XVI^e siècle tandis que la ville reçut François 1^{er} en 1533 et Charles IX en 1565³. Louis XIII allait être le dernier monarque auquel les villes françaises d'Ancien régime offrirent ce type de cérémonie, les visites de Louis XIV en province marquant un tournant à l'égard de ce cérémonial⁴. Or, les rois ne furent pas les seuls concernés, puisque les villes réservèrent le même type de réception à plusieurs autres dignitaires. Du XVI^e au XVIII^e siècle, les entrées solennelles devinrent des cérémonies publiques qui pouvaient survenir plusieurs fois par année et qui pouvaient concerner divers types de

¹ François Bordes, « Rites et pratiques cérémonielles à Toulouse au Bas Moyen Âge et à la Renaissance », dans *Mémoire de la société archéologique du Midi de la France*, tome LXV, 2005, p. 122 qui cite Noël Coulet, « Les entrées solennelles en Provence au XIV^e siècle. Aperçus nouveaux sur les entrées royales françaises au bas Moyen Âge », dans *Ethnologie française*, VII, I, 1977, p. 70-77.

² *Ibid.*, p. 120.

³ *Ibid.*

⁴ Marie-France Wagner, « De la ville de province en paroles et en musique à la ville silencieuse ou la disparition de l'entrée royale sous Louis XIII », dans *XVII^e siècle*, vol. 212, no 3, 2001, p. 457-475.

personnages : représentants de l'autorité monarchique, dignitaires de l'Église ou personnages clé évoluant dans les institutions urbaines locales.

L'objectif est d'analyser les cérémonies d'entrées qui eurent lieu durant le régime de l'édit de Nantes qui, en rétablissant la paix publique par l'établissement de la coexistence religieuse, instaura un nouvel ordre national accélérant le processus de centralisation des pouvoirs monarchiques. Comment ces cérémonies reflètent-elles les réactions de ces communautés à l'instauration de ce nouvel ordre monarchique? Est-ce qu'elles nous permettent de confirmer ou d'infirmer les grandes tendances qui émergèrent de l'analyse des cérémonies découlant de motifs religieux, c'est-à-dire une catholicisation soutenue de l'ordre urbain toulousain; une emprise marquée de la religion réformée sur l'ordre urbain montalbanais qui subit une reconquête catholique progressive et, enfin, un ordre urbain biconfessionnel castrais qui connut, lui aussi, une accentuation de son caractère catholique? Est-ce que ces cérémonies permettront de constater des évolutions et des transformations concomitantes de l'ordre urbain? L'analyse portera d'abord sur la teneur des entrées solennelles, l'ampleur de l'appareil cérémoniel pouvant varier selon les circonstances. Il sera par la suite question de la mise en contact, c'est-à-dire de la fréquentation, qu'elles créaient entre l'hôte et la ville d'accueil. L'analyse s'attardera ensuite sur le rôle des corps urbains, composés majoritairement des élites, impliqués et leurs interactions dans cette mise en scène particulière, dont le motif n'était plus la vénération d'un objet sacré, mais l'accueil d'une personne présente en chair et en os, qui se définissait par son appartenance à un ou plusieurs corps constitués, que ce soit à l'échelle locale, provinciale, nationale ou internationale.

1. LES COMPOSANTES DE L'APPAREIL CÉRÉMONIEL DES ENTRÉES

Les entrées reposaient sur un principe très simple, c'est-à-dire l'accueil ou la réception ritualisée d'un particulier qui détenait suffisamment de « dignité » pour faire l'objet d'une entrée solennelle. Ce principe fut universel à travers le royaume, mais la réception pouvait inclure plusieurs composantes qui variaient en envergure. En effet, le nombre substantiel d'entrées que Toulouse connut tout au long de la période permet d'établir un cadre de référence qui illustre les multiples variantes associées aux entrées, ce qui se perçoit moins aisément à Montauban ou à Castres. Entre 1598 et 1685, il y eut plus d'une centaine d'entrées solennelles dans la capitale languedocienne, ce qui contraste avec la vingtaine qui fut relevée pour Montauban et Castres⁵.

Généralement, la personne devait faire savoir à l'avance son intention de visiter la ville en écrivant une lettre ou en envoyant un émissaire afin que la communauté urbaine puisse se disposer à la recevoir convenablement⁶. Une fois averti, le corps de ville enclenchait le processus cérémoniel avec la première composante qui était la salutation, c'est-à-dire l'envoi d'une députation afin de saluer et récupérer l'hôte⁷. Venait ensuite l'étape clé de la cérémonie où l'essentiel du rituel se jouait, c'est-à-dire la réception de l'individu aux portes⁸. Cette réception mobilisait les corps de la ville et pouvait comprendre plusieurs composantes : harangues, présentation du dais, démonstrations militaires et remise des clés. L'hôte était alors escorté suivant un parcours prédéterminé partant de la porte jusqu'à son logis, ce dernier pouvant avoir été préparé aux frais des édiles si nécessaire. Cette étape était suivie d'une ultime salutation qui

⁵ Ces chiffres ne prétendent pas être exhaustifs. Ils ne sont énoncés que pour donner une idée du contraste entre les trois villes quant au nombre d'entrées solennelles. 135 entrées solennelles ont été relevées en tout.

⁶ Par exemple, le 12 juin 1599, les capitouls indiquèrent « qu'ilz ont receu lettre de monseigneur le duc de Ventadour, lieutenant general pour le roy au pais de Languedoc, par laquelle ilz sont advertys qu'il doibvet arriver en ville judy prouchain ». Archives municipales de Toulouse (AMT), BB 20, fol. 291v.

⁷ Voir Noël Coulet, *loc. cit.*, qui a relevé essentiellement les mêmes étapes, ce qui témoigne de l'ancienneté du rituel des entrées et sa pérennité à travers les siècles.

⁸ François Bordes, *loc. cit.*, p. 118-119.

s'effectuait à l'intérieur du logis en question, à l'occasion de laquelle la ville offrait un cadeau. En étendant l'appareil cérémoniel à l'ensemble du séjour, celui-ci pouvait aussi comprendre de multiples visites du reçu auprès des institutions politiques, administratives et religieuses de la ville. Chacune de ces composantes pouvait varier, que ce soit en termes de forme ou d'envergure, selon des « normes strictes de représentation »⁹.

L'ampleur de la solennité avait beaucoup à voir avec la « dignité » de la personne à recevoir, découlant de la charge ou la fonction occupée par l'hôte, ce que les édiles s'efforcèrent de mentionner systématiquement dans leurs délibérations, afin de justifier l'honneur qu'ils daignaient lui dédier ainsi que les ressources impliquées dans l'organisation de la cérémonie¹⁰. À titre d'exemple, les capitouls indiquèrent en octobre 1624 :

« qu'ilz ont eu advis certain comme monseigneur d'Espéron, duc & pair de France, gouverneur et lieutenant general pour le roy en Guienne, est dans le pays et lequel dans peu de jours doit arriver en ceste ville. Et d'autant qu'ung chacun scait le rang et dignité qu'il tient dans le royaume, leur a donné subject de le proposer à ceste assemblée, affin que par icelle il leur soit donné et prescript l'ordre qu'ilz ont à tenir à son acueil »¹¹.

Cette insistance sur la dignité du personnage fut omniprésente dans les délibérations visant la planification et l'organisation des modalités des entrées. Tous les personnages reçus présentaient des « qualités » particulières. Sans surprise, ceux qui eurent droit aux entrées les plus grandioses furent les rois de France eux-mêmes, dans le cadre des « entrées royales », une formulation qui sous-entend une série de rituels et de composantes récurrentes obligées. Pour la période à l'étude, il n'y en eut qu'une seule, soit celle de Louis XIII à Toulouse en 1621¹². Les

⁹ François Bordes, *loc. cit.*, p. 124-125.

¹⁰ Marie-France Wagner, *Les Entrées royales et solennelles du règne d'Henri IV*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010, tome 1, p. 36.

¹¹ AMT, BB 27, fol. 355v.

¹² Il y eut par contre quelques « visites royales » qui ne menèrent pas à l'organisation d'entrées royales officielles. Louis XIII visita Toulouse et Montauban en 1632 et Louis XIV se rendit à Toulouse en 1659 et en 1660.

cérémonies qui rivalisèrent avec les entrées royales furent celles des « grands » du royaume, soit les princes du sang, connétables et maréchaux, suivis de celles des gouverneurs de province et des lieutenants généraux. Le nombre de capitouls présents lors de la « réception » constitue sans doute la variable la plus éloquente quant à l'honneur que la ville rendit à ses hôtes¹³. À titre d'exemple, le prince de Condé et le prince de Conti son fils, furent reçus en 1611 et en 1658 respectivement, chacun par six capitouls sur huit¹⁴. Quant aux gouverneurs et lieutenants généraux de province, ils étaient reçus par quatre capitouls, comme ce fut le cas du duc de Ventadour en avril 1609 ou du duc d'Alluin en août 1633¹⁵. D'ailleurs, les gouverneurs et lieutenants généraux visitèrent si souvent la ville que les magistrats décidèrent d'établir dès 1620 un modèle type d'entrée pour accélérer le processus organisationnel. Le duc Henri II de Montmorency cumula neuf entrées solennelles entre 1606 et 1625, ce qui contribua à l'adoption du modèle type. Après avoir consulté les délibérations « des années 1614, 1615, 1616, 1617, 1618 et 1619, [ils] auroint jugé l'affaire important et pour le decider et en faire une entiere resolution pour servir de loy à l'advenir non seulement pour le subject dud. sieur de Montmorancy et de messieurs les lieutenens mais encores des premieres entrées à faire à leur successeurs, alées et veneus d'iceux en ceste ville »¹⁶. Les capitouls respectèrent ce modèle à la lettre, car à partir de 1620 jusqu'à sa dernière entrée en mai 1625, Montmorency fut toujours reçu

¹³ François Bordes, *loc. cit.*, p. 124-125.

¹⁴ AMT, BB 24, fol. 65 et BB 26, fol. 334.

¹⁵ AMT, BB 23, fol. 197v et AMT, BB 30, fol. 301.

¹⁶ La teneur de ce modèle type fut la suivante : « Et au surplus que doré en avant messieurs les gouverneurs et leurs lieutenens en lad. province faisant leurs premieres entrées en lad. ville, elles leur seront faictes en la forme cy devant prescrite [...], savoir que l'ung des sieurs capitoulz qui seront pour lors avec la bote assisté de deux ou troys bourgeois les yront saluer à une ou deux leues de ceste ville, quatre avec leurs robes et chaperons capitulaires avec le reste de la bourgeoisie, les trompetes et hauboyes se treuveront à la porte pour les conduire à leur lousis. Et au cas ilz ne seront logés que lesd. sieurs capitoulz les logeront aux despens de lad. ville, leur fairont le presant ordinaire d'icelle, tant de cire et dragée que de vin, boys et advoyne et le tout pour ceste seule foy tant seulement & pour toutes les autres allées et veneus desd. sieurs en lad. ville il en sera uzé comme il est dict cy dessus que quatre desd. sieurs capitoulz les yront attendre à la porte d'icelle avec leur chaperon capitulaire pour les saluer, les conduire à leur lousis et faire le presant ordinaire de cire et dragée ». Voir AMT, BB 26, fol. 106v-107.

par quatre capitouls assistés des bourgeois, des soldats du guet, du viguier et de la musique, pour ensuite être escorté à son logis où ils lui transmettaient le « présent ordinaire »¹⁷. De fait, ce fut cette forme précise d'entrée solennelle qui eut le plus grand nombre d'occurrences au cours de la période, ce qui s'explique par les nombreuses visites des gouverneurs et des lieutenants généraux.

Les différences pour une même composante furent significatives, car elles révèlent la marge de manoeuvre des capitouls pour établir une hiérarchie entre les hôtes, leur permettant de moduler le degré d'honneur que la communauté accordait à la personne reçue. Dans la mesure où les entrées constituaient une mise en scène ou une représentation publique de la ville, leur organisation exprime une cohérence et un ordonnancement que les édiles s'efforcèrent de pérenniser. Les magistrats eurent la volonté de préserver un contrôle strict des modalités de représentation dans le cadre de ces cérémonies au cours desquelles ils se mettaient eux-mêmes en scène vis-à-vis d'un particulier. Il fallait préserver l'ordre urbain et éviter toute déstabilisation par une maladresse, surtout à l'égard de ces personnes d'importance qui pouvait exercer une influence sur la teneur de cet ordre. L'un des principaux enjeux derrière l'organisation des entrées fut celui du dosage, c'est-à-dire la juste évaluation des honneurs à rendre selon la dignité du personnage. Cette évaluation était primordiale, car la ville devait s'assurer de suffisamment honorer son hôte, tout en évitant de froisser les personnes déjà reçues et celles qu'elle allait recevoir éventuellement. L'enjeu était double, car l'entrée solennelle permettait à la ville de recevoir en contre partie, par effet de miroir, un degré de gloire, de prestige et d'honneur, voire de pouvoir. Marie-France Wagner a clairement souligné cette double dimension du rituel de l'entrée¹⁸. Plus honorable était le dignitaire, plus le rituel glorifiait le visiteur et plus la ville bénéficiait en retour de sa présence. L'ampleur et la nature des composantes illustrent la

¹⁷ AMT, BB 28, fol. 61-62v et AMT, BB 278, année 1625, p. 186.

¹⁸ Marie-France Wagner, *op. cit.*, p. 43-44.

variabilité de l'intensité de cette dévotion ainsi que les variations du degré d'honneur et de prestige que la ville sentait qu'elle pouvait accorder à telle personne et recevoir en retour. Il apparaît significatif que la très grande majorité des personnages reçus au cours de la période fussent les plus hauts dignitaires associés aux grands piliers de l'ordre urbain toulousain : les détenteurs du pouvoir monarchique, les dignitaires du clergé catholique et les plus hautes autorités du Parlement de Toulouse.

À Montauban et à Castres, les composantes de la réception impliquèrent systématiquement tous les consuls. Il n'y a aucune occurrence de cérémonies pour laquelle il y eut une fluctuation. Il est malheureusement impossible de déterminer avec certitude si ce constat relève d'une différente manière de faire, sous-entendant une dévotion plus complète et plus affirmée de la part de ces villes de moindre envergure, ou s'il s'agit simplement d'une impression découlant des sources lacunaires. Il est clair que le volume d'entrées fut beaucoup plus limité à Montauban et à Castres, ce qui provoque logiquement un surnombre des entrées de personnages de dignité supérieure. Cependant, il est indéniable que les registres de délibérations des consulats montalbanais et castrais présentent des lacunes majeures, certaines années ayant complètement disparu. Or, les entrées pour lesquelles il y a bel et bien des traces documentaires démontrent que les trois villes eurent toujours la volonté de recevoir ces dignitaires de la manière la plus honorable possible.

Quoi qu'il en soit, dans le cadre de ces dynamiques d'honneur rendu et de prestige mutuel, les entrées provoquaient une fréquentation entre la personne reçue et la communauté qui recevait. Plusieurs historiens ont qualifié cette relation de « dialogue » comme une résultante intrinsèque

de la cérémonie¹⁹. Or, ce dialogue, en mobilisant des dynamiques complexes de relations de pouvoir et de représentation, laissait lui aussi apparaître des manifestations de l'ordre urbain.

2. LA RELATION ENTRE LE REÇU ET CELUI QUI REÇOIT : LE DIALOGUE

Si les entrées peuvent être perçues comme une forme de dialogue, il est clair que les interlocuteurs n'étaient pas sur un pied d'égalité et qu'ils n'entretenaient pas une relation neutre. En effet, plusieurs cérémonies d'entrées sous-tendaient une dynamique de soumission. Or, il ne faut pas voir cette soumission comme étant systématique, ni complète et sans condition. Il s'agit plutôt d'un assujettissement subordonné à un principe d'échange mutuel et d'interdépendance²⁰. Si la ville devait honorer la personne reçue à des intensités variables, elle devait en parallèle conserver son intégrité et la cohérence de son ordre urbain. Les entrées fournissaient à la ville une occasion inédite de formuler un discours qui, adressé à un interlocuteur de marque, concernait tout autant le reçu que la ville elle-même²¹. Tous ces éléments s'inséraient à la fois dans le

¹⁹ Lyse Roy, « Espace urbain et système de représentations. Les entrées du Dauphin et de François 1^{er} à Caen en 1532 », dans *Memini. Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, no 5, 2001, p. 51-77, Lyse Roy et Bruno Paradis, « Le dont dans les entrées solennelles en France aux XV^e et XVI^e siècles », dans Marie-France Wagner, Louise Frappier et Claire Latraverse, *Les jeux de l'échange : entrées solennelles et divertissements du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007 dans p. 105-140, Claire Dolan, « Rites d'accueil, identité urbaine et représentation politique à Aix-en-Provence au XVI^e siècle », dans *Simbolo e realtà della vita urbana nel tardo medioevo, Atti del V convegno storico italo-canadese*, 1988, Vecchiarelli Editore, p. 287-314, Marie-France Wagner, *op. cit.*, p. 43-44, François Bordes, *loc. cit.*, p. 117. Élodie Lecuppre-Desjardin, dans *La ville des cérémonies : Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*, Turnhout, Brepols, 2004, propose la notion de « forum » pour qualifier ce dialogue entre les entités impliquées dans le rituel de l'entrée, ce qui sous-entend une complexité alliant les relations de pouvoir entre acteurs internes et externes, mais aussi les relations sociales entre les corps urbains. La notion implique aussi des espaces à l'intérieur desquels se déployaient ces rituels de dialogue et de représentation. Voir p. 3-9 en particulier.

²⁰ Michèle Fogel, « Les entrées royales françaises au prisme de l'échange », dans *@nalyse*, hiver 2008, p. 64 et 67 qui évoque la notion de la réciprocité des dons, conçus ici à la lumière des analyses de Natalie Zemon Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.

²¹ Voir François Bordes, *loc. cit.*, p. 117 et Marie-France Wagner, *loc. cit.*, p. 457-475 sur cette notion du discours qui prenait la forme d'une harangue lors des entrées royales.

contexte du moment et dans une dynamique urbaine particulière liée à la nature de l'ordre urbain de chacune des villes. C'est dans le cadre des entrées royales que l'enchevêtrement complexe de ces éléments est le plus perceptible et ce n'est donc pas un hasard si elle fut la cérémonie d'entrée qui intéressa le plus les historiens.

2.1 LES ENTRÉES ROYALES : LE ROI ET SES « BONNES VILLES »

Les entrées royales ont été largement étudiées depuis l'oeuvre pionnière de Bernard Guénée et Françoise Lehoux qui établissait les fondements de l'élaboration et du déroulement de la cérémonie, soulignant qu'elle permettait d'exalter la souveraineté royale²². Noël Coulet, en se concentrant sur la Provence, approfondit la réflexion en soulignant l'héritage antique et chrétien de cette cérémonie qui devint l'un des principaux rituels de la « religion monarchique » avec le sacre, le lit de justice et les honneurs funèbres²³. Lawrence Bryant, quant à lui, mit l'accent sur la relation qu'entraînait la cérémonie entre le roi et les corps urbains²⁴. Bryant articula ainsi un filon que plusieurs autres historiens allaient exploiter par la suite, notamment dans le cadre du Groupe de Recherche sur les Entrées Solennelles dans les villes françaises à la Renaissance (1484-1615), un groupe interdisciplinaire et interuniversitaire qui se mit en place à Montréal en 2001, illustrant tout le potentiel historique lié à cette cérémonie en particulier. La revue scientifique *XVII^e siècle* y consacra d'ailleurs un numéro complet en 2001, diffusant notamment les recherches de Marie-France Wagner et de Daniel Vaillancourt qui oeuvrèrent dans le cadre de ce groupe de recherche.

²² Bernard Guénée et Françoise Lehoux, *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, Édition du Centre national de la recherche scientifique, 1968, 366 pages.

²³ Noël Coulet, *loc. cit.*, p. 68-72, 76-77 en particulier et Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information*. Paris, Fayard, 1989.

²⁴ Lawrence Bryant, *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics, Ritual, and Art in the Renaissance*, Genève, Droz, 1986 et « La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Âge », dans *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 41, no 3, 1986, p. 513-542.

Marie-France Wagner a souligné le lien entre les entrées et la notion d'ordre. Selon elle, les entrées offraient un « spectacle de l'ordre public rétabli, impos[ait] un ordre et le respect[ait] »²⁵. Elle évoque également les impératifs de représentations que recouvrait le maintien de cet ordre : « L'institution royale, comme toute institution, n'existe que dans les représentations que s'en fait la société. L'ordre que fait régner le roi doit être admirable comme représentation. [...] La pompe et la montre baroques ne sont là que pour appuyer la réalité du pouvoir urbain tributaire du pouvoir royal et servir d'instruments à son action »²⁶. Lyse Roy conclut que la cérémonie permettait à la ville de se mettre en scène et de se représenter elle-même d'une manière unie et cohérente, ce qui cadre parfaitement avec la conceptualisation de l'ordre urbain²⁷. Pour Christophe Blanquie, « l'entrée représente la ville comme l'union de corps et de communautés autour de la personne du roi »²⁸. D'ailleurs, Claire Dolan avait déjà insisté sur l'importance de la dimension municipale en détournant son regard du souverain qui, logiquement, monopolisait toute l'attention des historiens, comme celle des participants de l'époque d'ailleurs²⁹. Plus récemment, Michèle Fogel a souligné comment les entrées royales tendaient à « faire l'exposition solennelle » de l'ordre national monarchique et à la reproduire³⁰. Il ne s'agit pas ici de refaire ce travail et de décrire toutes les composantes des entrées royales qui furent énumérées maintes et maintes fois par les études successives. Il s'agit plutôt d'examiner l'entrée royale au prisme des problématiques liées à l'ordre urbain, à ses évolutions sous le régime de l'édit de Nantes et aux dynamiques, concrètes, discursives et représentatives, que ces cérémonies mobilisèrent.

²⁵ Marie-France Wagner, « Le spectacle de l'ordre exemplaire ou la cérémonie de l'entrée dans la ville », dans Marie-France Wagner et Claire Le Brun-Gouanvie (dir.), *Les arts du spectacle dans la ville (1404-1721)*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 115.

²⁶ *Ibid.*, p. 116.

²⁷ Lyse Roy, *loc. cit.*

²⁸ Christophe Blanquie, *Les institutions de la France des Bourbons (1589-1789)*, Paris, Belin, 2003, p. 33.

²⁹ Claire Dolan, *loc. cit.*

³⁰ Michèle Fogel, *loc. cit.*, 2008, p. 69-71.

À cet égard, l'entrée royale de Louis XIII à Toulouse en 1621 s'inscrit dans les enjeux du moment³¹. Elle survint alors que le roi était en pleine campagne militaire contre les réformés qui avaient repris les armes. Dès le début des hostilités en 1621, les délibérations des capitouls révèlent qu'ils étaient anxieux du fait que le roi se trouvait dans la province et qu'il risquait donc « de s'approcher de plus pres de ceste ville, ce qui se pourroit faire possible si soudainement qu'on n'auroict temps de luy randre le respect et l'honneur deub à sa tres sacrée magesté »³². Pour éviter la surprise, les édiles décidèrent d'organiser une salutation vers le roi, composée d'une députation de quatre capitouls et de six bourgeois³³. Quatre jours plus tard, la venue du roi ne fit plus de doute et la ville amorça le processus de planification qui commença par une cotisation extraordinaire et la création d'une commission particulière pour assister les capitouls dans l'organisation de l'entrée³⁴. Durant cette période, les registres contiennent plusieurs délibérations qui traitent simultanément de l'organisation de l'entrée et des efforts de guerre à fournir au roi pour la conduite du siège montalbanais entamé en août³⁵. Pendant que la ville s'apprêtait à accueillir son roi « Très-Chrétien », celui-ci bombardait l'un des principaux bastions du protestantisme à l'aide des boulets que la « citadelle de l'orthodoxie » lui avait fournis³⁶. Or, le siège se conclut par la retraite du roi et ce fut dans ce contexte d'échec militaire face aux protestants montalbanais que le roi se rendit finalement dans la capitale provinciale qui se fit le devoir d'honorer ce souverain dont les visées correspondaient très exactement aux siennes, c'est-à-dire l'extirpation du royaume de cette hérésie qui avait brisé l'universalisme du catholicisme.

³¹ Patrick Fournier, « Identités urbaines et mise en scène des élites locales lors des entrées royales de 1622 », dans *Autocélébration des élites locales dans le monde urbain*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2004, p. 206.

³² AMT, BB 26, fol. 205.

³³ AMT, BB 26, fol. 205v-207. La ville envoya donc la moitié de ses gouvernants!

³⁴ AMT, BB 26, fol. 208-20v et 215v-216.

³⁵ AMT, BB 26, fol. 219v-223, 223-226v, 229v-231, 251v-254, etc.

³⁶ AMT, BB 26, fol. 251v-254.

Au moment où le roi fit savoir son intention de pénétrer dans la ville, les préparatifs n'étaient pas encore terminés. Les capitouls n'eurent d'autre choix que de demander au roi de repousser son entrée, lui proposant toutefois de venir en ville « pour se rafraîchir et delasser au chasteau de l'arsevesché en attendant de recepvoir quelques jours apres les seremonies et solempnités de lad. entrée »³⁷. Colin Debuiche, qui a étudié l'entrée de 1621 dans une approche comparative en la mettant en relation avec l'entrée royale de Charles IX en 1565, souligne les nombreuses similitudes entre les deux cérémonies et leur conformité par rapport aux composantes obligées des autres entrées royales³⁸. Or, il ne mentionne pas que l'entrée royale fut précédée d'une salutation des édiles qui s'effectua le jour même de cette entrée « non officielle » du roi qui se fit « sans aulcune pompe ny apareil »³⁹. La délégation comprenait six capitouls puisque deux des édiles étaient absents, assistés de tout le corps de la bourgeoisie⁴⁰. Le chef de consistoire prononça alors une harangue qui exprimait clairement la soumission et la fidélité de la ville au roi, ce qui allait être confirmé et ritualisé publiquement lors de l'entrée officielle. Cette soumission fut liée aux remerciements de la part de la ville, le roi étant considéré comme un « libérateur et restaurateur » grâce à la campagne militaire qu'il avait entreprise contre les réformés « ayant acheminé et desjà avancé en moins de six mois ce que tant de grands roys vos predecesseurs avoient à peyne commencé ou entamé pendant soixante ans »⁴¹. La référence aux prédécesseurs de Louis XIII constituait une critique à peine voilée des politiques royales hésitantes à l'égard des réformés à partir du règne de Charles IX (1550-1574) marqué par

³⁷ AMT, BB 26, fol. 270v.

³⁸ Colin Debuiche, « Triomphes royaux dans les entrées toulousaines des XVI^e et XVII^e siècles », dans *Les Cahiers de FRAMESPA*, no 11, 2012. [En ligne] [<http://framespa.revues.org/1872>]. L'entrée de Charles IX constitua d'ailleurs, selon la volonté du roi lui-même, le principal précédent sur lequel la ville se fonda. À cet égard, voir AMT, BB 26, fol. 270-270v.

³⁹ AMT, BB 278, année 1621, p. 91.

⁴⁰ AMT, BB 278, année 1621, p. 91.

⁴¹ AMT, BB 278, année 1621, p. 91-92.

l'éclatement des guerres de religion. Il faut sans doute y voir aussi une critique des politiques de son propre père, Henri IV, cet ancien réformé qui avait été à l'origine de l'édit de Nantes qui fut difficilement accepté par la capitale languedocienne. En se référant à l'échec de Montauban lorsqu'il souligna « que sy quelques aultres se trouvent encores dans la resistance et l'obstination », le chef des capitouls avait clairement la volonté d'établir qu'il s'agissait d'un tournant décisif quant à la coexistence religieuse imposée depuis près de vingt ans par l'ordre henricien, ce qu'il qualifia ni plus ni moins de « captivité », c'est-à-dire un véritable frein à l'épanouissement universel du catholicisme. Assurant que « leurs republiques perfides seront foulées soubz les estandartz de leur roy vainqueur », le capitoul confirma que les Toulousains ne manqueraient pas de s'engager auprès du roi « par notre sang que nous respandron vollontiers et les meslerons avec celluy de nos peres pour conserver nos fidellités comme ils firent pour sauver Thoulouse lorsque l'heretique rebelle l'avoit envahie par la prodicion »⁴².

Toute la ferveur catholique de la ville, composante fondamentale de son ordre urbain, se manifesta de manière franche par la bouche du chef des capitouls. En évoquant l'échec de Montauban, conçu comme une épreuve imposée par Dieu afin que la victoire royale éventuelle n'en soit que plus éclatante et que la punition imposée aux « rebelles » n'en soit que plus dure, il insista sur leur ferme conviction que Dieu soutenait le roi, tout comme le faisait la ville elle-même en fournissant des hommes et des munitions. Ce support divin et toulousain lui permettrait d'enfin d'abattre « leur orgueil » et de vaincre cette hérésie florissante dans la province, au point

⁴² AMT, BB 278, année 1621, p. 91-92. L'utilisation du terme « République » pour désigner les bastions protestants de La Rochelle et de Montauban n'est pas innocente, car elle évoque la dimension politique incarnée par le « parti protestant » qui a fait de ces villes ses deux « quartiers généraux ». Elle sous-entend que les réformés avaient l'ambition de se constituer en « État », la république représentant l'antithèse convenue de la monarchie absolutiste. Marie-France Wagner et Daniel Vaillancourt, *Le Roi dans la ville : anthologie des entrées royales dans les villes françaises de province : 1615-1660*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 180-181. Selon le *Thresor de la langue francoyse* (1606) de Jean Nicot et le *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré (1872-77), le mot « prodicion » signifie trahison.

où elle avait même « infecté » la capitale jadis⁴³. Cette référence à la Délivrance de 1572 est particulièrement évocatrice du zèle et de la piété populaire qui ne cessaient de se renouveler annuellement. À ce moment précis, il semble en effet que la soumission de la ville fut intimement liée à la politique religieuse du roi, se figurant elle-même comme l'un des piliers de l'ordre monarchique.

L'exemple de cette première harangue présentée au roi concorde avec l'interprétation de Philippe Chareyre qui y voit « un signe supplémentaire de la puissance urbaine qui ne cesse de monter au cours des guerres de religion »⁴⁴. Si cet auteur se concentre sur la ville réformée de Nîmes, l'exemple toulousain démontre que cette dynamique toucha également les villes catholiques qui s'étaient impliquées activement dans les guerres de religion. En dépit de l'allégeance religieuse de la ville qui recevait, il est clair que les entrées et les harangues prononcées à leurs occasions fournissaient l'occasion « d'exprimer des positions sur le gouvernement même du royaume »⁴⁵. Il faut bien sûr insister sur le fait que cette prise de position exprimée par la ville s'accompagnait toujours, du moins dans le cadre de l'appareil cérémoniel des entrées, d'un acte de soumission et de déférence à l'ordre national monarchique, au renforcement duquel elle contribuait en s'impliquant dans le combat contre le « rebelle » protestant.

Le séjour du roi lui donna l'occasion de visiter l'hôtel de ville où il fut reçu en grande pompe le 18 novembre par les capitouls qui lui offrirent la « collation »⁴⁶. À cette occasion, le sieur de Puymisson harangua à nouveau le roi et, après les formules usuelles de soumission, « il

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Philippe Chareyre, « La Harangue et le canon », dans Bernard Guenée, Christian Desplat et Paul Mironneau (dir.), *Les Entrées : Gloire et déclin d'un cérémonial*, Biarritz, J & D Éditions, 1997, p. 127.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁶ Cette composante de l'appareil cérémoniel survenait après l'entrée lorsque l'hôte désirait visiter le siège du gouvernement municipal.

auroict tres humblement supplié icelle de leur vouloir accorder la confirmation des privileges de lad. maison de ville », ce que le roi accorda par sa réponse : « je vous confirme tous lesd. privileges et veux estre gardés et observés »⁴⁷. Il s'agit ici d'un retour à la formule classique de la soumission de la « bonne ville » à l'égard de son roi qui confirmait en échange ses privilèges⁴⁸. En apparence simpliste, ce dialogue sous-entendait des siècles de négociation, d'interactions et d'interdépendance entre la ville et les monarques successifs, les privilèges remontant parfois aux chartes de franchise octroyées au Moyen Âge⁴⁹.

La cérémonie de l'entrée royale se déroula trois jours plus tard. Le roi sortit de la ville et se rendit au couvent des Minimes, lieu habituel où était érigée une galerie temporaire afin qu'il puisse y recevoir les hommages des différents corps urbains⁵⁰. Le sieur de Bertier, troisième président, fit la harangue au nom du parlement et il invita le roi à poursuivre sa campagne dans la province afin de « rassurer les catholiques par sa présence », ce qui s'inscrivait en parfaite adéquation avec le discours des édiles⁵¹. Après les harangues et les compliments, le roi se rendit à la porte Arnaud-Bernard où il fut accueilli par l'ensemble des capitouls accompagnés de toute la bourgeoisie et des officiers de l'hôtel de ville⁵². Ils s'agenouillèrent et le sieur de Puymisson prononça une nouvelle harangue qui reprenait essentiellement le même contenu que celle qu'il lui

⁴⁷ AMT, BB 26, fol. 274.

⁴⁸ Bernard Chevalier, *Les bonnes villes de France : du XIV^e au XVI^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 106 et 197.

⁴⁹ Évoquons rapidement pour les capitouls de Toulouse les privilèges du port du manteau comtal mi-parti rouge et noir et le caractère anoblissant de la charge acquis au XV^e siècle. Voir Michel Taillefer, *Nouvelle histoire de Toulouse*, Toulouse, Éditions Privat, 2002, p. 99, *Vivre à Toulouse sous l'Ancien régime*, Paris, Librairie Académique Perrin, 2000, p. 64-65 et Christian Cau, *Les Capitouls de Toulouse : L'intégrale des portraits des Annales de la Ville, 1352-1778*, Toulouse, Privat, 1990, p. 38.

⁵⁰ Marc Miguet, *Les minimes : L'ordre religieux et son église à Toulouse du XVI^e siècle à la Révolution*, Toulouse, Association des amis de la Haute-Garonne, 1999, p. 75-77.

⁵¹ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889, vol. 11, p. 953-954.

⁵² AMT, BB 278, année 1621, p. 93.

avait présentée le 15 novembre. Toutefois, le discours fut plus fourni et il insista davantage sur la soumission de la ville :

« Sire, c'est icy la très heureuse journée de nos souhaits et de nos voeux accomplis, nous souhaitions & recherchions incessamment ce que nous n'osions esperer, que vostre ville de Tholose estant sy esloignée de vostre très sacrée personne, eut ce bonheur de se voir à ses pieds, luy offrir les gaiges eternels de son obeysance, subjection et fidelité, luy presanter avec les clefz de ses portes celles aussy de nos coeurs, nos biens, nos personnes, nos esprits et nos vollontés »⁵³.

Le rituel de la remise des clés, composante récurrente des entrées royales, symbolisait et confirmait cette soumission de la ville au monarque⁵⁴. Le roi devait en échange « prester le serement qu'il a pleu aux deffuncts roys [...] prester aussy sur leurs solennelles entrées à leur ville de Tholose, de luy garder la conservation de ses privillieges, ses franchises et ses libertés »⁵⁵. Le roi prêta le serment « sur l'image du Crucifix dans le livre missel qui luy feust presanté par ledict sieur de Puymisson », prenant Dieu à témoin de cet acte⁵⁶. Si le chef des capitouls fut celui qui formula la soumission de la ville, il fut également celui qui reçut cet engagement solennel du roi, confirmant publiquement son rôle crucial d'intermédiaire privilégié entre le monarque et la communauté urbaine toulousaine.

L'étape de la réception constituait le moment fort de l'entrée, marquée par cette double dynamique de soumission et d'échange. En reconnaissant le caractère sacré de la personne royale et sa pleine souveraineté sur le royaume à l'intérieur duquel elle s'insérait, la ville garantissait en retour sa cohésion. En confirmant les privilèges, le roi, représenté comme le lieutenant de Dieu sur terre, entérinait l'incarnation de la communauté urbaine et surtout, l'ascendant des élites. À l'occasion de la harangue officielle, le chef des capitouls insista sur les prouesses de ses lointains

⁵³ AMT, BB 278, année 1621, p. 93-94.

⁵⁴ Bernard Guinée et Françoise Lehoux, *op. cit.*, p. 21-22, François Bordes, *loc. cit.*, p. 120, Patrick Fournier, *loc. cit.*, p. 212 et Marie-France Wagner, *op. cit.*, 2010, p. 42-43.

⁵⁵ AMT, BB 278, année 1621, p. 94.

⁵⁶ AMT, BB 278, année 1621, p. 94.

ancêtres, évoquant « les innocentes et saintes moeurs des Charlemaignes et de St Louis » et les qualités acquises de son « glorieux pere » qui avait, après tout, réussi à pacifier le royaume. La référence à Saint-Louis était fort symbolique, le capitoul soulignant « la bonté, la pitié, la charité de ce dernier Louis qui feut dict le Pere du peuple cedent aux excellentes vertus qui vous font nommer Louis le Juste »⁵⁷. Encore une fois, le magistrat demeurait convaincu que le monarque allait réussir à restaurer l'homogénéité religieuse du royaume, promettant de « prier Dieu pour vostre prospérité »⁵⁸. La harangue reprenait les mêmes éléments que celles qui furent prononcées à l'occasion de la salutation du 15 novembre et de la collation du 18 : la soumission de la ville en échange de la préservation de ses privilèges, une critique de la dynastie des capétiens impuissants à juguler les remous sociaux liés aux guerres de religion en passant par la glorification des « saints » ancêtres et, enfin, une invitation à poursuivre la campagne militaire contre les réformés, particulièrement dans la province de Guyenne, où le roi s'était buté à la résistance de Montauban.

Pour Toulouse, il valait mieux insister sur les victoires du roi plutôt que sur l'échec de Montauban. Cet échec, qui ne fut pas évoqué dans la harangue prononcée au moment de l'entrée, eut tout de même un impact sur les représentations produites dans le cadre de la cérémonie. En insistant sur la nécessité de restaurer l'ordre public, ce qui passait par l'éradication de l'hérésie, les élites toulousaines concevaient l'ordre du royaume comme étant un ordre catholique qu'il fallait renforcer⁵⁹. En glorifiant la monarchie catholique, la ville exaltait sa propre puissance et son propre ordre urbain profondément imprégné de piété et de dévotion catholique, comme si l'ordre national devait se calquer ou s'inspirer de l'ordre toulousain. Cette réalité fut concrétisée dans l'espace toulousain puisqu'elle influença profondément le programme iconographique qui se

⁵⁷ AMT, BB 278, année 1621, p. 94.

⁵⁸ AMT, BB 278, année 1621, p. 94.

⁵⁹ AMT, BB 278, année 1621, p. 91-92.

déclina en sept arcs de triomphe ornés de treize tableaux, installés sur le parcours du cortège auquel participèrent tous les corps urbains⁶⁰. En disposant le roi au centre de ces représentations par un recours à la cosmologie et à la mythologie gréco-romaine, la ville opérait la déification et l'héroïsation du monarque, ce qui, dans une perspective manichéenne soutenue, passait nécessairement par une diabolisation de ses ennemis⁶¹. L'arc de Mars était orné de tableaux qui représentaient le roi occupé à vaincre les « rebelles », en bombardant Montauban dépeinte sous les traits d'une nouvelle Constantinople avec ses étendards ornés de « croissants », assimilant cette dernière guerre de religion française à la lutte séculaire des Chrétiens contre les Ottomans⁶². En aucun cas les représentations ne faisaient référence à l'échec récent du siège. Admettre la réalité fut sans doute impensable, voire impossible, puisqu'elle ne cadrerait pas avec le programme iconographique dont l'objectif était la sursacralisation du monarque, garant de l'ordre national monarchique et catholique⁶³.

La ville avait aussi fait ériger une colonne monumentale au sommet de laquelle trônait une statue équestre du roi qui dominait quatre statues représentant des villes protestantes vaincues, dont Montauban⁶⁴. Il semble que pour Toulouse, la prise de la ville n'était qu'une

⁶⁰ Colin Debuiche, *loc. cit.*, référence 47. Sur les cortèges des entrées royales qui regroupaient tous les acteurs disposés dans une hiérarchie précise, sur sa fonction de représentation et sa fonction symbolique, voir Marie-France Wagner, *op. cit.*, p. 41-44.

⁶¹ Michel Cassan, *La Fête à Toulouse à l'époque moderne de la fin du XVI^e siècle à la Révolution*, Toulouse, Toulouse II - Le Mirail (Thèse de doctorat), 1980, p. 28 Colin Debuiche, *loc. cit.*, paragraphes 27-28.

⁶² Jean d'Alard, *Entrée du roy à Tolose*, Toulouse, Colomiez, 1622, p. 79-80, *Mercure françois*, vol. VII, p. 909-912. Sur l'utilisation des allégories antiques dans les représentations de l'idéologie monarchique et des idéologies urbaines, voir Jean-Marie Apostolodès, « Entrée royale et idéologie urbaine au XVII^e siècle », dans *XVII^e siècle*, vol. 212, no 3, 2001, p. 509-520. Selon Bernard Heyberger, « L'Islam dans la controverse entre catholiques et protestants... », dans Chrystel Bernar et Hubert Bost (dir.), *Énoncer, dénoncer l'autre : discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*. Turnhout, Brepols, 2012, p. 389-400, l'utilisation du « soupçon de collusion avec le mahométisme » et le recours à l'orientalisme pour désigner l'adversaire étaient monnaie courante dans les deux camps.

⁶³ Sur la sacralisation des rois qui se renforça sous Louis XIII, voir Arlette Jouanna, *Le prince absolu : apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*. Paris, Gallimard, 2014, p. 20-38.

⁶⁴ Colin Debuiche, *loc. cit.*, paragraphe 29 et note 55. La colonne avait plus de 21 mètres de hauteur.

question de temps. Assimilé à la figure de Jupiter, roi des dieux, Louis XIII fut présenté comme un roi triomphant et victorieux⁶⁵. Cette colonne, installée au centre de la place Saint-Étienne, venait clore le corpus de constructions temporaires érigées sur le parcours du cortège qui se termina, sans hasard, à l'église métropolitaine où le roi, quittant le dais soutenu par les capitouls, alla assister à la messe suivie d'un Te Deum⁶⁶. Ce fut sur cet acte religieux, central à l'affirmation du caractère divin de la monarchie, que se termina l'entrée royale de 1621⁶⁷. Par les actes de soumission, l'ordre toulousain s'assimila à l'ordre royal incarné par la personne du roi que la ville s'efforça de représenter, dans la sphère discursive et dans la sphère spatiale, comme l'élu de Dieu, garant d'un ordre national renforcé par le triomphe éventuel du catholicisme sur le protestantisme. Ce discours formulé par les élites d'adéquation parfaite entre l'ordre toulousain et l'ordre national fut consigné dans le récit officiel de l'entrée, publié dès 1622 par Jean d'Alard et financé par les capitouls, dont les 146 pages sont dédiées à la description minutieuse du déroulement de la cérémonie, glorifiant à la fois la ville, le roi et leur union ritualisée⁶⁸. Le geste de publication du récit relevait d'un enjeu mémoriel et permettait aux élites toulousaines, ses principaux acteurs, d'inscrire la cérémonie dans l'histoire de la monarchie et de la ville⁶⁹.

Les visites royales de Louis XIII à Toulouse et à Montauban en 1632 présentent des différences notables, ce qui a beaucoup à voir avec le contexte. À cette époque, la grâce d'Alès et

⁶⁵ *Ibid.*, paragraphe 31. Selon Michel Cassan, *op. cit.*, p. 26, l'allégorie de Jupiter renvoyait à la métamorphose qu'il a fait subir à ceux qui bafouaient la foi et les dieux, les réformés étant représentés comme des monstres, serpents, dragons et singes.

⁶⁶ AMT, BB 278, année 1621, p. 95.

⁶⁷ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 154 et seq.

⁶⁸ Jean d'Alard, *op. cit.* et Marie-France Wagner et Daniel Vaillancourt, *op. cit.*, 2001, p. 151 et 202-203. L'entrée a aussi fait l'objet d'un récit officiel publié par François de Boissière, un des quatre humanistes qui, avec d'Alard, participa à l'élaboration du programme iconographique de l'entrée, dans le *Mercure françois*, vol. VII, p. 892-927.

⁶⁹ Patrick Fournier, *loc. cit.*, p. 207. Sur les relations officielles des entrées, voir Marie-France Wagner et Daniel Vaillancourt, *op. cit.*, 2001, p. 14-16 et 149. Sur l'enjeu mémoriel des récits de fêtes officiels, voir Benoît Bolduc, *La Fête imprimée : Spectacles et cérémonies politiques (1549-1662)*, Paris, Classiques Garnier, 2016, en particulier le chapitre 5 : Le livre de fête et la postérité, p. 225-280 et la conclusion, p. 281-292.

l'édit de Nîmes de 1629 avaient reconduit l'édit de Nantes, mais les anciens bastions du protestantisme devaient se soumettre au nouvel ordre national en démolissant leurs murailles et, surtout, en acceptant le retour des populations catholiques. Or, au début des années 1630, le royaume fut aux prises avec de nouvelles agitations sociales liées aux prétentions de Gaston, frère du roi, appuyé par la reine mère Marie de Médicis. Le duc de Montmonrecy se rangea dans le camp des rebelles et il poussa les États du Languedoc à faire sécession, ce à quoi Toulouse s'opposa vivement⁷⁰. Montmonrecy fut finalement capturé après la bataille de Castelnaudary au début du mois de septembre 1632 et, malgré la paix accordée à Gaston, le duc fut condamné pour lèse-majesté par le Parlement de Toulouse, puis décapité en octobre⁷¹. Ce fut pour assister à cette exécution que Louis XIII effectua sa deuxième entrée dans la capitale languedocienne.

Avant son arrivée, le roi fit savoir aux capitouls par lettre que, compte tenu du contexte de sa visite, il ne voulait pas qu'il lui soit fait une entrée royale officielle, requérant « qu'on fasse seulement tirer le canon, que les capitouls se treuvent à la porte avec une harangue à Leurs Majestés et les clefs pour presanter au Roy suyvant la coustume »⁷². Les édiles se conformèrent à la volonté du monarque qui arriva le 22 octobre. Il fut accueilli à la porte du château narbonnais par les huit capitouls en livrées et il fut harangué par le chef de consistoire qui insista à nouveau sur la fidélité de la ville et sur les succès des armées royales :

« Sire, voicy en nos personnes Tholose, vostre ville fidelle à ses portes, à genous à vos pieds pour vous offrir son ceur, ses biens et sa vie, et qui sont à vous par tout droit divin et humain. [...] Nous avons, sacrée Majesté, par vostre venue si prompte, si favorable et si à propos secourable à tous, ressenti les effets puissans, benins et gratieus de ceste verité, et que vous estes tousjours par vos valeurs nom pareilles et incomparables justice, inseparablement uni à vostre peuple et à ses justes interests »⁷³.

⁷⁰ AMT, BB 278, année 1632, p. 375.

⁷¹ AMT, BB 278, année 1632, p. 386.

⁷² AMT, BB 278, année 1632, p. 387.

⁷³ AMT, BB 278, année 1632, p. 387-388.

Le discours fit allusion au double triomphe du roi : l'un sur les réformés, l'autre sur les comploteurs de son entourage immédiat. Satisfait, le monarque répondit : « Je suis assuré de vos bonnes volontés, continués de me servir comme vous avés fait », après quoi les clés de la ville lui furent remises⁷⁴. Après la remise des clés, les capitouls, assistés des officiers de l'hôtel de ville et de leur « musique », accompagnèrent le roi en cortège jusqu'à l'archevêché où il établit son « louvre »⁷⁵. Contrairement aux composantes usuelles des entrées royales, il ne fut pas question de la préservation des privilèges et des libertés de la ville, le roi ne fut pas recouvert d'un dais, il n'y eut pas de construction temporaire et il n'y eut pas de visite à l'église Saint-Étienne pour y entendre le Te Deum non plus⁷⁶. L'absence de ces composantes s'explique facilement : il ne s'agissait pas d'une entrée royale, mais bien d'une visite d'affaire d'État dont le but demeurerait le rétablissement et le renforcement de l'ordre public monarchique par l'exécution du duc de Montmorency.

Tandis qu'ils laissaient au roi le loisir de prendre possession de son logis, les capitouls retournèrent à la porte du château narbonnais où ils reçurent la reine Anne d'Autriche qui arrivât à son tour. Elle fut elle aussi haranguée par le chef de consistoire qui, dans un discours dépouillé des éléments de soumission, insista sur sa beauté dont la puissance avait « vaincue celle de nostre roy » en sollicitant ensuite les « intercessions de ces grands saints dont les reliques reposent en

⁷⁴ AMT, BB 278, année 1632, p. 388.

⁷⁵ AMT, BB 278, année 1632, p. 389-390.

⁷⁶ AMT, BB 278, année 1632, p. 389-390 et Archives départementales de la Haute-Garonne (ADHG), 4 G 12, fol. 713.

nostre eglise de Saint-Sernin » afin qu'elle procure un dauphin « qui comblera la France de mill benedictions »⁷⁷. Ils l'escortèrent aussi à l'archevêché⁷⁸.

Entre temps, le roi fut salué et harangué par tous les corps de ville, mais le contenu de ces discours demeure inconnu. Après avoir procédé à l'exécution de Montmorency, Louis XIII fut harangué une dernière fois par le chef de consistoire lorsqu'il fut sur son départ après la messe le 31 octobre. Encore une fois, le sieur Duples insista sur la fidélité de la ville à l'égard du monarque :

« Sacrée Majestée, nous venons à vostre depart vous faire les mesmes protestations de fidelité parfaite et entière qu'à vostre entrée, nous sommes en droit de vous le rester mill et autres milles fois [...], nous voicy à genous à vos pieds pour vous supplier très humblement de nous conserver en nos exemptions et en nos privileges que Tholose, vostre ville fidele, la plus enciene de la France, tient par tant de siecles des empereurs, des roys et de ses comtes, confirmés par les roys vos predecesseurs... »⁷⁹.

La stratégie d'opposer ensuite avec force cette entière fidélité de la ville à la désobéissance de son frère Gaston avait certainement le mérite de ne pas verser dans la subtilité. Le chef des capitouls rappela également au roi le serment qu'il avait prononcé en 1621, sollicitant ainsi une confirmation de son engagement pris devant Dieu. Le monarque obtempéra en disant : « Je vous ay accordé vos exemptions pour les tailles, servés moy bien »⁸⁰. Le dialogue franc fut un succès : la dynamique d'interdépendance que sous-tendaient les entrées solennelles se concrétisa ainsi parfaitement, chacun des partis obtenant ce qu'il voulait.

Le roi quitta la capitale languedocienne pour se rendre dans la province voisine de Guyenne où il fit son entrée à Montauban le lendemain, le 1^{er} novembre 1632. L'entrée du roi

⁷⁷ AMT, BB 278, année 1632, p. 389. Sur la question de la maternité des reines et des diverses pressions qu'elles subissaient à cet égard, voir Katherine Crawford, *Perilous Performances : Gender and Regency in Early Modern France*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 50-52 et Elisabeth Badinter, *Le pouvoir au féminin : Marie-Thérèse d'Autriche, l'impératrice-reine (1717-1780)*, Paris, Flammarion, 2016, p. 13-16.

⁷⁸ AMT, BB 278, année 1632, p. 389-390.

⁷⁹ AMT, BB 278, année 1632, p. 394-395.

⁸⁰ AMT, BB 278, année 1632, p. 395.

dans cette ancienne forteresse protestante n'est généralement pas considérée comme une « entrée royale » officielle puisqu'il insista pour que la ville ne prît pas la peine de le recevoir de cette façon. Il y a par contre une différence majeure qui distingue cette entrée de sa visite toulousaine puisqu'il s'agissait de la première venue du roi dans cette ville qui lui avait jadis tenu tête. Le fait qu'il insistât pour ne pas être accueilli solennellement selon le protocole rigide de l'entrée royale indique que ce genre de cérémonie ne se prêtait pas à tous les contextes. D'autre part, il faut considérer le contexte local à ce moment précis. Ce fut parce « qu'il vouloit soulager son peuple des fraix à cause des calamités passées de peste, guerre et famine », qu'il exempta la ville de la lourde logistique liée à l'organisation d'une entrée royale⁸¹. Puisque l'entrée constituait une occasion pour les consuls d'affirmer l'importance et le prestige de leur rôle, ils persistèrent et l'entrée montalbanaise présenta exactement les mêmes composantes que celle de l'entrée royale officielle.

Prévenus de l'arrivée imminente du roi, les consuls organisèrent une salutation qui réunit les officiers et la population afin d'aller quérir le roi aux limites de la juridiction de la ville près de Bressols. Les Montalbanais étaient accompagnés de représentants de la haute noblesse, dont le duc d'Épernon, gouverneur et lieutenant-général de Guyenne. Le roi fut harangué par le premier consul qui était, pour la première fois depuis près d'un siècle, un catholique, tel que prévu par la mi-partition du consulat urbain dûment appliquée dès 1632⁸². Le consul, un officier du Bureau de l'élection, mit genou à terre et lui témoigna « toutes sortes de soumissions et d'obéissances »⁸³.

⁸¹ Archives municipales de Montauban (AMM), AA 6, fol. 90, cité par Henri Le Bret, *Histoire de Montauban [...]*, Montauban, Chez Rethoré, 1841 [1668], p. 333-336. Comme en témoigne l'exemple de 1621, ce type d'entrée nécessitait effectivement des mois de préparation. Peut-être faut-il y voir un signe du recul de l'importance de l'entrée royale dans le corpus cérémoniel du régime. À cet égard, voir Marie-France Wagner, *loc. cit.*, 2001, p. 457-475.

⁸² Archives départementales de Tarn-et-Garonne (ADTG), 3 J 22, Extraits des mémoires manuscrits de Jean Natalis, 1630, p. 8.

⁸³ ADTG, 3 J 3, p. 328.

Selon le très catholique chroniqueur montalbanais Perrin de Grandpré, la soumission de la ville eut l'effet escompté : « sa Majesté fut fort contente, et le leur fit connaître, les exhortants à perseverer » en disant « Messieurs, je vous remercie, scervez moy comme vous avez faict à ceste dernière action, et je vous tesmoigneray mon affection »⁸⁴. Enchantés, les consuls et la foule firent retentir des cris de « Vive le Roy », après quoi le monarque fut escorté jusqu'aux portes de la ville⁸⁵. Une fois sur place, les consuls procédèrent à sa réception formelle : ils lui remirent les clés de la ville dans une « bource de velours rouge-cramoysin » et lui présentèrent un dais garni de satin bleu « avec clinquant d'argent »⁸⁶. Le roi accepta les clés, mais refusa de marcher sous le dais, préférant demeurer dans son carrosse. Il est difficile d'interpréter cette décision du monarque qui ne saisit pas l'occasion pour se faire voir à l'ensemble de la communauté au coeur du cortège. En demeurant dans son carrosse, il demeurait cantonné, voire isolé, dans un espace restreint qui n'était pas celui de la ville. Il évitait aussi de se représenter au même niveau que celui de leur hôte, c'est-à-dire les édiles, mi-partis de catholiques et de protestants, qui devaient l'entourer en portant le dais. Ces derniers firent donc marcher le dais devant le carrosse jusqu'à ce que le cortège arrivât à l'église Saint-Jacques. En sortant, le roi se « mit dessous » le dais et « entra de la sorte dans ladite église »⁸⁷. Les consuls eurent bel et bien l'honneur de porter le dais au-dessus du roi, soulignant ainsi sa pleine souveraineté et le caractère sacré de sa personne, bien que ce ne fut que pour une infime portion du parcours, sur une très courte distance. Par la force des choses, le roi dut obligatoirement transiter par l'espace urbain entre celui de son carrosse et celui, toujours sacré, de l'église. Durant ce bref moment se constitua un espace de négociation

⁸⁴ ADTG, 3 J 3, p. 328 et AMM, AA 6, *ibid.* Sans doute assimile-t-il le succès de l'entreprise au talent d'orateur du premier consul catholique.

⁸⁵ ADTG, 3 J 3, p. 328.

⁸⁶ AMM, AA 6, *ibid.*

⁸⁷ ADTG, 3 J 3, p. 328.

entre le pouvoir monarchique et le pouvoir urbain, ce dernier refusant d'être exclu à cause de son identité confessionnelle. Il est d'ailleurs fortement significatif que cette portion fût celle qui le mena aux portes de l'église où il fut harangué par l'évêque de Montauban, Anne de Murviel, et à l'intérieur de laquelle il assista au Te Deum, cérémonie à laquelle les protestants, consuls, officiers ou autres n'étaient pas conviés⁸⁸. Les protestants, dont la moitié des consuls, durent attendre que la cérémonie se termine pour ensuite reprendre le cortège, escortant le roi sous le dais de la porte jusqu'à son carrosse qui fut ensuite conduit jusqu'à son logis⁸⁹. Conformément au cérémonial des entrées royales, le parcours se fit le long de rues tapissées avec quelques constructions temporaires ornées des armoiries du roi et de la ville⁹⁰. D'ailleurs, les arcs de triomphe érigés sur le parcours du roi ne présentèrent pas d'allégorie antiquisante comme ce fut le cas à Toulouse en 1621, se contentant plutôt d'afficher de simples décors floraux⁹¹. Contrairement à leurs homologues toulousains, les consuls montalbanais ne tentèrent pas de glorifier ou de déifier le roi en l'associant aux dieux antiques, illustrant le contraste entre la relation que chacune des villes entretenait avec le monarque et la manière dont leurs magistrats concevaient cette relation. Arrivé près du logis, le roi reprit place sous le dais toujours porté par les six consuls qui l'escortèrent jusqu'à la cour intérieure du bâtiment, après quoi ils furent personnellement remerciés⁹². Perrin de Grandpré indique que le roi fut pleinement satisfait de la cérémonie puisqu'il « remercia les consuls et habitants et les exhorta encore à luy estre fidelles »⁹³.

⁸⁸ ADTG, 3 J 3, p. 328.

⁸⁹ ADTG, 3 J 22, p. 7, ADTG, 3 J 3, p. 328 et AMM, AA 6, *ibid.*

⁹⁰ ADTG, AA 6, *ibid.*

⁹¹ Hélène Guicharnaud, *Montauban au XVII^e (1560/1685) : Urbanisme et architecture*, Paris, Picard, 1991, p. 76.

⁹² ADTG, AA 6, *ibid.*

⁹³ ADTG, 3 J 3, p. 328.

Le lendemain, les consuls retournèrent saluer le roi et ils l'escortèrent jusqu'à une chapelle érigée par les pères capucins, qui furent d'ailleurs parmi les premiers ecclésiastiques à regagner la ville dès 1630⁹⁴. Après sa « dévotion », ils reprirent le chemin vers son logis, d'où il repartit pour quitter la ville après avoir « donné grace à plusieurs prisonniers, qu'y estoient dans les prisons dudict Montauban »⁹⁵. Il s'agit ici d'une autre composante de l'appareil cérémoniel des entrées royales, c'est-à-dire l'exercice de la justice royale, manifestant sa miséricorde, d'inspiration divine, et son entière souveraineté qui supplantait celle de la ville⁹⁶. Tout cela témoigne de l'importance de cette cérémonie de 1632 qui, au final, constituait à quelques détails près une entrée royale en règle. Il semble en effet que l'entrée montalbanaise de 1632 donna lieu à une dynamique de soumission et d'interdépendance. Or, cette dynamique fut différente, car en aucun cas le roi ne prit la peine de prononcer un serment et de confirmer les privilèges de la ville, celle-ci ne recevant rien d'autre que la reconnaissance et la bienveillance du roi en échange de sa soumission pour le moins assez récente ! Par contre, il ne faudrait pas sous-estimer l'importance de cet acquis pour une ville qui, après plusieurs épisodes d'affrontements, avait tout à gagner pour préserver la cohérence de son ordre urbain qui demeurerait fortement dominé par le protestantisme.

L'ultime épisode de l'entrée consigné dans le Livre jaune de la maison de ville, rédigé par les élites municipales, révèle pour elles l'importance rattachée à cette bonne disposition résultant d'une soumission sans condition. Le sieur Lugandy, le consul réformé occupant le quatrième rang, se trouva pour un instant seul auprès du roi en conséquence des mouvements de la foule qui

⁹⁴ Catherine Rome, *Les bourgeois protestants de Montauban au XVII^e siècle : Une élite urbaine face à une monarchie autoritaire*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 15 et Mathieu Méras, *Guide des archives de Tarn-et-Garonne*, Montauban, Atelier du Moustier, 1972, p. 32-33.

⁹⁵ AMM, AA 6, *ibid.*

⁹⁶ Noël Coulet, *loc. cit.*, p. 64.

s'était pressée pour escorter le roi lors de son départ. Il eut alors une conversation avec le roi, consignée dans le procès-verbal de l'entrée :

« Sadicte Majesté auroict aussy dict audict sieur Consul : Me servirez vous fidèlement? À quoy fust respondu : Sire, il n'y a ny mort ny vie, ny aulcune chose créée quy nous puisse distraire de la fidellité, obéissance et service que nous debvons à vostre Majesté. Le roy répliqua : le ferez-vous de bon coeur? Responce : Pleust à Dieu, Sire, qu'il vous fist voir nos coeurs, car vous ne verriez en iceux que des caractères ineffassables d'obéissance. Ledict seigneur de Saint-Simon dict : Sire, voilà de bonnes parolles. Sur quoy le roy auroict dict : Je leur ay pardonné de bon coeur tout le passé. Et le seigneur de Liancourt luy dict aussy : Sire, les huguenots et les ministres l'ont bien recogneu, vous ayant fidèlement servy à ceste dernière action; à quoy le roy dict : il est vray, il est vray »⁹⁷.

Arrivé à destination, le consul lui fit une dernière harangue :

« Sire, vous voicy par la grâce de Dieu arrivé aux bornes de la juridiction de vostre ville de Montauban, mais non pas à celle de nos coeurs, lesquels n'ont point de limites pour vostre service. C'est, Sire, ce que nous vous protestons du plus profond de nos coeurs avec toute sorte d'humillité et révérence en qualité de vos tres humbles, tres fidelles et tres obeyssans subjects et serviteurs, quy prieront Dieu tous les jours de nos vies qu'il luy plaise estendre ses plus haultes benedictions sur vostre personne, sur vos estats, sur vostre couronne; qu'il vous donne belle et glorieuse postérité, laquelle croisse et s'augmente de père en fils et de génération en génération, et soit de pareille durée que le soleil dans le firmament; Sire, ce sont nos voeux, nos désirs, nos souhaits. Le roy respondit : Je vous remercie, continuez à me servir tousjours et je vous aymeray toute ma vie; et prins ledict sieur Lugandy par le bras droict et luy dict qu'il se relevast »⁹⁸.

La soumission de cet ancien bastion du protestantisme à l'ordre royal fut donc solennellement affirmée à de multiples reprises par les corps urbains mi-partis ou biconfessionnels. Au moment où le roi effectuait son entrée, la vaste majorité de la population montalbanaise appartenait encore à la dénomination réformée même si la paix de 1629 avait ordonné le retour des populations catholiques. Le nombre des catholiques était infime et il se limitait essentiellement aux ecclésiastiques qui effectuaient progressivement leur retour, à quelques-uns des officiers qui détenaient des charges dans les diverses institutions urbaines et à

⁹⁷ AMM, AA 6, *ibid.*

⁹⁸ AMM, AA 6, *ibid.*

quelques fidèles qui provenaient des villes voisines⁹⁹. Les harangues prononcées par le consul confirment que les réformés montalbanais adhéraient pleinement à la conception divine du pouvoir monarchique et que leur loyauté à l'égard du roi s'exprimait, entre autres, par des prières. Cependant, en mobilisant les composantes religieuses catholiques habituellement associées aux entrées, c'est-à-dire la harangue prononcée par l'évêque et, surtout, la célébration du *Te Deum*, la visite royale de 1632 permit à Louis XIII de mettre en valeur les acteurs et les espaces catholiques de la ville, contribuant à intensifier cette reconquête de l'ordre urbain montalbanais qui avait été lancée par la grâce d'Alès et l'édit de Nîmes. Après cette entrée qui confirma la fidélité et la soumission de la ville à l'ordre national, le régime poursuivit le processus de catholicisation de l'ordre urbain montalbanais, entre autres par la multiplication des institutions royales dont les charges étaient attribuées aux officiers catholiques¹⁰⁰.

Malgré la disparition des entrées royales sous Louis XIII, son fils Louis XIV eut recours aux séjours provinciaux et aux entrées solennelles pour asseoir son pouvoir dans les provinces au début de son règne¹⁰¹. Après que la tempête de la Fronde fut dissipée, le roi et son entourage profitèrent du tournant favorable à la France dans le cadre de la guerre de Trente Ans pour raffermir l'autorité royale. La négociation de la Paix des Pyrénées portait entre autres sur le

⁹⁹ À titre d'exemple, Jean Natalis, chroniqueur contemporain des événements, qui fut lui-même consul de la ville à trois reprises, révèle que lors de la première élection mi-partie en 1632, le troisième consul fut un marchand de Toulouse, natif d'Albi, qui avait décidé d'ouvrir une boutique à Montauban pour fuir la peste qui sévissait plus durement à Toulouse. Clairement, la reconquête catholique de l'ordre urbain montalbanais s'effectua, entre autres, par des Toulousains qui décidèrent de venir y habiter.

¹⁰⁰ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 25-26, 350-351 et 373 et Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 336.

¹⁰¹ Marie-France Wagner et Daniel Vaillancourt, *op. cit.*, 2001, Première partie, Chapitre II : Les entrées du roi Louis XIV et de la famille royale de 1648 à 1660, p. 47-60 et Marie-France Wagner, *loc. cit.*, 2001. La distinction repose sur le fait que l'entrée royale s'effectuait selon un protocole qui entraînait un assemblage assez rigide des composantes récurrentes : estrade pour les harangues à l'extérieur de l'enceinte, remise des clés, prononciation du serment, procession de la porte jusqu'à la cathédrale et constructions temporaires. Cela n'implique pas pour autant que toutes les entrées royales étaient identiques et que le cérémonial n'a pas connu d'évolution à travers les siècles, bien au contraire. Les entrées solennelles sous-entendent ainsi une mobilisation plus « dégagée » de ces composantes.

mariage éventuel du roi avec l'infante d'Espagne Marie-Thérèse. Ce fut dans ce contexte que le roi de France décida de solliciter les contributions des différentes institutions du royaume, dont les États provinciaux du Languedoc qui furent convoqués à Toulouse au mois de septembre 1659¹⁰². Après maintes tractations, les députés durent finalement s'entendre sur un don gratuit de trois millions de livres pour convaincre le roi de maintenir la révocation de l'édit de Bézier effectuée dix ans auparavant¹⁰³. C'est dans ce contexte que le roi voulut honorer la ville de sa « presence auguste »¹⁰⁴. Les capitouls ne se firent pas d'illusion quant à l'utilité pour le monarque de cette visite, mais ils virent l'occasion pour la ville d'affirmer sa propre puissance. Comme Louis XIII en 1632, Louis XIV fit savoir aux capitouls qu'il ne voulait pas d'entrée « si ce n'est tant seulement que Messieurs les capitoulz se trouvassent à la porte de la ville avec leurs manteaux capitulaires [...] pour saluer Sa Majesté et luy presenter les clefs de la ville »¹⁰⁵. Les capitouls acceptèrent et ils organisèrent une cérémonie qui demeura malgré tout similaire à une entrée royale officielle. Elle se fit le 14 octobre à la porte de l'île, du côté de Saint-Cyprien, où le roi fut reçu par tous les capitouls en livrées et où il fut rapidement harangué par le sieur de Ferrieres, chef de consistoire, dont le discours fit à nouveau état d'un dialogue marqué par l'assujettissement de la ville, toujours conçue dans le cadre d'une interdépendance :

« [...] nous ne cesserons jamais d'estre les très obeissans et très fidelles serviteurs subjects de Vostre Majesté, laquelle nous supplions très respectueusement de vouloir jurer sur la croix figurée de nostre Seigneur [...] de nous conserver dans nos droicts, dans nos exemptions & dans nos privileges, vous assurant Sire que comme vous estes nostre bon roy, nostre bon maistre et nostre bon seigneur, nous serons tousjours vos bons, vos

¹⁰² AMT, BB 280, année 1659, p. 452-453.

¹⁰³ AMT, BB 280, année 1659, p. 452-454 et Archives départementales de l'Hérault (ADH), C 7101, fol. 26v-28. L'édit de Bézier, adopté en 1632, diminuait le pouvoir des États en faveur de l'autorité royale, permettant au roi et à ses commissaires d'en soutirer davantage d'impositions. Il avait été révoqué en 1649, durant les remous de la Fronde.

¹⁰⁴ AMT, BB 280, année 1659, p. 454.

¹⁰⁵ AMT, BB 280, année 1659, p. 454.

fidelles et vos obeissants subjects et serviteurs »¹⁰⁶.

Une deuxième harangue plus substantielle fut prononcée lorsque les édiles allèrent saluer le roi en privé à son logis le 18 octobre suivant. Le chef de consistoire expliqua que la ville avait voulu lui faire une entrée royale officielle pour lui témoigner de sa « joye extreme voyant dans l'enceinte de nos murailles et dans le corps de la ville nostre roy à quy l'on rend hommage partout comme victorieux, triomfant, magnifique, tousjours auguste et arbitre de toutes les souverainetés de la terre »¹⁰⁷. Il fit ensuite référence au mariage à venir, soulignant que la « paix quy est d'autant plus agreable que nous esperons qu'elle sera d'eternelle durée puisque c'est la premiere production de cest heureux mariage que Vostre M. contracte et de l'union que vous allés faire de deux couronnes les plus puissantes de la terre », priant Dieu « pour la conservation de vos sacrées personnes, et pour l'acroissement de vostre maison royalle »¹⁰⁸. Le discours se termina sur un éloge de la personne du roi par l'évocation de Saint Louis duquel lui venait « ses vertus [...], ses grandeurs [...] et ses coronnes » et par un retour sur la pleine soumission de la ville¹⁰⁹.

La distinction entre les deux harangues fut significative puisque la première, prononcée au moment de la composante réception, fut courte et se limita à un contenu simple, soutenant la dynamique de soumission et d'interdépendance. Pour Debuiche, il est clair que cette rupture avec la tradition démontre que Louis XIV « n'avait plus d'intérêt politique ou honorifique à recevoir le reflet de son éclat par l'intermédiaire de ses sujets » et que ce changement traduit la transformation du programme de communication monarchique relevé par Marie-France Wagner comme étant un passage vers une « saturation de l'espace public » par la présence physique de

¹⁰⁶ AMT, BB 280, année 1659, p. 455.

¹⁰⁷ AMT, BB 280, année 1659, p. 456.

¹⁰⁸ AMT, BB 280, année 1659, p. 457.

¹⁰⁹ AMT, BB 280, année 1659, p. 457.

représentations, comme des statues et décors sculptés¹¹⁰. Louis XIV allait effectivement être le dernier des Bourbon à visiter la capitale languedocienne et la région du Midi lors de sa deuxième visite en avril 1660¹¹¹.

Tout ce qui fut maintenu lors de cette entrée était associé à la soumission de la ville et à la relation d'interdépendance qu'elle entretenait avec le monarque : conformément au modèle type des entrées royales, les capitouls remirent les clés de la ville au roi, le signe le plus manifeste de sa soumission. Ils lui présentèrent ensuite un missel ouvert donnant sur une page ornée de la croix afin qu'il prête le serment accoutumé, ce qui le poussa à s'enquérir afin de savoir si c'était bel et bien la procédure que son père avait suivie, ensuite de quoi « il jura la main mise sur la croix figurée de maintenir la ville de Toloze dans ses droicts, facultés, privileges et exemptions, et dict après d'une voix douce et majestueuse, que nostre debvoir luy estoit agreable, aussy bien que nostre fidellitté laquelle luy estoit cogneue, qu'il nous en savoit bon gred, et qu'il nous fairoit ressentir son affection dans les rencontres »¹¹². Le serment se substitua en quelque sorte à la harangue comme occasion privilégiée pour l'affirmation de la ville. Louis XIV sembla réticent à s'engager de la sorte auprès de la ville qui insista en faisant valoir l'importance de cette tradition qu'elle jugea essentielle. Ce moment de négociation laisse entrevoir la relation que le pouvoir monarchique louis-quatorzien entretenait avec les pouvoirs urbains toulousains.

Après avoir fait tirer les 30 canons qui avaient été disposés à cet effet, les capitouls engagèrent le cortège qui transporta le roi dans son carrosse jusqu'à l'église Saint-Étienne où il fut reçu et harangué par l'archevêque pour ensuite y entendre le Te Deum, après lequel il se retira

¹¹⁰ Colin Debuiche, *loc. cit.*, paragraphe 64, Marie-France Wagner, *loc. cit.*, 2001, p. 461-462 et 471 et Peter Burke, *Louis XIV : Les stratégies de la gloire*, Paris, Seuil, 1995.

¹¹¹ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2000, p. 270.

¹¹² AMT, BB 280, année 1659, p. 455.

à son logis dans l'archevêché¹¹³. L'entrée fut ainsi dépouillée de plusieurs de ses composantes en comparaison avec l'entrée royale : il n'y eut pas de galerie temporaire érigée au couvent des Minimes où le roi recevait habituellement les salutations et les harangues de tous les corps urbains; le dais ne lui fut pas offert, ce qui aurait été inutile puisqu'en rejetant les rites habituels de l'entrée, le roi ne daigna pas quitter son carrosse; il n'y eut pas de constructions temporaires significatives à l'intérieur de l'enceinte urbaine et, enfin, il ne fut pas levé de bataillons armés pour agrémenter la démonstration militaire qui se limita au tir des canons. L'affirmation de l'ordre urbain toulousain au moment de cette cérémonie fut donc de moindre envergure, ne se déployant discursivement que d'une manière limitée avec une nette séparation entre les élites urbaines et le roi qui demeura isolé spatialement.

Le séjour prolongé de plus de deux mois et demi du roi dans la capitale y fit converger plusieurs personnes de marque qui furent tour à tour honorées par les capitouls, soit par des entrées solennelles, soit par des salutations et des remises de présents, ce qui fut par exemple le cas de la reine Anne d'Autriche, du duc d'Anjou, frère du roi, et du cardinal de Mazarin¹¹⁴. Le cardinal ministre fit d'ailleurs l'objet d'une entrée solennelle singulière. Il fut d'abord salué et harangué par 2 capitouls assistés de 4 bourgeois à Auch¹¹⁵. Cependant, lorsqu'il s'approcha de la ville pour y faire son entrée, la délégation n'était pas encore revenue, ce qui mit les capitouls dans l'embarras puisqu'ils n'avaient pas encore entendu le rapport de la salutation¹¹⁶. Une délibération du lendemain de son entrée indique que les capitouls ne lui ont pas offert de réception aux portes

¹¹³ AMT, BB 280, année 1659, p. 455-456.

¹¹⁴ AMT, BB 280, année 1659, p. 456-462.

¹¹⁵ AMT, BB 280, année 1659, p. 461. La ville se trouve à environ 80 KM de Toulouse, ce qui représente une distance significative. Il ne s'agissait pas du type de salutation qui menait à une escorte du personnage jusqu'aux portes de la ville, mais plutôt une députation traditionnelle.

¹¹⁶ AMT, BB 36, fol. 449v-450v.

de la ville, mais qu'il devait cependant être visité au plus tôt, ne pouvant attendre le retour des deux capitouls d'Auch¹¹⁷.

Les Annales manuscrites soulignent que le cardinal fut plutôt reçu par le roi « qui estoit allé à la chasse » et qui « se trouva sur son chemin » en compagnie de la reine¹¹⁸. Le cardinal fut accueilli dans le carrosse de la reine dans lequel pénétra le roi pour se diriger vers leur logis de l'archevêché¹¹⁹. Mazarin fut donc salué, reçu et escorté par le roi et son entourage, ce qui s'avéra tout à fait exceptionnel, car la réception lors des entrées solennelles relevait systématiquement des consuls. Les autres corps urbains pouvaient être impliqués, mais le corps de ville en demeurait l'acteur principal qui se chargeait de recevoir l'hôte aux frontières de l'enceinte urbaine. Dans le cas de cette entrée qui ne fit que peu de vague chez les historiens toulousains, il s'agit d'un appareil cérémoniel inédit. Les Annales présentent la rencontre entre le roi et le cardinal à l'extérieur des remparts comme un événement fortuit, comme pour laisser sous-entendre que les magistrats avaient bel et bien la volonté de recevoir le cardinal, leur intention ayant été détournée par la rencontre. Hasard ou non, le fait que Mazarin soit escorté par le roi posa un problème de taille : comment offrir une entrée solennelle à un personnage qui se retrouve en compagnie de celui que personne ne supplante en termes de pouvoir, de prestige et d'honneur ? Il aurait toujours été possible pour le roi de se retirer et de laisser le cardinal recevoir son entrée, comme ce fut le cas de Montmorency lors de l'entrée de son fils en 1606¹²⁰. Par contre, il n'en fit rien et il fut celui qui fit pénétrer le cardinal dans l'enceinte urbaine, sans aucun cérémonial quelconque lorsqu'ils franchirent les portes d'ailleurs¹²¹. Les capitouls se virent ainsi usurper le

¹¹⁷ AMT, BB 36, fol. 449v-450v.

¹¹⁸ AMT, BB 280, année 1659, p. 462.

¹¹⁹ AMT, BB 280, année 1659, p. 462.

¹²⁰ AMT, BB 22, fol. 307. Montmorency entra en catimini dans la ville par une autre porte afin de laisser tous les honneurs à son fils qui fut reçu solennellement aux portes de la ville.

¹²¹ AMT, BB 280, année 1659, p. 462.

privilège de l'entrée par leur roi qui, par cet acte, confirmait qu'il était le maître de cette communauté et de l'espace urbain toulousain. Les sources ne révèlent aucun signe de protestation des capitouls à cet égard, ce qui apparaît étonnant compte tenu de leur détermination affichée à maintes reprises pour la défense de leurs droits et privilèges.

Mazarin fut finalement salué à son logis par six capitouls assistés de bourgeois, après quoi le « présent de la ville » lui fut apporté¹²². À cette occasion, il fut longuement harangué par le sieur Ferrieres, chef du consistoire, qui attribua au cardinal une large responsabilité dans le succès des armes du roi, en terminant par cette demande :

« faites nous la [faveur¹²³], Monseigneur, d'avoir agreable nos desirs et nos affections, et de nous mettre et ceste ville sous votre protection, hors de laquelle il n'y a point de salut, vous assurant que le souvenir de ce bienfaict ne mourra jammais en nous, & nous en publierons partout la gloire affin que les graces que vous nous faictes soient veues et cogneues de tous et qu'enfin nou serons tousjours les très humbles, très respectueux et très soubmis serviteurs de Vostre Eminence »¹²⁴.

En effet, la dynamique de soumission et de contre-don que nous avons relevée lors des entrées royales ne fut pas exclusivement destinée aux rois. Au contraire, elle fut présente dans la vaste majorité des entrées, mais à des intensités variables, comme ce fut le cas de toutes les autres composantes de la cérémonie.

Les circonstances du séjour royal firent en sorte que la cour était toujours au sein de la ville lorsqu'arriva le temps de l'élection capitulaire de novembre. Tandis qu'ils s'apprêtaient à procéder à l'élection, les édiles reçurent une lettre de la part du roi dans laquelle il indiquait que « comme nous nous trouvons en personne en nostre ville de Toloze dans le temps qu'il doibt estre procedé à la nouvelle eslection des capitouls [...] nous avons estimé à propos de les nommer d'auctoritté mesme pour vuider les brigues [...] & monopoles, que nous sommes adverty que

¹²² AMT, BB 36, fol. 449v-450v.

¹²³ Mot illisible, substitué par le plus probable.

¹²⁴ AMT, BB 280, année 1659, p. 462.

quelques particuliers font pour parvenir ausd. charges... »¹²⁵. Une fois de plus, le roi attentait aux droits et aux privilèges que les capitouls défendaient depuis des siècles, notamment contre les tentatives répétées par le parlement de s'ingérer dans le processus électoral des édiles¹²⁶. Le roi prétendit user de son autorité pour éviter les brigues, ce qui représentait effectivement un enjeu particulièrement sensible à l'époque. Dans le discours officiel produit par les élites gouvernantes, monarchiques et municipales, les brigues étaient perçues fort négativement puisqu'elles remettaient en cause les valeurs essentielles derrière l'exercice de cette charge honorable, c'est-à-dire qu'elle était obtenue par la ruse plutôt que par le mérite¹²⁷. Comme l'indique Laurent Coste, le discours sur la brigue fut un outil d'intervention pour les autorités qui court-circuitaient les processus électoraux de manière ponctuelle¹²⁸. Après avoir fait la liste des nouveaux « élus », le roi terminait la lettre en affirmant que « vos privileges dans lesquels nostre intention est de vous maintenir et conserver, nous assurons que vous vous en rendrès dignes par la continuation de votre fidellitté et obeissance en notre droict »¹²⁹. Il renouvelait ainsi la promesse effectuée dans le serment lors de l'entrée solennelle même s'il venait tout juste de la briser. Clairement, le roi considérait que l'exercice de sa propre autorité ne constituait pas une violation des privilèges de la ville.

Quant aux capitouls, nul doute qu'ils considéraient la chose autrement : « Quoy que ceste lettre semble choquer ouvertement les privileges et les ordres des nominations et des eslections capitulaires [...] et les libertés de la ville, et renverse nos droicts et nos usaiges, [...] il fust

¹²⁵ AMT, BB 280, année 1659, p. 464.

¹²⁶ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002, p. 154-155.

¹²⁷ Laurent Coste, « Être candidat aux élections municipales dans la France d'Ancien Régime », dans Philippe Hamon et Catherine Laurent (dir.), *Le pouvoir municipal de la fin du Moyen Âge à 1789*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 214.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 214-215.

¹²⁹ AMT, BB 280, année 1659, p. 464.

deslibéré que pour tesmoigner nostre obeissance à S.M., laquelle n'a point de limite », l'élection du roi allait être maintenue¹³⁰. Ils n'avaient pas le choix : les édiles décidèrent de se soumettre à la volonté du roi sans contestation en évoquant plusieurs raisons, comme l'état désastreux des finances par exemple¹³¹. De plus, en admettant la situation problématique associée aux brigues, les capitouls adhèrent à ce discours qui leur permettait de « normaliser » davantage les processus de nomination et d'élection en leur faveur¹³². En réglementant le processus, ils évitaient l'incursion de tout acteur « externe » au cercle des élites politiques traditionnelles. Ils considérèrent donc que la décision unilatérale du roi pouvait leur bénéficier malgré tout. Cependant, les nouveaux capitouls reçurent le jour de leur entrée en charge un avis selon lequel le roi leur transmettait deux arrêts du conseil « portant revocation de l'abonnemant des tailles et cassation des deslibérations contenant l'establisement du droict de subvention »¹³³. La ville perdait ainsi deux de ses principaux privilèges fiscaux : « Ce feust un coup de foudre qui dissipa dans un momant toute nostre joye et nous jetta dans la derniere consternation »¹³⁴. Après un conseil d'urgence, les édiles se tournèrent vers le cardinal de Mazarin afin de solliciter son intervention en insistant, dans un très long discours, sur tout ce que la capitale avait fait pour le service du roi et ses prédécesseurs, protestant qu'elle lui avait toujours été fidèle et bien soumise, contribuant à ses campagnes militaires pour « combattre les rebelles & les ennemis de l'estat »¹³⁵. Se référant à l'entrée solennelle que le roi avait effectuée deux mois auparavant, les capitouls demeuraient convaincus « que la bonté que le Roy nous tesmoigne dans toutes rencontres est

¹³⁰ AMT, BB 280, année 1659, p. 464.

¹³¹ AMT, BB 280, année 1659, p. 464.

¹³² Laurent Coste, *loc. cit.*, p. 215-216.

¹³³ AMT, BB 281, année 1660, p. 4.

¹³⁴ AMT, BB 281, année 1660, p. 5.

¹³⁵ AMT, BB 281, année 1660, p. 5.

veritable, sincere », une allusion claire au serment qu'il avait prononcé¹³⁶. Le roi n'avait-il pas juré, la main sur la croix, de maintenir les privilèges de la ville? Ils reçurent une réponse favorable du cardinal qui tenta de ménager la chèvre et le chou, promettant « de parler à Sa Majesté et de favoriser dans toutes occasions la cause et les intherestz de la ville qui avoit tousjours bien merité du Roy & de l'estat »¹³⁷. Les demandes d'intercession auprès du cardinal-ministre fonctionnèrent puisque les capitouls reçurent une lettre de cachet portant la vérification des dettes par l'intendant qui détermina qu'elles étaient légitimes, confirmant la situation financière précaire dans laquelle la ville se trouvait. Ce fut la première étape d'une affaire qui perdura tout au long de l'année 1660 et ce fut dans ce contexte que s'effectua la deuxième et dernière visite de Louis XIV à Toulouse au mois d'avril tandis qu'il était en route vers Saint-Jean-de-Luz pour son mariage.

Le roi fut reçu à la porte du château narbonnais par les huit capitouls. Ils se mirent à genoux et le chef du consistoire lui présenta une harangue qui, une fois de plus, affirmait la « soubmision » de la ville en plus de la « joye publique » découlant de la paix et, surtout, du mariage à venir¹³⁸. Après une glorification de Marie-Thérèse, le discours se termina par un autre acte de déférence : « Ce sont, Sire, les vœux et les souhaitz de tous les bons françois, mais principalement des capitoulz de vostre ville de Thoulouse qui sont avec un attachement tout particulier les très humbles, très obeissantz et très fidelles subjectz et serviteurs de Vostre Majesté »¹³⁹. Le roi témoigna aux capitouls sa satisfaction en affirmant « qu'il s'en souviendrait dans toutes les occasions »¹⁴⁰. Les édiles avaient évité d'évoquer la question des privilèges de la

¹³⁶ AMT, BB 281, année 1660, p. 6.

¹³⁷ AMT, BB 281, année 1660, p. 8.

¹³⁸ AMT, BB 281, année 1660, p. 16.

¹³⁹ AMT, BB 281, année 1660, p. 17.

¹⁴⁰ AMT, BB 281, année 1660, p. 17.

ville directement auprès du roi. Or, pendant le bref séjour du monarque, l'affaire se poursuivit au fil des implorations répétées des capitouls auprès de tous ceux qu'ils purent solliciter, incluant le cardinal-ministre et le prince de Conti¹⁴¹. Le stratagème fonctionna puisque Conti leur révéla que le roi avait accepté de maintenir les privilèges de la ville, incluant l'abonnement des tailles et le droit de subvention. Cependant, il fit savoir qu'il s'attendait à recevoir en échange, « à l'exemple de toutes les villes du royaume qui avoient donné des sommes notables en consideration de son mariage et des frais extraordinaires qu'il falloir faire pour la conclusion de la paix generale », la somme de 200 000 livres¹⁴²! Les sollicitations de l'entourage, du cardinal-ministre et du prince de Conti reprirent et elles fonctionnèrent en partie du fait que la somme à payer fut réduite à 140 000 livres¹⁴³. La ville paya ainsi le respect du serment de la part du roi. Clairement, la dynamique d'interdépendance ne sous-entendait pas un équilibre entre les deux parties et le pouvoir municipal, fut-il celui d'une capitale provinciale comme Toulouse, demeurait subordonné aux ressorts de l'ordre monarchique.

Toute cette affaire de 1659-1660 fit dire à Taillefer que le principe du donnant-donnant exprimé de manière « publique » et « idéale » par la prononciation du serment lors de l'entrée ne fut pas respecté par le gouvernement monarchique, ce qui traduisait une « destruction progressive » de leurs privilèges¹⁴⁴. En effet, ce n'était pas la première fois qu'un roi nommait arbitrairement les capitouls, la première occurrence remontant à l'entrée de Charles IX en 1565¹⁴⁵. Il semble que tout bascula sous le règne de Louis XIV puisqu'en 1659, la ville ne fut pas en mesure de faire respecter les fondements politiques essentiels de son ordre urbain

¹⁴¹ AMT, BB 281, année 1660, p. 16-17.

¹⁴² AMT, BB 281, année 1660, p. 17.

¹⁴³ AMT, BB 281, année 1660, p. 18-21.

¹⁴⁴ Michel Taillefer, *op. cit.*, 2000, p. 80 et *op. cit.*, 2002, p. 155-156.

¹⁴⁵ Alexis-François Artaud de Montor (dir.), *Encyclopédie des gens du monde [...]*, Paris, Treuttel et Wurtz, 1834, vol. 4, p. 697.

devant la volonté du monarque qui remet plusieurs de ses privilèges en question. Ce serment avait exactement la même teneur que celui qu'avait prononcé Charles IX et Louis XIII, mais son contenu ne fut pas envisagé de la même manière par ce monarque qui poursuivait la consolidation et la centralisation accrue du pouvoir monarchique, fort du succès de ses armées et de sa capacité à procurer la paix au continent, incarnée par son mariage avec l'infante d'Espagne¹⁴⁶. À terme, la double dynamique de soumission et d'interdépendance s'avère avoir été très complexe lorsqu'elle impliquait le roi en personne. Or, elle ne fut pas exclusive aux entrées royales puisqu'elle s'appliqua à l'ensemble des entrées solennelles, particulièrement celles des « grands » du royaume, émissaires et relais du pouvoir royal.

2.2 L'ENJEU DES ENVERGURES : LES ENTRÉES DES REPRÉSENTANTS DE L'AUTORITÉ MONARCHIQUE

Après sa nomination au poste de lieutenant-général pour le roi en la province de Languedoc, le duc de Ventadour fit une tournée de la province en compagnie de plusieurs gentilshommes et de quatre évêques pour y asseoir son autorité¹⁴⁷. Il fit l'objet d'une entrée solennelle à Toulouse le 17 juin 1599 : il fut salué par un capitoul assisté de bourgeois à environ une lieue de la ville; il fut accueilli à proximité de la ville par des tirs de canons et un escadron d'infanterie; il fut reçu à la porte Arnaud-Bernard par six capitouls assistés des bourgeois, des officiers et de la musique de l'hôtel de ville et, après une harangue prononcée par le chef de consistoire, il fut escorté jusqu'à l'église Saint-Étienne où il entendit le Te Deum, puis à son logement, les six capitouls étant à ses côtés tout au long du parcours¹⁴⁸. Deux jours plus tard, il

¹⁴⁶ *Ibid.*, et Michel Taillefer, *op. cit.*, 2002 p. 155-156.

¹⁴⁷ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *op. cit.*, vol. 11, p. 884, il était accompagné de 500 à 600 gentilshommes.

¹⁴⁸ AMT, BB 20, fol. 293v-294v et AMT, BB 276, année 1599, p. 329.

fut reçu à l'hôtel de ville pour une collation de « confitures, dragées et gâteaux »¹⁴⁹. L'entrée solennelle et la collation eurent l'effet escompté : « Et apres avoyr remercyée la ville du bon et honorable accueil quy luy avoict esté fact à son arrivée et offert d'employer sa vye et ses moiens pour le bien et service de la ville », il affirma qu'il ne souhaitait « rien tant que les bonnes volontés et affection des habitants qu'il estimoict plus que toutes les forces du monde »¹⁵⁰. Il est significatif que le duc encensa tous les habitants de la ville, révélant que c'était l'ensemble de la communauté urbaine qui recevait les bienfaits résultant de l'accueil honorable que les édiles lui réservèrent. Les capitouls lui rendirent immédiatement la pareil en le remerciant « des offres qu'il luy a pleu faire à la ville » et ils l'assurèrent que « de leur part ilz ne desirent rien tant que de trouver les occasions pour luy tesmonier leur bienveillance et affection en son endroict »¹⁵¹. Cet exemple qui concerne un gouverneur et lieutenant-général de la province de Languedoc, relais par excellence de l'autorité royale en ce début du XVII^e siècle, illustre la teneur complètement différente que recouvrait la double dynamique de soumission et d'interdépendance pour la capitale languedocienne. L'équilibre des pouvoirs était modifié dans la mesure où le récit de cette entrée montre des élites urbaines pleinement conscientes de la cohérence de leur communauté, laissant entrevoir, par la nature de ce dialogue entretenu avec un haut personnage de l'État, la solidité de l'ordre urbain duquel les capitouls étaient garants.

L'exemple de l'entrée solennelle du prince de Condé en septembre 1611 permet également d'appréhender la teneur de la relation qui s'établissait entre la personne reçue et la ville à ce moment. Au départ, ses rapports avec Henri IV étaient tendus, dû à l'affaire de Charlotte de Montmorency qui passa près de provoquer une guerre entre la France et

¹⁴⁹ AMT, BB 20, fol. 298v.

¹⁵⁰ AMT, BB 20, fol. 297v.

¹⁵¹ AMT, BB 20, fol. 298-298v.

l'Espagne¹⁵². À la mort du roi, Condé fut réhabilité et il revint d'exil pour se rapprocher de la reine régente Marie de Médicis. Ce fut durant cette brève période de collaboration que le prince entama sa tournée provinciale. Condé se rendit d'abord dans la province de Guyenne de laquelle il avait obtenu le gouvernement et, deux jours après son entrée solennelle à Montauban, le prince se rendit dans la capitale de la province voisine du Languedoc¹⁵³.

Le duc arriva au couvent des Récollets, près de Toulouse, où une galerie temporaire avait été érigée. Il y prit place, il y fut salué par un bataillon de soldats et il y reçut les harangues de tous les corps urbains, incluant le parlement, les secrétaires du roi, l'université, la sénéchaussée et le présidial¹⁵⁴. Il se rendit ensuite entre les deux portes du château narbonnais où il fut reçu par six capitouls en livrées accompagnés d'environ 80 bourgeois et les officiers de l'hôtel de ville¹⁵⁵. Il fut alors harangué par le sieur de Salluste, chef de consistoire, qui dans un discours d'inspiration antique, assimila la province du Languedoc à la Sicile, le prince à l'un des représentants de la race des « Marcelles » et les Toulousains aux Syracusains qui, lorsqu'ils avaient l'honneur de recevoir un hôte aussi digne, « faisoient feste publique & couronnes de fleurs, sacrifioient aux dieux, quels signes d'alegresse, de joye & de contentement »¹⁵⁶. Le capitoul glorifia ensuite le prince lui-même, soulignant son titre de « premier prince du sang de la maison royale, de son brave Bourbon, son grand Roy, le Roy des rois et le Roy des merveilles », affirmant qu'il était lui-même « le plus ferme pilier de cest estat & le plus fort arc boutant de ceste couronne »¹⁵⁷. Le discours se termina par une formule répétitive particulièrement efficace comprenant une promesse de l'engagement de la ville :

¹⁵² Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, p. 380-384.

¹⁵³ Barnabé Farmian de Rosoi, *Annales de la ville de Toulouse*, Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1776, tome 4, p. 210.

¹⁵⁴ AMT, BB 24, fol. 69v-70 et AMT, BB 277, année 1611, p. 252.

¹⁵⁵ AMT, BB 24, fol. 70-70v.

¹⁵⁶ AMT, BB 24, fol. 71 et AMT, BB 277, année 1611, p. 254.

¹⁵⁷ AMT, BB 24, fol. 71.

« Tolose est hors de Tholose pour vous saluer, Tholose est autour de Tholose pour vous voir, Tolose est aux portes de Tolose pour vous recevoir, Tholose est dans Tholose pour vous recueillir & honorer, & enfin Tolose est partout pour vous rendre très humble & très obeissant service, pour arrhes de ce, nous vous presentons, Monseigneur, noz coeurs & plus affectionnées volontés avec ce poile qu'il plaira à vostre grandeur recevoir de ses très humbles serviteurs »¹⁵⁸.

Il faut souligner qu'il est question de « service & d'obeissance » et non de soumission comme ce fut le cas lors des entrées royales¹⁵⁹. L'absence de la remise des clés apparaît d'autant plus significative quant à la teneur de cette dynamique d'interdépendance qui s'établit lors de l'entrée du prince puisque celle-ci ne fut pas conditionnée par la prononciation d'un serment non plus. Toutefois, la ville ne ménagea aucun effort pour honorer le prince : après tout, il fallait solliciter sa bienveillance et en obtenir le plus de grâces possible. Après la harangue, le prince témoigna de sa satisfaction et par « sa responce, auroict monstré l'avoir fort agreable et remercia les sieurs capitoulz, s'offrant la recognoistre et s'employer vers le Roy quand ilz en auroint besoing »¹⁶⁰. Par cette réponse, le prince s'engageait à rétribuer la ville pour la remercier de sa réception, ce qui symbolise l'essence même de la dynamique d'échange qui s'établissait lors des entrées.

Pour continuer à le combler d'honneurs, les édiles décidèrent donc de lui présenter un dais « de velours blud à fondz d'or, le tour dud. poyle environné des escussons et armoyries dud. sieur prince »¹⁶¹. La présentation du dais à une personne autre que le roi fut une innovation toulousaine qui datait du Moyen Âge qui permettait de souligner la haute dignité du personnage reçu et, dans la plupart des cas, l'appartenance de l'hôte à la famille royale, ce qui était le cas de Condé, pair

¹⁵⁸ AMT, BB 24, fol. 71v.

¹⁵⁹ AMT, BB 24, fol. 71.

¹⁶⁰ AMT, BB 24, fol. 71v.

¹⁶¹ AMT, BB 24, fol. 72. Ses armoiries avaient aussi été apposées sur la porte du château. Les entrées solennelles des hauts dignitaires de l'État firent en sorte que les espaces urbains toulousains se paraient des signes et des attributs distinctifs de l'hôte.

de France et prince du sang¹⁶². Il était de coutume pour ces hôtes de refuser le dais, ce que fit le prince, en les priant de « march[er] devant »¹⁶³. Le refus relevait du principe que le dais représentait un privilège réservé aux rois et à Dieu¹⁶⁴. Les capitouls portèrent donc le dais vide au-devant du prince qui les suivait immédiatement. En effet, les édiles conservaient lors des entrées solennelles ce privilège du port du dais qui leur permettait d'être à proximité immédiate de l'objet mis en valeur par le cortège processional, même si celui-ci ne marchait pas sous le dais¹⁶⁵. Le cortège aboutit à l'église Saint-Étienne où le prince fut accueilli par Jean Daffis, évêque de Lombez et prévôt, qui le harangua et qui l'escorta à l'intérieur où il entendit le *Te Deum*¹⁶⁶. Après la cérémonie religieuse, le prince reprit sa place dans le cortège, auprès des capitouls portant toujours le dais et il fut ainsi escorté à son logis¹⁶⁷. Il quitta finalement la ville le 10 septembre, trois jours après son entrée, escorté par quatre capitouls jusqu'à la porte de Muret du côté de Saint-Cyprien, puis par deux capitouls jusqu'à 1/4 de lieue de l'enceinte urbaine¹⁶⁸.

Ces deux exemples suffisent à exposer le fait que la hiérarchie opérée par la ville par rapport à chacun des hôtes qu'elle recevait se répercutait directement sur le dialogue qu'elle entretenait avec chacun d'entre eux. La teneur ou l'intensité de la dynamique de contre-don variait selon l'hôte et, au final, se distinguait fortement de celle qui s'établissait lorsque la ville

¹⁶² François Bordes, *loc. cit.*, p. 112 et 121.

¹⁶³ AMT, BB 24, fol. 72.

¹⁶⁴ François Bordes, *loc. cit.*, p. 121-122. Bordes explique d'ailleurs que c'est précisément ce lien entre les entrées royales et la Fête-Dieu qui poussa Bernard Guenée à conclure que ces entrées étaient celle de la « Fête-Roi », le roi étant assimilé à Dieu lui-même, ce qui avait pour conséquence de légitimer sa pleine souveraineté. Noël Coulet, *loc. cit.*, remet cette thèse en question en constatant que le dais était utilisé dans des cérémonies pontificales et dans d'autres entrées avant même la création de la Fête-Dieu par l'Église, ce qui démontre l'héritage à la fois antique et chrétien de l'entrée solennelle en général. Ce double héritage fait consensus aujourd'hui, comme en témoigne Marie-France Wagner, dans *op. cit.*, 2010, p. 27-28.

¹⁶⁵ Le prince les suivait « de si près que la teste de son cheval estoit ordinairement dessoubz » le dais. AMT, BB 277, année 1611, p. 255.

¹⁶⁶ AMT, BB 24, fol. 72.

¹⁶⁷ AMT, BB 24, fol. 72-72v. Le lendemain, quatre capitouls se rendirent auprès de lui pour lui offrir le « present des torches de cire blanche, confitures, dragées » et pour lui faire « apourter le boys, avoine et foin ».

¹⁶⁸ AMT, BB 24, p. 72v.

recevait son roi, ce qui témoigne de la profondeur de la soumission de l'ordre toulousain à l'ordre monarchique. Cet état de fait caractérisa Toulouse, car la tournée provinciale du prince de Condé permet de constater que la situation était bien différente pour Montauban, où le prince fit son entrée seulement deux jours avant d'être accueilli solennellement par les capitouls. La proximité temporelle de ces deux cérémonies permet d'en mesurer les variations liées à la nature différente de l'ordre urbain.

Averti de l'arrivée de Condé, le consulat montalbanais, composé exclusivement de protestants à ce moment, mit tout en oeuvre pour recevoir ce prince du sang, fils de Henri 1^{er} de Condé, réputé pour son militantisme au sein du parti protestant lors des guerres de religion. Son fils, Henri II, né dans des conditions tumultueuses, s'était converti au catholicisme en bas âge. Les consuls s'apprêtaient donc à recevoir un catholique, mais, compte tenu de l'importance de l'héritage des ancêtres dans l'évaluation de sa dignité, il s'agissait d'honorer le descendant de celui dont l'action avait été déterminante pour la cause protestante au XVI^e siècle.

Devant l'absence de précédent, les consuls s'enquirent auprès des Toulousains pour savoir « comment on devoit s'y gouverner » et pour déterminer ce qu'ils devaient faire pour honorer un tel hôte¹⁶⁹. La consultation auprès des capitouls démontre la réputation de la capitale languedocienne par rapport à la tenue de ce type de cérémonies. Elle témoigne aussi des liens qui unissaient ces deux villes qui furent pourtant des rivales lors de la mise en place de leur ordre urbain respectif. La consultation se déroula normalement et les députés revinrent avec des instructions pour chacune des composantes dont ils poussèrent l'envergure et l'intensité au maximum de leurs moyens.

¹⁶⁹ ADTG, 3 J 3, p. 283.

Le prince arriva dans la région le 5 septembre 1611. Il fut salué et accueilli par l'ensemble du consulat urbain, c'est-à-dire les six consuls, à environ quatre kilomètres de l'enceinte urbaine. Contrairement aux entrées toulousaines où la salutation ne comprenait que quelques-uns des capitouls, rarement plus de deux, les consuls montalbanais décidèrent d'y aller en corps, vêtus de leurs robes et chaperons consulaires, accompagnés de bourgeois et de notables¹⁷⁰. Les consuls firent alors « de grandes et profondes reverances avec inclination de toute leur troupe »¹⁷¹. Le premier consul, le sieur de Péchels, prononça alors une harangue qui débuta avec humilité :

« Monseigneur, Nous venons au devant de vous avec ces livrées, que vous voyez, non pour nous atribuer quelqu'autorité, mais pour fere paroître qu'arrivant vostre exelance tout aultre pouvoir de ce royaulme relevent de leurs majestés, doibt ploier soubz nos commandemens à l'exempte des rivières quy viennent perdre leur nom dans le courant d'ung plus grand fleuve. Ce quy vous est deu de droit & de nature et ceste province principalement, en laquelle vous este l'unique soleil quy reluit d'esplendeur royalle et de la vostre propre, d'où decoulent infinis biens sur ceste province... »¹⁷².

Cette harangue est éloquente quant à l'attitude de ce bastion du protestantisme à l'égard du prince qui représentait l'autorité royale. L'assimilation du prince aux astres qu'il surpassait par son « accessibilité » et son « humanité » opérait une glorification à la fois du personnage, mais aussi du régime politique dans lequel il s'insérait et duquel découlait son autorité¹⁷³. L'évocation de sa descendance d'une « lignée très illustre » et de ses aïeuls, dont les cendres « avait si bonne odeur » auprès des Montalbanais, référait à ces ancêtres protestants qui furent effectivement les « principaux protecteurs » et les « bienfaiteurs » du bastion réformé¹⁷⁴. Condé, malgré sa conversion au catholicisme, était l'héritier de ces hauts faits qui avaient permis à Montauban de devenir l'un des principaux centres du calvinisme français et donc de l'établissement de son ordre

¹⁷⁰ AMM, AA 6, fol. 13v.

¹⁷¹ AMM, AA 6, fol. 13v.

¹⁷² AMM, AA 6, fol. 13v-14v.

¹⁷³ AMM, AA 6, fol. 13v-14v.

¹⁷⁴ AMM, AA 6, fol. 13v-14v.

urbain protestant. La ville fit état de la plus grande déférence à son égard : « nous venons, monseigneur, vous offrir toutes sortes de tres humbles services, et protester que nous ne vulons d'oresnavant que nos vies vous servent à autre usage qu'à celluy auquel elles seront destinées par vos justes commandemens, pour le service du Roy et [le] vostre »¹⁷⁵. Le prince répondit et « donna tesmoignage ausd. consulz de sa bonne affection envers la ville & habitans d'icelle, tant en general que en particulier »¹⁷⁶. Il exprima ainsi sa bienveillance à l'égard de la ville, sans pourtant s'engager à la protéger ou à la favoriser auprès du roi et de la reine régente, comme il le fit pourtant deux jours plus tard lors de son entrée toulousaine. Par ailleurs, la ville se mit au « service » du prince, mais il ne fut pas question de soumission. La dynamique de donnant-donnant entre le prince et Montauban fut donc moins profonde que celle qui eut cours avec la capitale languedocienne. Cela s'explique sans doute par le fait que Toulouse était une ville d'une importance supérieure, le prince ayant certainement davantage à y gagner. D'autre part, le statut de bastion du protestantisme de Montauban joua sans doute sur sa propension à vouloir se soumettre à un prince de sang catholique, aussi glorieux ses ancêtres furent-ils. Il y avait certainement un inconfort de part et d'autre, d'autant plus que Henri II avait opéré sa montée en puissance en répudiant ses liens avec le protestantisme, s'alliant à des acteurs ultracatholiques pour bâtir sa fortune, dont les Montmorency¹⁷⁷.

¹⁷⁵ AMM, AA 6, fol. 13v-14v.

¹⁷⁶ AMM, AA 6, fol. 14v.

¹⁷⁷ Katia Béguin, *Les Princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du Grand Siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 1999, p. 388-389. Après avoir participé aux intrigues sous la régence de Marie de Médicis et au début du règne de Louis XIII en ralliant une partie des meneurs protestants, il fut réhabilité par le roi en 1611 et il fut l'un des plus fidèles serviteurs de la couronne. Les circonstances firent en sorte qu'après la décapitation de Henri II de Montmorency à Toulouse en 1632, le patrimoine des Montmorency, dont le célèbre domaine de Chantilly, passa aux Condé. Voir aussi la notice biographique dans Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 553-554, qui indique : « Une fois libéré, il allait s'imposer comme l'un des plus fervents partisans de la répression contre les huguenots ».

Condé poursuivit son chemin vers la ville, près de laquelle il fut salué par un bataillon de compagnies de soldats qu'il passa lui-même en revue. Après avoir été harangué par le maître de camp qui offrit le « tres humble service & obéissance » des troupes montalbanaises présentées comme des « bons serviteurs du Roy », le duc leur fit savoir son contentement¹⁷⁸. Une fois qu'il s'éloigna, il fut honoré « d'ung salue universel d'arquebuzades & de l'artheilherie quy estoit aud. battailhon »¹⁷⁹. Le succès de cette démonstration militaire fit en sorte que la ville mit un accent marqué sur cette composante lors des entrées solennelles subséquentes, notamment lors de l'entrée du marquis de Thémines en août 1612, celle du prince de Cédan en octobre 1617 ou celle du prince de Conti en juillet 1658¹⁸⁰. Il est clair que la ville désirait exalter sa puissance militaire lors de cette cérémonie publique, ce qui révèle toute son importance dans la configuration de son ordre urbain. Si la religion réformée fut l'une des composantes essentielles de l'ordre urbain montalbanais, il en fut tout autant pour ses capacités militaires qui s'incarnaient dans les troupes, les armes et, surtout, les murailles qui constituaient l'enceinte urbaine, ce qui permettait justement à la communauté de maintenir la cohésion de sa « société pieuse » protestante. Le prince fut d'ailleurs escorté jusqu'à la porte de Montmirat par un parcours qui permit à la ville de lui faire voir « toute la forteresse [...] depuis lesd. bastions neufz jusqu'au bout de la rievriere », après quoi il fut à nouveau salué par de tirs de canons¹⁸¹. Condé prit alors place sur une tribune construite pour l'occasion, où il reçut les harangues de tous les corps urbains qui défilèrent successivement pendant que les consuls se retirèrent pour préparer la composante de la

¹⁷⁸ AMM, AA 6, fol. 14v-15.

¹⁷⁹ AMM, AA 6, fol. 15.

¹⁸⁰ AMM, 1 BB 40, fol. 125v, 127 et 128; AMM, 1 BB 44, fol. 174 et AMM, 1 BB 77, fol. 85v respectivement.

¹⁸¹ AMM, AA 6, fol. 15.

réception¹⁸². Un premier incident survint à cette occasion : tandis que les officiers de justice s'apprêtaient à entamer leurs salutations et leurs harangues, le prince les interrompit et ordonna d'attendre que le clergé soit arrivé avant de procéder¹⁸³. Le chroniqueur catholique Perrin de Grandpré indique que les réformés avaient interrompu la délégation du clergé dans les limites qui avaient été imposées lorsque les consuls avaient toléré la reprise des processions de la Fête-Dieu en 1607¹⁸⁴. Ligou confirme que le cortège fut interrompu par des « gens armés de piques », révélant que l'objectif était de faire passer le corps du consistoire réformé devant celui le clergé catholique¹⁸⁵. Le récit officiel produit par les édiles omet cet incident qui leur valut une « sévère réprimande » de la part du prince, mais il révèle que les ecclésiastiques vinrent bel et bien saluer Condé « leur ayant esté permis en contemplation dud. seigneur prince d'y venir de la sorte depuis leur esglize de Saint Louys jusques audit lieu », insistant que le tout était « pour le contentement dud. seigneur prince »¹⁸⁶. En se soumettant à l'autorité du prince, les consuls montalbanais n'eurent d'autre choix que de permettre le défilement en cortège du corps des ecclésiastiques dans un espace plus vaste, ce qui contrevenait à leur propre réglementation établie à peine quelques années auparavant. Il est évident que la visite du prince permit de creuser davantage la brèche entamée par l'édit de Nantes dans le monopole protestant qui régissait l'ordre urbain montalbanais depuis près de 60 ans.

Le chroniqueur Perrin de Grandpré a aussi conservé la harangue qui fut prononcée par le sieur de Salem, grand prévôt du chapitre cathédral. À la lecture de son discours, les raisons

¹⁸² AMM, AA 6, fol. 15. Il fut notamment salué et harangué tour à tour par le vicaire général de l'évêque Anne de Murviel, grand prévôt de l'église cathédrale, par le lieutenant général de la sénéchaussée, le juge ordinaire et ses officiers, par le ministre protestant qui était recteur de l'académie, accompagné du personnel de l'institution.

¹⁸³ ADTG, 3 J 3, p. 284.

¹⁸⁴ ADTG, 3 J 3, p. 284.

¹⁸⁵ Daniel Ligou (dir.), *Histoire de Montauban*. Toulouse, Privat, 1992, p. 138.

¹⁸⁶ AMM, AA 6, fol. 15v et Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 414-415.

derrière la décision de l'omettre dans la chronique officielle produite par les consuls, qui voulurent maintenir l'affirmation d'un monopole protestant, apparaissent évidentes. En effet, le prévôt fut extrêmement sévère à l'égard du traitement des catholiques par la population protestante. Dès le début de la harangue, il témoigne des difficultés associées au retour des catholiques comme prévu par l'édit de Nantes :

« Mais j'ose dire que le clergé de ce diocèse, le plus désolé peut estre qui soit aujourd'hui en France, a bien autant ou plus de sujet de bénir et accompagner de ses vœux votre arrivée en ce pays, puisque comme un second soleil, vous éclairés nos espérances et leur faites voir le commencement d'un beau jour après tant d'orages dont nous avons été si long temps battus [...] ne scauriés vous, Monseigneur, dementir le sang royal de France duquel vous estes issu, sang toujours généreux et ardens, mais principalement lorsqu'il a esté question de proteger l'église et les ecclesiastiques, témoin votre grand ayeul, Saint Louis, et le plus grand roy que le soleil vit jamais et le plus digne de porter septre et couronne qu'il vous a laissé en partage avec les jouissance des privilèges que les roys très chretiens, souche de la branche de Bourbon, leur ont si pieusement et si libéralement accordé. [...] ainsi donc Monseigneur, puisque le Ciel verse continuellement sur vous ses grâces et ses bénédictions, ainsi puissier vous tenir un rang aupres de S.M. en paix et union Chrestienne... »¹⁸⁷.

Pour les ecclésiastiques montalbanais, cette entrée représentait le début d'une nouvelle ère durant laquelle ils allaient renforcer leur emprise sur la ville, le prince s'avérant l'un des acteurs de marque qui contribua à sa reconquête par les catholiques. En associant le prince au roi et le roi au catholicisme, l'argumentaire du prévôt insistait sur cette mission divine au coeur de la politique monarchique de Louis XIII. Après cette harangue, le prince continua sa progression dans l'appareil cérémoniel de l'entrée en se dirigeant vers la porte de Montmurat où il fut accueilli par les consuls, les officiers de l'hôtel de ville et la foule des habitants. Sur place, il fut harangué par le premier consul qui affirma que tous les habitants de la ville désiraient lui

« fere voir, par ses apareilh, que leurs volontés, avec la nostre, se meuvent toutes soubz ung mesme ressort de noz inclinations vers la tres humbles hobeysance & subjection que nous devons à nostre Roy & souverain monarque, portant par mesme moiens nos communes affection au tres humble service que nous vous avons voué et l'avons rendu

¹⁸⁷ ADTG, 3 J 3, p. 285-286.

aux vostres et n'en volons jamais despartir. Ces clefz, monseigneur, plustot de nos coeurs que de nos portes, & que nous remettons en voz mains, en seront, s'il vous plaist, le signe & le gaige »¹⁸⁸.

Les consuls firent ainsi acte de soumission devant le prince, haut représentant de l'autorité royale. La remise des clés, un privilège qui à Toulouse était pourtant réservé aux rois, fut accomplie, ce qui scellait la pleine intégration du bastion du protestantisme à l'ordre national monarchique. Tandis que le roi conservait habituellement les clés pendant un certain temps, le prince en décida autrement en disant « Vous aultres l'en avez jusques ycy bien & heureusement gardées avec fidellitté au service du Roy, je vous les rendz pour les conserver davantage, comme vous avez fait, vous remerciant de l'honneur que vous me faites »¹⁸⁹. Le prince les récompensa donc sur place pour leur fidélité, sans qu'il ne s'engage toutefois à l'égard de la ville. Les consuls lui firent ensuite l'honneur de lui présenter le dais que le prince déclina. Il fut porté par les consuls qui se situèrent à proximité immédiate, à l'image des capitouls toulousains, « la courtine dud. poile, hault eslevé, ne faisoit que simplement ombrager la teste dudit seigneur prince »¹⁹⁰. Le cortège se mit en branle et il survint alors un deuxième incident. Comme le voulait la tradition processionnelle, le clergé occupait le devant du cortège et celui-ci se mit en route pour se diriger vers l'église Saint-Louis où l'évêque Anne de Murviel attendait le prince. Or, les corps urbains réformés attendirent que le clergé prenne une longueur d'avance pour faire bifurquer le cortège dans un chemin alternatif qui visait à escorter le prince tout droit à son logis en évitant l'église en question. Condé s'en rendit compte et « ne voyant point le clergé, [...] demanda où estoit l'eglise » et il insista pour s'y rendre¹⁹¹. Conformément à sa volonté, le cortège se rendit à l'église Saint-Louis où, une fois descendu de cheval, le prince fut harangué par l'évêque Anne de Murviel

¹⁸⁸ AMM, AA 6, fol. 16.

¹⁸⁹ AMM, AA 6, fol. 16.

¹⁹⁰ AMM, AA 6, fol. 16v.

¹⁹¹ ADTG, 3 J 3, p. 286-287.

qui l'accueillit à l'intérieur pour le chant du Te Deum, pendant que tout le reste de l'assistance attendait à l'extérieur¹⁹². Il s'opéra à cet instant une distinction physique et spatiale entre catholiques et réformés, le prince fréquentant l'espace sacré de l'église, l'un des seuls enclos sur lequel les réformés n'avaient pas d'emprise. Condé reprit ensuite sa place au sein du cortège qui l'amena enfin à son logis¹⁹³. Il partit le lendemain, escorté à nouveau par les édiles. Avant son départ, il alla entendre la messe à Saint-Louis et il exhorta les consuls à être fidèles au roi et à « se maintenir dans l'union avec les catholiques », ce qu'ils lui promirent¹⁹⁴. Après une ultime démonstration militaire à l'extérieur des murs, le prince remercia la ville, indiquant que « s'il se présente occasion de m'employer pour vous autres, soit en general ou en particulier, je le feray volontiers, aux despans de tout mon credit »¹⁹⁵. Ce fut donc à la toute fin de l'entrée que le prince s'engagea auprès de la ville, seulement après que celle-ci lui fit la promesse de conserver la paix et de vivre en harmonie avec les catholiques. L'engagement ne mit pas de temps à se concrétiser puisque Condé leur permit, au mois d'octobre, d'établir un « jeu d'arquebuse » pour l'exercice militaire de la jeunesse¹⁹⁶. Le donnant-donnant se concrétisa à ce moment, mais ce fut au prix du rétablissement et de la consolidation du catholicisme. Par cet engagement et par son comportement lors de l'entrée, Condé contribua à amorcer la reconquête catholique de l'ordre urbain protestant montalbanais, un processus qui s'interrompt brusquement au cours des années 1620 tandis que resurgirent les tensions à l'occasion des révoltes de Rohan. La paix de 1629, qui reconduisit certaines dispositions de l'édit de Nantes, réamorça ce processus qui connut un véritable coup d'accélérateur lors de l'entrée solennelle de Richelieu en août 1629.

¹⁹² AMM, AA 6, fol. 16v.

¹⁹³ AMM, AA 6, fol. 16v.

¹⁹⁴ ADTG, 3 J 3, p. 287.

¹⁹⁵ AMM, AA 6, fol. 16v.

¹⁹⁶ ADTG, 3 J 3, p. 287.

La paix fut officiellement publiée à Montauban le 17 août 1629, dans le cadre d'une cérémonie de réjouissances publiques qui inclut un feu de joie et des tirs de canons¹⁹⁷. Au moment où les consuls décidèrent de procéder à cette cérémonie, ils s'entendirent sur le fait qu'ils acceptaient de recevoir Richelieu dans le cadre d'une entrée solennelle¹⁹⁸. Le cardinal arriva trois jours plus tard en compagnie du gratin de l'église languedocienne et guyennaise et de notables du royaume. Le cardinal était accompagné des archevêques de Toulouse et de Bordeaux, des évêques de Rieux, de Valence, de Pamiers, d'Albi, de Cahors et de Mende, des ducs de Montmorency et d'Arpajon en plus de trois maréchaux, dont Bassompierre et Marillac¹⁹⁹. Plusieurs officiers du Parlement de Toulouse furent aux côtés du cardinal lors de son entrée, le premier président le Masuyer, réputé pour sa ferveur ultracatholique, n'étant pas le moindre²⁰⁰. Furent même présents le nonce du pape et plusieurs autres ambassadeurs étrangers²⁰¹. Surtout, il était accompagné de l'évêque Anne de Murviel qui faisait son retour dans la ville, son exil datant du début de la reprise des troubles²⁰². Cet évêque, qui avait oeuvré pour le rétablissement du catholicisme depuis le début du siècle se voyait remis dans son siège épiscopal par le cardinal-ministre en personne.

Richelieu fut salué à une lieue de la ville par les consuls. Il fut alors harangué par le premier consul qui évoqua cette

« bien heureuse journée et ces cris, qui s'entendent de toutes part, [...] [qui sont] des acclamations pleines de joye, des biens qu'ils espèrent doresnavant de la clémence du roy, de laquelle ils ne doubteront jamais, s'ils sont si heureux que de pouvoir mériter la faveur et assistance de vostre Grandeur, chose de laquelle nous nous tenons très assurés

¹⁹⁷ ADTG, 3 J 42, ms. 42, fol. 77.

¹⁹⁸ AMM, 1 BB 52, fol. 278v-280v.

¹⁹⁹ ADTG, 3 J 42, fol. 77v.

²⁰⁰ ADTG, 3 J 42, fol. 77v.

²⁰¹ ADTG, 3 J 3, p. 321.

²⁰² ADTG, 3 J 3, p. 321 et François Moulenq, *Documents historiques sur le Tarn-et-Garonne: diocèse, abbayes, chapitres [...]*, Paris, Res Universis, 1991 [1879], vol. 1, p. 52-53.

par les excès de bonté que nous avons reconnus en elle [...]. La plus sensible marque que nous en pouvons faire voir, est nostre soumission jusques à vous refusée à tout autre [...] vous suppliant, Monseigneur, puisque nous sommes vostre conquête, de nous vouloir protéger et favoriser de vos grâces, comme vos très humbles et fidèles serviteurs »²⁰³.

Ce discours consacrait la soumission absolue de la ville à l'ordre royal. L'agencement des composantes de l'appareil cérémoniel fut légèrement différent puisque les clés de la ville lui furent remises immédiatement après cette harangue et non pas au moment de sa réception aux portes. Le geste, qui s'effectua à l'extérieur de l'espace de l'enceinte urbaine dominé par les murailles, constitua un véritable tournant dans l'évolution de l'ordre montalbanais, car en se soumettant ainsi à l'ordre royal, Montauban signalait l'inévitable rupture du monopole protestant. L'appareil cérémoniel de l'entrée confirma cet état de fait puisqu'après avoir refusé le dais au moment de sa réception aux portes, le cardinal se rendit directement à l'église Saint-Jacques qui était en piteux état puisqu'il ne restait que le clocher et les murailles²⁰⁴. Il fut rapidement tendu des toiles en guise de toit et il fut dressé un autel provisoire²⁰⁵. Sur le seuil de l'église, Richelieu tenta d'écarter les consuls protestants en leur disant « qu'ils n'estoient pas des cérémonies que l'on avoit accoustumé de pratiquer parmi les catholiques », ce à quoi les édiles répondirent que « rien ne les empescheroit d'aller partout où il iroit »²⁰⁶. Il était effectivement du devoir des consuls d'escorter leur hôte de la porte jusqu'à son logis, en participant à toutes les étapes du cortège. Ils patientèrent donc à l'extérieur pendant que Richelieu assista au Te Deum avec sa suite²⁰⁷. Il fut ensuite conduit à son logis où il reçut les salutations des corps de ville, dont celle du consistoire protestant, le ministre Ollier lui offrant une harangue :

²⁰³ *Mercure françois*, vol. 15, p. 537 et seq, cité par Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 318-319.

²⁰⁴ Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 320.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

« Monseigneur, voicy le corps des pasteurs et consistoire de ceste ville, qui viennent se prosterner à vos pieds, pour implorer ceste bonté que nous voyons paroistre sur vostre front, de nous prendre sous vostre protection, et faire que nous puissions jouir, comme les autres peuples, des grâces que la miséricorde du roy faict espérer à tous ses subjects. Nous sçavons qu'à considérer les choses en gros, nous serions quazi indignes de grâce [...] Car le plus grand de nos maux, qui estoit la défiance, ne se pouvoit guérir que par son contraire, la confiance; et c'est encore la réputation de foy incorruptible, dont vostre Grandeur a faict toujours profession, qui a, en un instant, opéré ce qu'à la longue les années eussent pu faire, mais avec beaucoup de sang et de malheurs. [...] Qu'il luy plaise, dans ceste grande félicité, daigner abaisser ses yeux sur nous, et nous procurer du roy la continuation de ses faveurs et grâces, afin qu'il ne nous considère pas comme personnes qui enseignent une doctrine contraire à la sienne, mais comme créatures de Dieu, soumises à une entière obeyssance, aux protestations de ne prescher jamais aucune chose qui y puisse contrevenir, et de répandre éternellement les vœux pour sa Majesté et pour vostre Grandeur, afin que vos jours soient prolongés et votre gloire immortalisée à jamais »²⁰⁸.

Ce discours ne pourrait pas être plus éloquent quant à la soumission inconditionnelle de la ville. Mis de concert avec la harangue prononcée par le premier consul, ce discours du ministre protestant représente l'assujettissement complet de l'ordre montalbanais au cœur duquel se retrouvaient ces deux institutions qui collaboraient depuis près d'un siècle à l'édification de la « société pieuse » conforme aux préceptes du protestantisme. La formulation laisse entendre qu'ils n'avaient pas l'intention de renier cette réalité, même s'ils étaient conscients que l'entreprise devenait hasardeuse une fois qu'ils se soumettaient de la sorte à l'ordre monarchique. Cette attitude des corps urbains et les discours produits lors de ces entrées illustrent la force avec laquelle cet ordre national pouvait se diffuser et s'installer dans une ville.

À cet égard, la réponse de Richelieu ne fut pas hésitante :

« Que ce n'étoit point la coutume, en France, de les recevoir comme corps d'église, en nul endroit et en quelques occasions que ce fût; mais qu'il les recevoit comme gens faisant profession des lettres; que, comme tels, ils lui seroient toujours fort agréables, et qu'il auroit du plaisir à leur témoigner que leur condition ne l'empêcheroit jamais de leur rendre toutes sortes de bons offices, ne faisant point de différence des sujets du roy que par la fidélité, laquelle se trouvant dorénavant commune aux uns et aux autres, il les assisteroit tous également, et avec même affection. Que le roy désiroit, pour comble de

²⁰⁸ *Matériaux pour servir à l'histoire de Montauban*, transcrit par Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 321-322.

bonheur, voir tous ses sujets unis en une même croyance, qu'il y voudroit contribuer par ses soins, par son travail, par sa propre vie, et qu'en attendant qu'il plût à Dieu que cela fût, il les assuroit de sa bonne volonté, et les prioit d'en faire état »²⁰⁹.

Cette manière de qualifier le ministre représentait pour lui la seule façon de concevoir les choses pour qu'il puisse leur octroyer sa bienveillance. Le désir d'opérer l'homogénéisation religieuse du royaume au profit du catholicisme, l'une des motivations derrière les campagnes des années 1620, fut réitéré avec force. Cette affirmation se concrétisa d'ailleurs par des actes précis lors du séjour du cardinal. Après s'être retiré dans son logis, il planifia le soir même, avec ses acolytes ecclésiastiques de haut rang, le financement de la reconstruction de l'église Saint-Jacques²¹⁰. Le lendemain, il s'y rendit pour célébrer lui-même la messe en compagnie des archevêques et des évêques²¹¹. Immédiatement après, il visita les murailles qui étaient en cours de destruction, comme prévu par les dispositions de l'édit de Nîmes, un processus financé par le premier président du parlement le Masuyer, à qui les consuls montalbanais empruntèrent la somme de 20 000 livres²¹². Le premier président contribua aussi à la confiscation des canons, poudres, balles et autres armes des villes protestantes défaites, qu'il fit transporter dans l'arsenal de l'hôtel de ville toulousain²¹³. Le lendemain, jour de son départ, Richelieu retourna en l'église Saint-Jacques et il participa à un baptême catholique au cours duquel officia l'archevêque de Toulouse²¹⁴. La réparation de l'église fut décidée, financée à 50% par le président le Masuyer, l'autre moitié devant être payée par l'évêque²¹⁵. Cette entrée solennelle du cardinal fut donc lourde de conséquences pour Montauban, l'une d'entre elles étant l'affaiblissement militaire de la

²⁰⁹ Henri Le Bret, *op. cit.*, p. 322-323.

²¹⁰ ADTG, 3 J 3, p. 321-322.

²¹¹ ADTG, 3 J 3, p. 322.

²¹² ADTG, 3 J 42, fol. 78v.

²¹³ AMT, BB 278, année 1630, p. 307.

²¹⁴ ADTG, 3 J 42, fol. 77v.

²¹⁵ ADTG, 3 J 3, p. 322. Voir aussi ADTG, G 135 pour quelques détails des dépenses encourues pour « rebastir l'esglize Saint Jacques ».

ville, notamment par la destruction des murailles qui étaient à l'origine même de sa réputation, de son statut de bastion du protestantisme. L'ordre urbain allait se catholiciser à un rythme accéléré et ce fut l'entrée du roi en 1632 qui vint renforcer ce processus qui ne cessa de s'accélérer tout au long du XVII^e siècle. Assuré de la soumission et de la fidélité de la ville, le gouvernement royal oeuvra pour contribuer à cette reconquête en favorisant les institutions religieuses, en plus d'y installer moult institutions qui y firent converger plusieurs officiers catholiques accompagnés de leurs « nébuleuses » respectives²¹⁶.

Pour le reste de la période, les entrées solennelles montalbanaises se normalisèrent et ressemblèrent en tous points aux entrées toulousaines. En mars 1645, le duc d'Épernon vint prendre possession de son gouvernement de Guyenne dont il avait hérité suite à la mort de son père. Les consuls firent édifier un « théâtre aux harangues » près de Villebourbon, où le duc reçut les salutations et les discours de tous les corps urbains, autant ecclésiastiques que séculiers²¹⁷. Il fut reçu à la porte par les consuls qui lui présentèrent le dais qu'il refusa conformément à la tradition, les consuls de l'une et l'autre religion prenant place tout juste au-devant de lui dans le cortège²¹⁸. Le duc fut pleinement satisfait de son entrée et, selon Perrin, « il promit aux habitants de leur estre favorable auprès du Roy dans les occasions, et de luy faire connaitre leur zèle pour son service, ce qui les contenta grandement et mit sans doute les huguenots dans la résolution de mieux faire »²¹⁹. Cette entrée témoigne à nouveau de la dynamique de soumission et d'interdépendance puisqu'elle mena à un engagement du duc. Surtout, elle témoigne du fait que quinze ans après la mi-partition des institutions urbaines, le consulat mi-parti avait la capacité de

²¹⁶ L'expression de « nébuleuse » pour désigner l'entourage qui gravitait autour d'un personnage de marque est celle de Katia Béguin, dans *op. cit.*, p. 68 et 387-388. Par exemple, l'installation de la Cour des aides à Montauban provoqua l'installation de 100 à 120 familles catholiques distinctes. Hélène Guicharnaud, *op. cit.*, p. 178.

²¹⁷ ADTG, 3 J 3, p. 341.

²¹⁸ ADTG, 3 J 3, p. 341.

²¹⁹ ADTG, 3 J 3, p. 341.

se mobiliser lors des cérémonies pour lesquelles il prétendait jouer le premier rôle, affirmant, dans la réalité du rituel et dans le discours, son ascendant sur la communauté. Il semble en effet que les protestants ne faisaient aucune difficulté quant aux composantes catholiques de l'appareil cérémoniel des entrées et tout semble indiquer qu'ils y participaient en compagnie de leurs collègues catholiques, acceptant la présence du clergé et des ecclésiastiques en corps dans le cortège qui parcourait les espaces urbains qui formaient le parcours séparant les portes de la ville, l'église et le logis.

Quant à Castres, caractérisée par son ordre urbain biconfessionnel qui se mit en place très tôt dans la période, les entrées solennelles suivirent le modèle de base établi par les exemples toulousains, à quelques exceptions près. En août 1599, lors de sa tournée provinciale, le duc de Ventadour, lieutenant général pour le roi en Languedoc, fut salué par l'ensemble des consuls accompagnés des officiers de l'hôtel de ville, des « principaulx bourgeois & habitants d'icelle » à l'extérieur des murailles²²⁰. Cette députation détonne avec celles qui furent chargées des salutations toulousaines et ressembla plutôt à celles qui étaient offertes par Montauban, comme à l'occasion de l'entrée du prince de Condé²²¹. Le cortège escorta Ventadour aux portes de la ville où il fut accueilli par le tirs des « canons & autres pieces d'artillerie » et une compagnie « desd. habitans soit avec armes & tambourins battans ou avec l'espée seulle »²²². Les délibérations portant sur l'entrée ne font pas mention d'une harangue, d'une remise des clés, ni du parcours emprunté par le duc, n'insistant que sur « l'honneur » à lui rendre²²³. Il est malheureusement impossible de déterminer s'il passa par l'église cathédrale pour entendre le *Te Deum*, ce qui

²²⁰ AMC, BB 13, fol. 81-82.

²²¹ AMM, AA 6, fol. 13-13v.

²²² AMC, BB 13, fol. 81 et 82.

²²³ AMC, BB 13, fol. 80v.

s'avère une possibilité du fait que les cérémonies catholiques avaient déjà été restaurées dans la ville à cette époque.

Les sources sont toutefois plus riches pour la première entrée solennelle du prince de Condé au mois de juillet 1640. Averti au préalable de son arrivée par un de ses émissaires, la ville fit sa salutation à Carcassonne par le premier consul accompagné de deux bourgeois, pour « luy fere toutes les offres et submissions qu'elle luy doit »²²⁴. Entre temps, la ville s'occupa à l'organisation de la réception du prince, mais ce dernier lui fit savoir par lettre qu'il voulait seulement être reçu dans le cadre d'une entrée simplifiée, sans dais, construction temporaire, démonstration militaire, « ny autres entrés que tant sullemant que les deux consuls le prandront au bout du consulat, les deux à la porte pour lui presanter les clefz »²²⁵. Il y eut donc un accent notable mis sur la dimension de soumission lors de cette entrée. Ce fut aussi le cas lors de la première entrée du duc d'Aparjon en tant que lieutenant-général de la province de Languedoc en 1657. Dès le mois de juin, les consuls préparaient son arrivée éventuelle puisqu'il avait déjà « donnés & signallés preuves de sa protection & de sa bien veillance », d'où la nécessité d'augmenter l'envergure de la composante de la salutation en envoyant une députation à une distance particulièrement significative, afin de lui démontrer tous « les debvoirs & submissions deues à sa qualité & à son merite » et, du même coup, « lui demander la confirmation de sa protection & bien veillance »²²⁶. La salutation s'effectua à la fin du mois de juillet à Sévérac-le-Château par deux consuls assistés de deux syndics²²⁷. L'effort des Castrais eût l'effet escompté, leur rapport indiquant « qu'ilz ont esté receus favorablement dud seigneur » qui, en échange de cette soumission, leur témoigna « qu'il protegera & soulagera ceste ville fort

²²⁴ AMC, BB 19, fol. 154-154v.

²²⁵ AMC, BB 19, fol. 155.

²²⁶ AMC, BB 21, fol. 101v-102v.

²²⁷ AMC, BB 21, fol. 102v et 113-113v.

des gens de guerre ou autrement »²²⁸. Cette entrée, pour laquelle la double dynamique de soumission et d'interdépendance se concrétisa lors de la première composante de la salutation, révèle toute la flexibilité associée à ces cérémonies. Dans ce cas, la salutation se fit plusieurs jours avant l'entrée en soi et elle permit à la ville de s'assurer de l'engagement du duc avant même qu'elle lui ait offert les honneurs. Elle avait ainsi tout à gagner en organisant une cérémonie à la hauteur, ce qu'elle se fit un devoir de faire en investissant des sommes majeures, pour lesquelles elle dût s'endetter²²⁹.

Hormis ces particularités, tout semble indiquer que les entrées castraises se déroulèrent normalement, autant en termes des composantes, incluant cette dynamique de soumission doublée d'une interdépendance entre le reçu et la ville qui reçoit. En mai 1671, le consulat organisa l'entrée solennelle de l'intendant de Bezons en insistant sur l'importance « de le recevoir avec toutes les soubzmissions et respect quy luy sont deubs »²³⁰. Il fut reçu par les quatre consuls aux portes de la ville qui furent ornés de ses « armes », puis fut conduit à son logis²³¹. En septembre 1673, l'intendant du Languedoc fut reçu en la forme suivante : il fut salué par deux consuls assistés de bourgeois et d'habitants aux limites de la juridiction pour lui présenter « les respectz & soubzmissions de la part de ceste communauté »²³². Il fut ensuite accueilli par les quatre consuls à la porte de l'Albinque, où il fut harangué et il fut ensuite escorté à son logis situé dans l'évêché²³³. Il fut à nouveau salué par les consuls, à qui il témoigna sa satisfaction, leur promettant « toute protection à ceste ville »²³⁴.

²²⁸ AMC, BB 21, fol. 114.

²²⁹ AMC, BB 21, fol. 116v-117v.

²³⁰ AMC, BB 24, fol. 22.

²³¹ AMC, BB 24, fol. 22.

²³² AMC, BB 24, fol. 71v.

²³³ AMC, BB 24, fol. 72.

²³⁴ AMC, BB 24, fol. 72.

Ce type d'entrée correspond aux entrées moyennes relevées pour Toulouse, dans la mesure où il n'y avait pas de remise des clés, pas de présentation du dais ni de constructions temporaires. À la différence de la capitale provinciale, le consulat castrais participait toujours en corps à ces entrées, impliquant tous ses membres, comme ce fut d'ailleurs le cas à Montauban. Malgré la variation du nombre de capitouls, le corps de ville demeurait le groupe d'acteur le plus impliqué. Cependant, certaines de ces entrées réunissaient tous les corps urbains, autant religieux que séculiers, qui se mobilisaient conjointement pour honorer leur hôte. Il s'avère qu'il y eut plusieurs variantes quant à cet engagement des corps urbains dans le cadre de ces cérémonies publiques en particulier.

3. L'EXPRESSION DE L'ORDRE URBAIN PAR LES CORPS ET LE RÔLE PRÉDOMINANT DES ÉDILES

Les historiens, dont Claire Dolan, ont déjà relevé la surreprésentation de l'élément « municipal » dans ces entrées²³⁵. Les consuls urbains étaient en effet responsables de leur organisation et, dans leur déroulement, ils jouaient, en compagnie des bourgeois et des officiers de l'hôtel de ville, le premier rôle : ils étaient de ceux qui effectuaient la salutation, qui escortaient la personne reçue aux portes de la ville et ils étaient ensuite les principaux acteurs de la composante réception. Le corps de ville se chargeait de l'accueil de l'hôte aux limites de l'enceinte urbaine, il effectuait la première harangue, il remettait les clés de la ville, il recevait le serment dans le cas des entrées royales et les consuls avaient le privilège de porter le dais lorsqu'il était mobilisé. Le corps de ville suivait ensuite son hôte jusqu'à l'église, puis jusqu'au

²³⁵ Claire Dolan, *loc. cit.*, 1989 et François Bordes, *loc. cit.*, 2005, p. 124-125. Cette surreprésentation est sans doute à nuancer puisque les sources liées aux entrées sont en grande majorité produites par les élites municipales elles-mêmes.

logement. À Toulouse comme ailleurs, il est évident que les membres de l'appareil de gouvernance municipale occupaient, avec leur hôte, le devant de la scène lors de ces cérémonies publiques. Le nombre élevé des entrées toulousaines durant la période renforce un constat qui distingue les cérémonies des entrées : il semble que le corps de ville oeuvrait en vase clos sans que les autres corps urbains ne soient concernés par la composante cruciale de la réception, sauf lorsque l'hôte appartenait justement à l'un de ces corps urbains.

Toulouse organisa plusieurs entrées à ses archevêques successifs. Charles de Montchal et Pierre de Marca furent reçus en 1628 et 1655. Ils furent accueillis aux portes de la ville par six capitouls dans le cadre de cérémonies dont les composantes furent en tous points semblables à celles qui furent réservées aux connétables²³⁶. Exactement comme ce fut le cas pour les gouverneurs et les lieutenants généraux, chacune de ces entrées se basa sur le précédent établi lors de la réception de leur prédécesseur²³⁷. Toulouse reçut aussi solennellement plusieurs dignitaires ecclésiastiques qui convergeaient vers la capitale, lors des élévations de reliques par exemple. En 1659, elle reçut François Fouquet, archevêque de Narbonne, qui fut salué par un capitoul et deux bourgeois à Castanet pour ensuite être salué à nouveau par quatre capitouls à son logis²³⁸. La composante « réception » fut complètement évacuée à cette occasion, ce qui révèle la hiérarchisation opérée par la capitale vis-à-vis des acteurs qui avaient pourtant des dignités similaires. Dans le cas des archevêques, il est clair que la ville honorait davantage « ses » dignitaires ecclésiastiques, c'est-à-dire ceux qui détenaient des charges intimement liées à la ville et à l'archidiocèse de Toulouse.

²³⁶ AMT, BB 29, fol. 44v-46 et BB 35, fol. 435-436v. Leur entrée ressemble en tous points à celle du connétable de Montmorency en 1601 par exemple.

²³⁷ AMT, BB 29, fol. 47-50v et BB 35, fol. 435-436v et 459-459v.

²³⁸ AMT, BB 36, fol. 404-405.

Ville de parlement, elle octroya aussi le privilège de l'entrée solennelle aux Premiers présidents lorsqu'ils vinrent prendre possession de leur charge pour amorcer leur mandat. Ce fut par exemple le cas du président de Verdun en 1602, le Masuyer en 1618, de Montrabe en 1632 et de Fieubet en 1656²³⁹. Malgré l'ancienneté séculaire de la charge, les délibérations des capitouls indiquent que le sieur de Verdun fut le premier à recevoir cet honneur de la part du corps de ville, ce qui témoigne de l'élargissement du bassin de personnes concernées par ce type de cérémonie et, *de facto*, des interlocuteurs avec lesquels le corps de ville amorçait un dialogue lorsqu'ils pénétraient dans l'espace de la ville²⁴⁰. Dans ce cas précis, les capitouls avaient reçu une lettre du roi qui les intimait à recevoir son envoyé « fort honorablement, suivant ses qualités et mérites », ce à quoi ils obtempérèrent²⁴¹. Verdun fut salué par un capitoul accompagné de quatre bourgeois pour ensuite être reçu aux portes de la ville par quatre capitouls, avec harangue et démonstrations militaires²⁴². Son entrée fut donc de moindre envergure que celle des rois, princes du sang, connétables et archevêques, mais elle correspond au modèle type qui allait être établi pour les gouverneurs et lieutenants généraux de la province en 1620. En dépit de ce contraste, l'entrée demeura solennelle et participa à glorifier la personne reçue, comme en témoigne la harangue adressée à Verdun par le chef de consistoire qui louangea les « vertus et rares qualités » qui lui avaient permis de s'élever « au plus hault degré de louange et honneur, et faict choisir seul entre tous pour chef d'ung des plus graves, augustes et venerables senatz de toute la France, et d'une ville, ressort et pais des plus florissantz et importans du royaume »²⁴³. Encore une fois, le précédent fut mobilisé à chacune de ces entrées qui furent identiques en termes de

²³⁹ AMT, BB 30, fol. 267-267v et Barnabé Farmian de Rosoi, *op. cit.*, vol. 4, p. 471.

²⁴⁰ AMT, BB 21, fol. 170-170v.

²⁴¹ AMT, BB 21, fol. 171. La nomination des premiers présidents au parlement relevait des volontés du roi.

²⁴² AMT, BB 21, fol. 171v-172v. La démonstration militaire fut le tir de six canons.

²⁴³ AMT, BB 277, année 1602, p. 17.

composantes²⁴⁴. Ce traitement réservé au premier des magistrats du parlement révèle toute l'importance de l'institution dans la hiérarchie des pouvoirs du royaume et de la ville, mais aussi qu'elle faisait partie intégrante de l'ordre urbain toulousain. En effet, les entrées des archevêques et des premiers présidents permettaient aux capitouls de formuler un discours qui brossait un portrait idyllique de la collaboration entre les principales institutions de la ville qui était essentielle au maintien de son ordre urbain.

Pour les entrées qui concernèrent des acteurs qui n'œuvraient pas dans une institution toulousaine, il apparaît normal que les délibérations municipales insistent sur l'implication du corps de ville en soi. Or, le recoupement avec d'autres types de sources permet de constater la teneur de l'implication des autres corps urbains. L'exemple de deux entrées du duc de Montmorency témoigne de cet état de fait. En 1606, lorsque le duc vint en ville pour permettre à son fils d'être honoré d'une entrée solennelle, il reçut d'abord les salutations de deux capitouls assistés de quatre bourgeois à Carcassonne, puis il reçut celles du parlement à Castelnaudary²⁴⁵. Que ce soit par compétition ou par rivalité, il est clair que les capitouls voulurent opérer une distinction entre le corps de ville et celui du parlement²⁴⁶. Un procès-verbal rédigé par un greffier du parlement confirme que le parlement effectua sa propre salutation, ce qui fit que les capitouls parcoururent environ 40 kilomètres supplémentaires pour leur salutation. Quelques jours plus tard, Montmorency fut à nouveau salué par les deux corps simultanément à l'occasion d'un dîner qui avait été organisé à L'Espinet par le premier président de Verdun qui était lui-même accompagné de deux conseillers²⁴⁷. Il y eut alors une convergence des deux corps urbains, mais

²⁴⁴ AMT, BB 25, fol. 242v-243v et AMT, BB 30, fol. 267-267v.

²⁴⁵ ADHG, ms. 129, *Collections & remarques du palais, par Étienne Malenfant, greffier en la Cour de parlement de Toulouse*, fol. 12v-13.

²⁴⁶ AMT, BB 22, Fol. 309.

²⁴⁷ ADHG, ms. 129, fol. 13 et AMT, BB 22, fol. 322-322v.

ce fut la seule implication du parlement dans cette cérémonie d'entrée qui fut pourtant grandiose²⁴⁸. Dans sa description de la cérémonie, le greffier Malenfant ne mentionne aucunement la participation des parlementaires, se contentant de relater l'action des capitouls²⁴⁹. Étant membre de l'institution lui-même, il aurait sans doute pris la peine de préciser la teneur de sa participation ou de dresser au moins une liste des acteurs présents.

L'implication du parlement resurgit lorsque Montmorency et son fils allèrent visiter la cour en compagnie du duc de Ventadour, celle-ci lui rendant « les mêmes honneurs qu'ils ont accoutumé de rendre au gouverneur de la province »²⁵⁰. Ils furent accueillis au palais par quatre des plus anciens conseillers pour ensuite être escortés à l'intérieur de la grande salle du plaidoyer où chacun prit place à l'endroit prévu en fonction de son rang. Les hôtes participèrent à un procès durant lequel ils opinèrent « doctement », après lequel « le susd. sieur premier president parla à monsieur le connetable et luy fit une docte et longue harrangue, où il mêla beaucoup de latin [...] monsieur le connetable ne repondit rien, mais fit parler son fils, lequel à cause de sa petitesse ne pouvant être assis, parla debout et teste nud, jusques à ce que mr le connetable luy dit par deux foix de se couvrir, et assura la cour de son amitié et de son service »²⁵¹. En étendant l'appareil cérémoniel de l'entrée à l'ensemble du séjour de l'hôte au sein de la ville, le parlement fut donc impliqué en recevant l'hôte après que celui-ci ait été reçu par les édiles aux portes de la ville, puis conduit jusqu'à son logis. Tout comme lors de la réception de l'hôte par les capitouls, il semble

²⁴⁸ Voir AMT, BB 277, année 1606, p. 120-122 pour le procès-verbal rédigé par le corps de ville. L'entrée mobilisa toutes les composantes usuelles, sauf la remise des clés : il fut reçu par 4 capitouls à la porte du château narbonnais, les rues furent tapissées et tendues, le dais lui fut présenté, il assista au Te Deum à Saint-Étienne et il y eut une démonstration militaire par huit compagnies de soldats mises sur pied pour l'occasion accompagnées des tirs de dix canons.

²⁴⁹ ADHG, ms. 129, fol. 13.

²⁵⁰ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *op. cit.*, vol. 11, p. 897.

²⁵¹ ADHG, ms. 129, fol. 13v.

que cette composante touchant exclusivement le parlement entraînait elle aussi une dynamique d'échange mutuel entre la personne reçue et le corps urbain qui recevait.

L'entrée subséquente de Montmorency en juin 1613 fut traitée de manière semblable par le parlement, à la différence qu'il n'envoya pas de députation avant sa réception par quatre capitouls aux portes de la ville, optant plutôt pour une salutation d'usage à son logis²⁵². Il survint toutefois un incident parce que Montmorency voulait que le premier président vînt vers lui pour le saluer, tandis que le magistrat voulait que ce soit l'inverse²⁵³. Malenfant confirme que ce bras de fer entre les deux représentants de l'autorité royale dura deux jours, chacun voulant que l'autre quitte l'espace sur lequel il exerçait son autorité. La seule solution fut d'organiser une rencontre à un endroit situé à mi-chemin entre leurs logis respectifs, où ils devaient se rendre de manière synchronisée. Montmorency usa de stratégie en ralentissant sa course, ce qui fit en sorte que la salutation mutuelle se déroula plus près de son propre logement²⁵⁴! Malgré cet incident, Montmorency fut reçu au parlement au début du mois de juillet dans le cadre d'un cérémonial qui prit exactement la même forme qu'en 1606.

Enfin, l'exemple de l'entrée de Condé en 1611 révèle qu'il y avait également une hiérarchisation opérée par le parlement et que l'ampleur de sa participation pouvait varier elle aussi. En premier lieu, il décida d'envoyer le troisième président assisté de trois conseillers à Montauban pour effectuer la salutation²⁵⁵. Le prince leur fit savoir qu'il n'était pas satisfait de leurs intentions et qu'il requérait que ce soit plutôt le premier président qui vienne le saluer, comme ce fut le cas lors de son entrée solennelle à Bordeaux²⁵⁶. Le parlement s'acharna et

²⁵² AMT, BB 24, fol. 339v-340.

²⁵³ ADHG, ms. 147, p. 88-89.

²⁵⁴ ADHG, ms. 147, p. 89.

²⁵⁵ ADHG, ms. 147, p. 58.

²⁵⁶ ADHG, ms. 147, p. 60-61.

effectua la salutation comme prévu, ce qui se fit après la salutation des capitouls qui décidèrent de parcourir une plus grande distance pour se distinguer de la délégation de la cour²⁵⁷. Une deuxième salutation des parlementaires fut effectuée lorsque le prince prit place dans la galerie construite à l'extérieur des murs de la ville, près du couvent des Récollets. Il fut alors salué et harangué par le second président de Paulo, accompagné d'une vingtaine d'officiers, ce qui provoqua un « accueil assés froid » par le prince qui fit état de son mécontentement provoqué par l'absence du premier président²⁵⁸. Au terme de l'entrée, le parlement s'impliqua à nouveau puisque le premier président, accompagné d'une quinzaine de conseillers, l'attendait à son logis pour « faire la reverence ». En guise de remerciement, le prince « fit paroître par ses gestes qu'il n'étoit pas content du Sr. premier president ni de la cour, et disoit tout haut que la cour ne lui avoit pas rendu ce qu'il croyoit lui être dû. Et ayant scû la deliberation de la cour sur l'accueil qu'elle lui vouloit faire quand il iroit au palais, il fit entendre à Mr le premier president qu'il n'iroit point si elle ne lui donnoit plus d'honneur. »²⁵⁹. Cette menace aurait sans doute représenté une atteinte grave à l'honneur du parlement, sans considérer la dynamique d'échange qui devait s'établir entre les deux interlocuteurs. Le parlement se soumit finalement à la volonté du prince : il fut accueilli non pas à la porte de la salle d'audience, mais à l'extérieur du bâtiment, sur le « perron » du palais²⁶⁰. Aux quatre « des plus anciens conseillers » usuels s'ajouta un président, qui l'escortèrent jusqu'à la grande salle, où le prince leur fit savoir lors de sa harangue « quelque petit ressentiment de ce que l'honneur qu'il croyoit lui être dû ne lui avoit pas été rendu »²⁶¹. Le premier président justifia les décisions du parlement, indiquant que la « pourpre » que le prince

²⁵⁷ AMT, BB 24, fol. 65. La salutation du corps de ville se fit par deux capitouls et quatre bourgeois à Cahors.

²⁵⁸ ADHG, ms. 147, p. 62 et AMT, BB 24, fol. 70.

²⁵⁹ ADHG, ms. 147, p. 62-63.

²⁶⁰ ADHG, ms. 147, p. 63.

²⁶¹ ADHG, ms. 147, p. 63.

avait requise, « la cour de parlement ne la mettoit en montre et en parade que pour le service de Dieu et pour la propre personne du Roi »²⁶². Il semble en effet que la cour jugea que le prince en demandait trop par rapport à son rang, ce qui témoigne par le fait même du moindre degré de soumission de l'ordre toulousain aux représentants du pouvoir royal. Au final, Malenfant indique que le prince « resta content » de sa réception au parlement et qu'il alla visiter le premier président à son logis²⁶³.

Ces exemples révèlent que le parlement avait son propre cérémonial quant à la réception des personnages de marque. La présence de la composante réception, accompagnée de la harangue et de l'échange d'engagement indique que la « souveraineté » de l'institution concernait surtout le palais, voire le quartier parlementaire. Ce corps urbain, fort ancien, était confiant de ses privilèges et constituait un organe essentiel de l'ordre urbain toulousain, même s'il effectuait sa propre réception dans l'espace qu'il dominait avec ses propres rituels et ses propres critères de préséances. Cela ne veut toutefois pas dire qu'il était nécessairement exclu des composantes gérées et dominées par le corps de ville.

L'entrée de l'archevêque de Montchal en 1628 illustre les interactions qu'une telle cérémonie pouvait entraîner entre les corps urbains. Les délibérations des capitouls révèlent que le parlement avait fait savoir son intention de députer « ung des sieurs presidents d'icelle et certain nombre des sieurs conseillers pour aler saluer led. sieur archevesque dans l'esglise de St Estiene et l'accompagner apres jusques à la porte de l'archevesché »²⁶⁴. Les parlementaires tentèrent donc d'innover en occupant la place d'honneur au sein du cortège, occupée traditionnellement par les édiles, durant la dernière portion de son parcours. La formulation de la

²⁶² ADHG, ms. 147, p. 63.

²⁶³ ADHG, ms. 147, p. 63.

²⁶⁴ AMT, BB 29, fol. 46.

délibération offre un indice précieux du rôle que jouait le parlement dans l'appareil cérémoniel des entrées solennelles. Le fait qu'il envoyait ses officiers à l'église Saint-Étienne au moment du Te Deum constitue sans doute la preuve de son absence dans l'ensemble de la composante réception qui précédait et qui demeurait donc l'apanage exclusif du corps de ville²⁶⁵. Cependant, en fouillant dans leurs propres archives et en relisant les procès-verbaux des entrées, les capitouls tombèrent sur un document qui prouvait une participation active du parlement lors de l'entrée du cardinal de Joyeuse, archevêque de Toulouse, datée de 1590, qui indiquait qu'il y avait « bon nombre de messieurs de la cour de parlement qui marchoint devant led. sieur Cardinal »²⁶⁶. Cette découverte apparaît curieuse à plusieurs égards. D'abord, la tradition voulait que le parlement se trouvât toujours à l'arrière du cortège, immédiatement après l'objet central honoré par la démonstration publique. D'autre part, l'absence de toute mention du parlement dans la majorité des procès-verbaux laisse croire que sa participation se limitait aux entrées solennelles qui eurent le plus d'envergure. Sa participation serait-elle donc limitée aux entrées des hauts dignitaires de l'église et de l'État? La fidélité du parlement au régime et son rôle clé quant à la défense et à la glorification du catholicisme étaient avérés et il fut probable que l'institution ait tenu à s'investir dans ces cérémonies en particulier.

Évidemment, les capitouls rejetèrent la prétention du parlement puisqu'elle aurait contrevenu à leurs propres privilèges de se trouver à proximité de l'hôte tout au long du cortège. L'arrêt à cet égard indique qu'il s'agissait bel et bien d'une tentative d'innovation de la part de la cour²⁶⁷. Le premier président continua toutefois de faire pression en disant que si les capitouls s'entêtaient à refuser leur présence, qu'ils « priveroient led. seigneur archevesque de la plus

²⁶⁵ Pour être juste, il faut bel et bien qualifier cet usage de quasi exclusif puisque les hôtes étaient souvent accompagnés de leur entourage et d'autres notables lorsqu'ils étaient reçus.

²⁶⁶ AMT, BB 29, fol. 46v.

²⁶⁷ AMT, BB 29, fol. 50.

grande partie de l'honneur qui luy devoit estre randeu par tous les ordres de la ville », le cour menaçant de ne pas s'y trouver du tout²⁶⁸. Cette menace sous-entend que le parlement avait bel et bien l'habitude de participer aux entrées des archevêques. Les Annales manuscrites révèlent qu'à cette occasion,

« le parlement ne s'estant pas voulu trouver en corps suivant la coustume, et comme il est porté dans les registres de la maison de ville, dans l'église metropolitaine pour y recevoir ledit seigneur archevesque et ensuite l'aller haranguer aussi en corps dans son palais, à cause de quelque differant meu touchant la chaire du grand archidiacre où Monsieur le premier president pretend devoir prandre seance, deputa seulement le sieur president Caminade avec unze conseillers pour l'aller saluer ce jour là de la part de la court. Ils y feurent et luy feirent harangue par la bouche de ce president et l'asseurèrent de la bonne correspondance que la cour desiroit entretenir avec luy ; à quoy ledit seigneur repartit avec toute la civilité que meritoit une si illustre compaignie »²⁶⁹.

La formulation « suivant la coustume » laisse sous-entendre que le parlement participait bel et bien en corps à l'étape du *Te Deum*, comme c'était le cas lors des cérémonies de réjouissances qui mobilisaient aussi cette composante religieuse. Or, celle-ci n'étant présente que dans l'appareil cérémoniel des entrées concernant les personnages de haut rang, la thèse selon laquelle la cour participait uniquement à ces cérémonies d'envergure semble se confirmer. Les archevêques toulousains étant automatiquement pourvus d'une charge de conseiller au parlement, Montchal se rendit au palais le 19 mai suivant, où il fut accueilli en la même forme qu'énoncée précédemment, à la différence qu'il fut reçu à la porte de la salle du plaidoyer par deux conseillers au lieu de quatre²⁷⁰. Les composantes de cette « entrée secondaire » furent donc de moindre ampleur que pour Montmorency et Condé, ce qui s'explique par la hiérarchisation de leur dignité. En effet, les gouverneurs de province détenaient une charge plus élevée hiérarchiquement que l'archevêque.

²⁶⁸ AMT, BB 29, fol. 51.

²⁶⁹ AMT, BB 278, année 1628, p. 274.

²⁷⁰ ADHG, ms. 147, p. 319-320.

Quant au clergé, sa présence dans les entrées solennelles fluctuait également, au même titre que celle du parlement. Cependant, il participa lui aussi en corps à l'entrée de l'archevêque Montchal en 1628. Le récit de Malenfant précise que tous les couvents et toutes les paroisses vinrent lui rendre hommage au couvent de Saint-Roch à l'extérieur des murailles pour ensuite prendre place à l'avant du cortège au rang traditionnel que le clergé occupait dans les processions générales²⁷¹. Outre cette entrée, il n'y a aucune mention d'une telle participation du clergé. Il n'est par contre pas certain que le clergé fut complètement absent des cérémonies, même si cela demeure fort probable, compte tenu du degré de détails de certains des procès-verbaux. À titre d'exemple, le procès-verbal qui décrit l'entrée de Montmorency en 1601 expose en détail la composition du cortège, mentionnant les notables, chacun des officiers de l'hôtel de ville, les capitouls, sans faire aucune mention du clergé, avant que le cortège n'arrive à l'église Saint-Étienne pour le Te Deum. Hormis le cas des entrées ayant le plus d'envergure, il semble donc que les différents corps religieux restaient cantonnés dans leurs espaces respectifs, l'hôte ayant le choix de les visiter au terme de l'entrée s'il le désirait²⁷².

En effet, le cas de l'église métropolitaine Saint-Étienne s'avérait différent. D'une part, elle avait un statut particulier puisqu'elle faisait partie intégrante des entrées solennelles qui comprenaient le chant du Te Deum. L'entrée du prince de Condé en 1611 est très éloquente quant à la teneur de la participation du clergé. Avisé de la venue du prince, le chapitre de Saint-Étienne s'interrogea sur la forme à tenir pour honorer sa première entrée. La démarche fut périlleuse : après avoir fouillé dans les archives de l'hôtel de ville et du parlement, il en vint à la conclusion

²⁷¹ ADHG, ms. 147, p. 318.

²⁷² En 1621, Louis XIII visita les pénitents bleus et il s'enrôla même dans la confrérie, la tradition voulant qu'il participât à une procession en étant dissimulé sous la cagoule traditionnellement portée par la compagnie. Robert Schneider, « Mortification on Parade : Penitential Processions in Sixteenth and Seventeenth-Century France », dans *Renaissance et Réforme*, vol. 10, no 1, 1986, p. 129.

que la participation active du chapitre « appartient à autre qu'au Roy de France ou à monseigneur l'archevesque »²⁷³. Il fut conclut que :

« le clergé en corps ny led. chappitre n'envoyeront, ny yront au devant dud. sieur, ny n'acisteront à lad. entrée, [...] mais que led. chappitre en corps avec tous les abitués de lad. esglise se randront devant la grande porte de lad. esglise processionnellement avec la croix où led. sieur prevost [...] trouver led. sieur prince à son arrivée aud. lieu [...] & lad. salutation faite, il comandera aulx chantres de comencer le Te Deum Laudamus en musique »²⁷⁴.

La prééminence de Saint-Étienne s'exprimait de manière forte par sa participation active aux entrées royales qui mobilisaient tous les corps urbains, mais aussi lors des premières entrées des archevêques qui signifiaient l'arrivée de son nouveau dirigeant. En 1628, dans le cas de l'archevêque de Montchal, son vicaire général vint l'accueillir à la porte Arnaud-Bernard au moment de la réception, il lui fit une harangue en latin et il se retira après celle du chef des capitouls pour se diriger vers l'église afin d'attendre l'arrivée du cortège pour l'office religieux²⁷⁵. Arrivé sur le seuil de l'église, l'archevêque fut accueilli par le prévôt, assisté de l'ensemble du chapitre, qui lui offrit une autre harangue. L'archevêque lui répondit en s'engageant auprès des chanoines à les « confirmer et maintenir en leurs libertés, privileges, prerogatives » avant de prononcer le serment, ce qui n'est pas sans rappeler les entrées royales²⁷⁶. D'autres cérémonies propres à l'entrée en charge du prélat furent suivies du chant du Te Deum, après quoi il fut escorté à son logis²⁷⁷. Une autre entrée de l'archevêque de Montchal, datée de juin 1641, mobilisa l'ensemble des corps urbains : le corps de ville, le parlement, la noblesse et le peuple en général après qu'il eût tenu tête à Richelieu à l'assemblée générale du clergé à Mantes²⁷⁸. Il s'agit d'une

²⁷³ ADHG, 4 G 11, fol. 475v-476.

²⁷⁴ ADHG, 4 G 11, fol. 476.

²⁷⁵ ADHG, ms. 147, p. 318-319.

²⁷⁶ ADHG, 4 G 12, fol. 473-475.

²⁷⁷ ADHG, 4 G 12, fol. 475.

²⁷⁸ Adrien Salvan, *Histoire générale de l'Église de Toulouse depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Toulouse, Delboy, 1856, vol. 4, p. 303-309.

autre preuve qu'il y avait implication des différents corps urbains lors de ces entrées qui concernaient les hauts dignitaires de l'Église ou de l'État.

Ce degré d'implication fluctuant des autres corps urbains en fonction de la dignité des hôtes révèle les modulations du dialogue et des relations qui s'établissaient entre le reçu et ceux qui reçoivent, mais aussi entre les corps urbains eux-mêmes. Comme les processions, les entrées constituaient aussi un miroir de l'ordre social qu'elles tendaient à confirmer et à réactualiser grâce à cette mise en scène, cette représentation que la ville opérait d'elle-même dans le cadre d'un dialogue avec autrui²⁷⁹. Il en ressort que les deux grandes institutions qui étaient au coeur de de l'ordre toulousain, c'est-à-dire le parlement et l'église Saint-Étienne, s'impliquaient d'une manière plus limitée que le corps de ville, qui, grâce aux entrées répétées, confirmait son ascendant. Le corps de ville exerçait un contrôle serré sur l'organisation et le déroulement de ces cérémonies qui avaient pour effet de légitimer son rôle de représentant de la communauté, garant du maintien de l'ordre urbain. En accueillant l'hôte aux portes de la ville et en lui permettant de traverser l'enceinte fortifiée, les capitouls affirmaient leur rôle de protecteurs et d'ordonnateurs de cette communauté urbaine, une vocation qu'ils s'assuraient de consigner par écrit dans les différents procès-verbaux. Quant aux autres corps urbains, ils exerçaient leur propre pouvoir ordonnateur sur leurs propres espaces, c'est-à-dire les lieux d'exercices de leur institution, que ce soit l'église Saint-Étienne, l'archevêché ou le complexe parlementaire, ne quittant ces espaces que pour saluer et haranguer les plus hauts dignitaires de l'État et de l'Église.

Quant aux deux autres villes à l'étude, il n'y a que très peu de traces de l'implication des autres institutions, les sources tendant à confirmer le monopole du corps de ville sur le

²⁷⁹ Jesse Hurlbut, « The Duke's First Entry : Burgundian Inauguration and Gift », dans Kathleen Ashley et Wim Hüskens (dir.), *Moving Subjects : Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam, Rodopi, 2001, p. 155.

déroulement des entrées. À Montauban par exemple, il n'y a aucune trace des implications d'un autre corps urbain outre celui du consulat lors des entrées de Madame de Bouillon en mars 1617²⁸⁰, du prince de Cédan en octobre 1617²⁸¹, du marquis de Saint-Luc en 1656²⁸². La situation est semblable pour Castres, notamment en ce qui concerne l'entrée du duc d'Arpajon en 1657, celle de Colbert en novembre 1670 et celle de l'intendant D'Aguesseau septembre 1673. Pour Colbert, la salutation fut composée de deux consuls accompagnés de douze bourgeois qui se rendirent « à l'extrémité de ce consulat », suivi d'une réception à la porte de l'Albinque par les quatre consuls, où le chef fit une harangue²⁸³. L'entrée de l'intendant suivit exactement la même forme, à la différence que la salutation fut effectuée par deux consuls assistés de « plusieurs habitants aussi y à cheval »²⁸⁴. Il est malheureusement impossible de déterminer s'il y avait, parmi ces habitants, des magistrats de la Chambre de l'Édit ou des représentants du chapitre cathédral. Quelques indices laissent croire à cette implication élargie, puisque les délibérations consulaires révèlent qu'il avait pris son logis à l'évêché, où il fut à nouveau salué par le corps de ville²⁸⁵. Il ne serait pas impossible que l'intendant eût été accueilli sur le seuil de l'église Notre-Dame pour y entendre le Te Deum, avant d'être escorté à son logis qui se trouvait tout près²⁸⁶. Il est en tout cas fort probable qu'il reçut les salutations des autres corps urbains une fois qu'il prit possession de son logis.

Comme ce fut le cas à Toulouse, il y a nul doute que l'ensemble des corps urbains participaient aux entrées d'envergure. Ce fut le cas pour l'entrée solennelle de Condé à

²⁸⁰ AMM, 1 BB 44, fol. 50-52, 76-79, 80-81 et 83-84.

²⁸¹ AMM, 1 BB 44, fol. 174-174v.

²⁸² AMM, 1 BB 75, fol. 87v-88, 88v-89 et 95-96.

²⁸³ AMC, BB 24, fol. 46.

²⁸⁴ AMC, BB 24, fol. 71v.

²⁸⁵ AMC, BB 24, fol. 72.

²⁸⁶ AMC, BB 24, fol. 72. Cette hypothèse correspondrait au déroulement des entrées toulousaines où les acteurs étaient accueillis au logis de l'archevêché par le chapitre Saint-Étienne.

Montauban en 1611, à laquelle participèrent les consuls, les membres de l'Académie, les ministres protestants, les officiers des institutions royales et les membres des chapitres cathédral et collégial²⁸⁷. Il y eut une mobilisation analogue des corps urbains lors de l'entrée de Richelieu en 1629 et lors de l'entrée du roi en 1632, pour lesquelles l'appareil cérémoniel se déroula de la même façon qu'à Toulouse. Par exemple, le chapitre cathédral de Montauban reçut Richelieu sur le seuil de l'Église Saint-Jacques avant de le faire pénétrer à l'intérieur pour célébrer le Te Deum²⁸⁸. En 1632, l'évêque Anne de Murviel avait aussi attendu le roi à l'église Saint-Jacques où il le harangua avant de célébrer l'office²⁸⁹.

En 1645, le duc d'Épernon, nouvellement promu à la charge de gouverneur de la Guyenne après la mort de son père, fut reçu en grande pompe par la ville. Perrin de Grandpré atteste de la participation active du clergé : « Toute les communautés de la ville tant ecclésiastiques que séculier y ayant contribué, et notamment le clergé avec le surplis et après la croix qui luy porta le premier, ses compliments sur le théâtre aux harangues dressées dans Villebourbon et le conduisit dans Montauban, le daix marchant devant ledit seigneur, porté par les consuls »²⁹⁰. En 1658, le prince de Conti fit l'objet d'une entrée solennelle de grande envergure, incluant une salutation de l'ensemble des consuls, la construction d'arcs triomphants, en plus d'une démonstration militaire par des tirs de « couleuvrine & les petardz »²⁹¹. La phase de réception inclut un arrêt à l'église Saint-Jacques où il fut reçu et harangué par l'évêque Pierre de Bertier avant la célébration du Te Deum²⁹².

²⁸⁷ Daniel Ligou, *op. cit.*, p. 138, AMM, AA 6, fol. 15-15v et ADTG, 3 J 3, p. 284-285.

²⁸⁸ ADTG, 3 J 3, p. 321.

²⁸⁹ ADTG, 3 J 3, p. 328.

²⁹⁰ ADTG, 3 J 3, p. 341.

²⁹¹ AMM, 1 BB 77, fol. 87-87v.

²⁹² Camille Daux, *Histoire de l'Église de Montauban. Montauban*, Bray et Retaux, 1881, vol. 2, p. 20-21.

Enfin, l'entrée la plus surprenante qui mobilisa l'ensemble des corps urbains est sans doute celle de l'évêque Anne de Murviel en 1642. Revenant d'un voyage à Paris au cours duquel il était tombé malade, il fut reçu en héros à son retour à Montauban. Avertis de son arrivée le 15 mars, les consuls, dont trois étaient protestants, décidèrent de lui offrir une entrée solennelle et de le « recevoir à la porte basse du Griffoul avec leur livrée »²⁹³. Perrin de Grandpré indique que : « étant proche de la ville, deux ou trois cents hommes sous les armes le furent recevoir, et les consuls avec leurs chaperons l'attendirent à la première porte du Griffoul pour l'y accueillir et le rendre dans son palais »²⁹⁴. Quelle illustration de la bonne entente entre les membres des deux dénominations religieuses qui se concertèrent pour honorer celui qui était à la tête de l'Église catholique montalbanaise ! Anne de Murviel était effectivement réputé pour sa douceur et les protestants semblaient l'affectionner particulièrement, peut-être justement pour son manque de vigueur en termes de militantisme religieux²⁹⁵. Cette entrée permet de nuancer le climat de tension qui fut celui qui caractérisa la coexistence confessionnelle à Montauban. Sans prétendre à une situation analogue à celle de Castres puisqu'il s'agit d'une situation exceptionnelle, il est clair que les affronts ponctuels vinrent entrecouper une coexistence qui se devait d'être au moins fonctionnelle et qui se caractérisait par des moments de bonne entente, comme ce fut le cas lors de cette cérémonie qui impliqua l'ensemble des corps urbains.

De manière analogue, l'une des entrées castraises qui impliqua l'ensemble des corps urbains fut celle de l'évêque de Castres en 1661. Les documents du chapitre cathédral révèlent

²⁹³ AMM, 1 BB 66, fol. 50.

²⁹⁴ ADTG, 3 J 3, p. 341.

²⁹⁵ ADTG, 3 J 3, p. 341 et François Moulenq, *op. cit.*, p. 53. En 1634, le cardinal de Richelieu lui avait demandé sa démission parce qu'il ne faisait pas suffisamment de « fonction épiscopale dans son diocèse ». L'évêque refusa et les autorités cléricales lui imposèrent un coadjuteur, Pierre de Bertier. Ce fut un conflit entre l'évêque et son coadjuteur qui l'incita à se rendre à Paris. Malgré cette tempérance, il fut l'un des artisans de la restauration du catholicisme dans cet ancien bastion du protestantisme, contribuant au recul de la composante protestante de l'ordre urbain montalbanais.

cette mobilisation élargie. D'abord, le chapitre envoya une députation de trois chanoines auprès de lui à Carcassonne pour lui demander s'il désirait être accueilli par une entrée solennelle²⁹⁶. L'évêque répondit par la négative : « Il leur auroist dict [...] qu'il dispansoist le chappitre de le venir recepvoir à la porte de la ville et qu'il souetoict seulement que ce feust à celle de l'esglize »²⁹⁷. Cette réponse laisse sous-entendre que le chapitre avait l'habitude de se rendre aux portes de la ville pour recevoir les évêques, ce qui correspond au cérémonial des entrées des archevêques à Toulouse. Dans le cas de cette entrée, l'implication du chapitre se limita à l'espace de l'église cathédrale Saint-Benoit selon la volonté de l'évêque²⁹⁸. Cette députation du chapitre était accompagnée de celle de la ville. Les registres du chapitre révèlent que cette députation était mi-partie, exactement à l'image du consulat urbain : elle était composée de deux catholiques et de deux protestants, un consul et un bourgeois de chacune des deux dénominations religieuses. Ce fut d'ailleurs le consul protestant qui se chargea de haranguer l'évêque²⁹⁹. La réponse de ce dernier fut identique à celle fournie au chapitre, c'est-à-dire qu'il ne voulait pas d'entrée.

Le procès-verbal consigné dans les registres témoigne du fait que malgré ce refus, les consuls de la ville ignorèrent sa volonté et organisèrent une entrée solennelle pour honorer et accueillir l'évêque qui effectuait sa première entrée. Le récit fait état des composantes qui furent mobilisées par les consuls :

« Led. seigneur evesque ayant esté avansé à l'entrée du consulat par les sieurs de L'Espinasse & Mailhot, second et troiziesme consuls, avec leur livrées, led. sieur de L'Espinasse portant la parolle a conduit à la porte de la ville ou les quatre consuls ayant prins leur robbes lui auroit présenté un dès, mais ayant reffuzé de marcher dessous, estant remonté en carrosse, il seroist arrivé devant l'esglize où dès qu'il parut sur le seuil de la porte de lad. esglize, led. sieur Dupuis acompagné comme dessus, lui fist le

²⁹⁶ ADT, G 266, fol. 36.

²⁹⁷ ADT, G 266, fol. 37.

²⁹⁸ ADT, G 266, fol. 38.

²⁹⁹ ADT, G 266, fol. 40.

compliment du nom du chapitre »³⁰⁰.

Cette réception au cours de laquelle les consuls jouèrent le premier rôle fut suivie du cérémonial d'usage associé à l'entrée en charge de l'évêque qui prêta ainsi le serment de préserver les statuts et privilèges du chapitre, exactement comme le firent les archevêques toulousains lors de leurs premières entrées³⁰¹. Le Te Deum fut célébré, puis l'évêque fut escorté à son logis. Il y eut ensuite une autre phase de salutation qui impliqua le chapitre, le consulat et la Chambre de l'Édit, dont la délégation était composée de deux conseillers catholiques et de deux conseillers réformés, suivie de « tous les autres corps de la ville »³⁰².

Cette cérémonie constitue un témoignage du caractère fonctionnel de l'ordre urbain biconfessionnel de Castres, puisqu'elle révèle que l'implication des institutions mi-parties était précisément conforme à leur nature. Le fait qu'elles participèrent à l'entrée solennelle du premier des prélats de la ville fournit une preuve claire de la bonne entente qui régnait et, ainsi, de l'efficacité et de la solidité de cet ordre urbain biconfessionnel particulier. Au final, il est fort probable qu'il s'agissait d'une situation semblable pour les trois villes à l'étude, voire toutes les villes du royaume : une participation exclusive du corps de ville pour les entrées de moyennes et petites ampleurs versus une participation de masse et de l'ensemble des corps pour les entrées d'envergure, les plus solennelles étant celles dédiées au roi, aux princes du sang et aux hauts dignitaires des églises locales, cardinaux, archevêques et évêques. Ces dernières étaient effectivement celles qui entraînaient une manifestation plus claire, plus sentie, de l'ordre urbain de chacune de ces villes qui se mettaient en scène en honorant un dignitaire de marque.

³⁰⁰ ADT, G 266, fol. 40.

³⁰¹ ADT, G 266, fol. 41.

³⁰² ADT, G 266, fol. 43.

CONCLUSION

Tout comme les cérémonies religieuses qui se déroulèrent selon des appareils cérémoniels qui varièrent selon l'occasion, les entrées solennelles furent, elles aussi, des manifestations dont l'ampleur fluctua. Le nombre d'entrées toulousaines permet de constater la prééminence du corps de ville, chargé de l'organisation de cette cérémonie au cours de laquelle il jouait le premier rôle. En tant que représentant de la communauté urbaine, le capitoulat devait assurer l'ordre et le bon déroulement de ces cérémonies qui permettaient aux villes de se mettre en scène vis-à-vis un personnage de marque. L'envergure de la cérémonie était directement liée à la dignité du personnage, puisque le prestige et la puissance de la ville se reflétaient à l'honorabilité de son hôte et au rang qu'il occupait dans la hiérarchie sociopolitique du royaume.

Quant à l'évolution de l'ordre urbain, les entrées permettent d'en saisir quelques émanations. Le cas toulousain illustre ces oscillations dans le degré de soumission de la communauté, la ville étant plus à même de faire valoir les privilèges que les corps urbains concertés s'efforcèrent de maintenir à travers les siècles. La ville déploya faste et pompe pour honorer les détenteurs de l'autorité monarchique et les dignitaires qui oeuvraient au sein des institutions centrales à l'ordre urbain, que ce fussent les archevêques ou les présidents du parlement. En dépit de la stabilité des composantes mobilisées à divers degré d'envergure, les entrées laissent entrevoir une accentuation de la soumission au régime monarchique, ce qui fut un facteur d'importance dans le cadre de ce processus de catholicisation de l'ordre urbain. À partir du règne de Louis XIII, l'ordre national monarchique fut lui-même caractérisé par une catholicisation, ce qui concordait parfaitement avec les volontés des élites urbaines par rapport à la teneur de l'ordre toulousain. L'entrée royale de Louis XIII, qui se déroula en pleine campagne militaire contre les huguenots, constitue à cet égard un témoignage fort de la parfaite communion

entre l'évolution de l'ordre toulousain et celle de l'ordre monarchique. La présence des dignitaires toulousains lors de l'entrée solennelle de Richelieu à Montauban après la défaite de 1629 atteste de ce militantisme et de cette adéquation parfaite. Le règne de Louis XIV a constitué un coup d'accélérateur à cette soumission, car si l'adéquation entre la politique religieuse du régime et celle de la ville fut maintenue, le roi profita des entrées pour faire valoir son ascendant politique, que ce soit en court-circuitant le cérémoniel lors de l'entrée de Mazarin ou en procédant à la nomination unilatérale des capitouls. Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, l'ordre ultracatholique de Toulouse allait se confondre davantage avec l'ordre monarchique louis-quatorzien.

Quant à Montauban, l'évolution fut plus marquée. L'adoption de l'édit de Nantes signala le retour des populations catholiques et le début du difficile processus de leur réintégration dans le tissu urbain. Les incidents qui survinrent au moment de l'entrée de Condé en 1611 et de Richelieu en 1629 illustrent la nature des enjeux que recouvrait ce type de cérémonie. Les entrées solennelles de ces deux personnages permirent au clergé montalbanais de voir son influence et sa puissance augmentées significativement, ne serait-ce que par la mise en valeur des lieux de culte par une fréquentation aussi honorable ou encore par les investissements, matériaux et financiers, qui en découlèrent. Ces trois entrées offrent la preuve éloquente du rôle clé que les hauts dignitaires de l'État jouèrent pour contribuer à la reconquête catholique de son ordre urbain exclusivement protestant, un processus dont l'élan fut confirmé au moment où le roi lui-même se rendit dans l'ancien bastion du protestantisme en 1632. La réactualisation des composantes religieuses par les hôtes qui insistèrent pour qu'elles fussent restaurées et mobilisées fut cruciale pour le *momentum* de cette reconquête catholique de l'ordre urbain montalbanais. L'entrée solennelle de l'évêque en 1642, à laquelle participèrent les acteurs protestants, illustre le fait que

ce processus ne se fit pas systématiquement dans l'affront, ni de manière violente. Il semble que les ecclésiastiques montalbanais aient trouvé leur place dans cet ordre urbain qui continuait pourtant d'être dominé par sa composante protestante.

Dans le cas de Castres, la bonne entente et l'équilibre qui s'étaient mis en place avant même l'adoption de l'édit de Nantes persistèrent, ce qui concorde avec l'évolution de son ordre urbain biconfessionnel que se maintint durant toute la période, à l'exception de la période de reprise des troubles dans la décennie 1620. Cette bonne entente se cristallisa de manière très expressive lors de l'entrée solennelle de l'évêque en 1661 qui fut honoré par le consulat mi-parti et par la Chambre de l'Édit.

À terme, les entrées d'envergure ont démontré la collaboration et l'association intime des grands piliers de chaque ordre urbain, et ce, même si les corps s'impliquaient à des intensités variables selon les différentes composantes de l'appareil cérémoniel. Ces corps urbains avaient chacun leur cérémonial qui se mettait en branle à l'occasion de la réception d'un hôte de marque. Ce fut notamment le cas du parlement et du chapitre Saint-Étienne à Toulouse, du chapitre cathédral de Montauban, du chapitre cathédral Saint-Benoît et de la Chambre de l'Édit de Castres. Chacun de ces corps accueillait le personnage de marque au sein de sa propre institution, à l'intérieur de l'espace marqué par ses activités et qu'ils dominaient, des espaces qui s'inséraient toutefois dans celui, plus élargi, qui se limitait aux enceintes urbaines. Par le cérémonial des entrées, les consuls s'affichèrent comme les dominants de cet espace duquel ils garantissaient la cohésion et l'intégrité, à l'image de l'ordre urbain qu'ils avaient instauré et dont ils étaient les garants, s'assurant d'en laisser la mémoire par les descriptions qu'ils en firent dans leurs écrits.

CHAPITRE 5

LES HAUTS FAITS MONARCHIQUES ET LES RÉJOUISSANCES PUBLIQUES

« DE PAR LE ROY

Tres chers et bien amés, nous avons tousjours eu grand sujet de louer Dieu et le remercier ainsy que nous avons esté soigners de faire des graces qu'il nous a despartis depuis nostre advenement à cette couronne, entre lesquelles celle que nous recevons aujourd'huy en l'heureus accouchement de la reyne nostre tres chere et tres amée compagne et espouze quy vient presentement de mettre au monde un filz, nous donne une joye sy grande que nous ne la pouvons exprimer. Et comme nous sommes tres assurés que tous nos bons sujets prendront part au ressentiment que nous avons d'un bien quy est avantageux pour nostre personne et pour le general de nostre royaume, nous escrivons au sieur archevesque de Toloze et autres de nostre province de Languedoc qu'ilz ayent à faire chanter le Te Deum et faire faire la procession generale à laquelle vous acisterés en corps et feres aussy tirer le canon et fere les feus de joye ainsy qu'il est acoustumé en semblables actions de rejouissance donnant ordre qu'il soit mis des lumieres aux fenestres de toutes les maisons estant sur rue, le tout suivant ce quy vous sera ordonné tant de la par du gouverneur de la province que de celle dudit sieur archevesque de Toloze ausquelz vous vous conformerés et nous assurons que vous ne manquerez d'y satisfaire... »¹.

À l'occasion de la venue au monde du Dauphin, Louis de Bourbon, dit Dieudonné, les capitouls de Toulouse reçurent cette lettre de Louis XIII qu'ils honorèrent en déployant le vaste arsenal cérémoniel qui était celui des réjouissances publiques. Pour exprimer leurs « plus grandes recognoissances et demonstrations de joye & allegresse publique », ils mobilisèrent toutes les composantes possibles : procession générale, Te Deum, feux de joie et d'artifice, feux particuliers, flambeaux et chandelles aux fenêtres et démonstrations militaires.

Si les entrées solennelles ont permis d'observer la mise en relation des villes par rapport à la monarchie, les réjouissances publiques permettent elles aussi d'appréhender ce lien, mais en fonction d'un autre motif. Il y avait essentiellement deux occasions : les événements dynastiques, comme cette naissance, et les victoires militaires, obtenues par le roi lui-même ou par l'un de ses commandants. Certaines des composantes qui formaient l'appareil cérémoniel, comme le chant du Te Deum par exemple, dataient de la mise en place de la doctrine chrétienne et de

¹ Archives municipales de Toulouse (AMT), BB 32, fol. 211-211v.

l'élaboration du cérémoniel afférent durant l'Antiquité tardive². À l'image des autres cérémonies, les réjouissances évoluèrent au fil des siècles, notamment par rapport au sens et à la symbolique associés à chacune des composantes. Que laissent-elles transparaître de l'évolution de l'ordre national monarchique et de la manière dont il se transposait dans ces trois villes en particulier? Comment cet ordre monarchique influença-t-il l'ordre urbain local en commandant l'organisation de ces cérémonies? Quel fut, en retour, l'apport des villes à la mise en place et à la réalisation des ambitions du régime monarchique? Pour résoudre ces interrogations, il sera question de l'enjeu de l'initiative, permettant de déterminer les principaux interlocuteurs du régime qui pouvaient être multiples pour une même communauté urbaine. Le déroulement concret de la cérémonie et les enjeux qui y furent associés seront ensuite analysés, révélant la manière dont l'ordre national s'imbriquait avec l'ordre urbain et la nature du discours formulé par les villes, au gré de leurs évolutions respectives durant la période à l'étude. Ces évolutions étant tributaires des changements apportés à la teneur de l'ordre national marqué par le régime de l'édit de Nantes, l'analyse fera la lumière sur les enjeux liés à la coexistence religieuse qui se manifestèrent dans le cadre de ces cérémonies en particulier³.

Dans son excellente étude sur les cérémonies de l'information, Michèle Fogel démontre que les réjouissances et la composante du *Te Deum* connurent une appropriation de la part de la monarchie française qui désirait célébrer les événements clés de son histoire. Cette appropriation

² Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information*, Paris, Fayard, 1989, p. 154-157. Composé selon la légende durant la vigile pascal de 387 par saint Ambroise lui-même, le *Te Deum* était le « chant de la célébration de la toute-puissance divine » et le chant de « reconnaissances des fondements de la foi », étant conçu comme « le dernier don de Dieu à son Église au moment décisif de sa construction et de son triomphe ».

³ Il y a une distinction à faire entre les réjouissances et les autres cérémonies ayant un motif similaire, mais qui s'avéraient différentes dans leur forme et dans leur sens, comme les prières des Quarante Heures ou les prières publiques pour la santé du roi et les honneurs funèbres qui menèrent à l'organisation de processions expiatoires et de chapelles ardentes. L'analyse omettra ces cérémonies, car elles ne s'inscrivent pas dans la même dynamique de réjouissance. D'autre part, ces cérémonies furent beaucoup moins nombreuses et, par conséquent, les traces qu'elles laissèrent dans la production documentaire des corps urbains de Montauban et de Castres sont trop fragmentaires.

se fit à partir du règne de Henri III et connu par la suite des oscillations au gré des événements⁴. Elle permit de mettre l'accent sur le lien entre Dieu et le Roi, célébré comme son élu, magnifiant la majesté royale en exaltant ce lien privilégié⁵. L'institution divine de la monarchie et la sacralisation de la personne royale se trouvèrent confirmées par cette appropriation, ce qui se traduit d'ailleurs par la réapparition du *Te Deum* comme composante déterminante de la cérémonie du Sacre⁶. Les réjouissances allaient contribuer, de concert avec les autres rituels monarchiques, à renforcer ce rattachement progressif du pouvoir « ordinaire », voir « ordonnateur », de la monarchie à la volonté divine⁷.

À partir du règne de Henri IV (1589-1610), grâce entre autres à la promulgation de l'édit de Nantes, « la sacralisation personnelle du prince en faisait le seul canal temporel entre le ciel et la terre et le séparait du corps politique, dorénavant exclu de la compréhension des mystères de l'État. L'absolu du pouvoir royal empruntait désormais à celui de Dieu sa transcendance et son secret »⁸. Ce fut, pour le premier des Bourbon, le moyen de résoudre le problème de la double appartenance religieuse de ses sujets. Sous son règne s'élabora un véritable système régulier d'information monarchique qui participait à entretenir et à diffuser cette conception du pouvoir, centré sur les réjouissances qui mobilisaient désormais trois composantes principales : le *Te Deum*, le feu de joie et la démonstration militaire⁹.

⁴ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 133 et seq et 163-170 et Arlette Jouanna, *Le pouvoir absolu : Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013, p. 262-263.

⁵ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 158.

⁶ *Ibid.*, p. 194-196.

⁷ Arlette Jouanna, *op. cit.*, p. 296 et 311. Voir par exemple Sarah Hanley, *The "Lit de Justice" of the Kings of France: Constitutional Ideology in Legend, Ritual, and Discourse*, Princeton, Princeton University Press, 1983 et Marc Bloch, *Les rois thaumaturges : Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. Paris, Istra, 1924.

⁸ Arlette Jouanna, *op. cit.*, p. 312.

⁹ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 189.

Récupérées et exploitées par Louis XIII, les réjouissances furent moins utilisées sous la régence d'Anne d'Autriche et au début du règne de Louis XIV, marqué par la Fronde¹⁰. Or, en amorçant son règne personnel en 1661, le roi se réappropria le registre cérémoniel construit et légué par son grand-père et son père pour le perfectionner, l'enrichir et le mobiliser lors de toutes les occasions qui s'y prêtaient. Les réjouissances acquirent de plus en plus d'importance pour propager, légitimer et raffermir l'autorité de cette monarchie « absolue » telle qu'elle fut conçue par le Roi Soleil¹¹. La multiplicité des représentations du roi, considéré par les contemporains comme étant « présent » malgré son absence physique, permit l'incorporation parfaite de la *dignitas* à la charge royale, désormais indissociable de la personne, sur laquelle reposaient la souveraineté, la majesté, la sacralité et l'essence même du pouvoir monarchique¹². Cette conception très chrétienne des principes de présence et d'absence cadrerait parfaitement avec la nature bipartite, c'est-à-dire politique et religieuse, des cérémonies de réjouissances. Mais elle cadrerait aussi avec la vision d'un « espace politique soumis et unifié » auquel aspirait l'absolutisme louis-quatorzien à partir des années 1680¹³. La volonté du roi d'établir un ordre national monarchique homogène et lisse trouva sa consécration dans la révocation de l'édit de Nantes en 1685, une décision censée reconnaître un acquis préalable, soit la dissolution présumée de la religion réformée¹⁴. Sous Louis XIV, l'absence royale fut contournée, entre autres, par une cérémonie : grâce aux cérémonies de réjouissances, Louis XIV pu rendre sa « personne unique,

¹⁰ *Ibid.*, p. 182, 189, 201-204, 217, 219-224.

¹¹ *Ibid.*, p. 235.

¹² Peter Burke, *Louis XIV : Les stratégies de la gloire*, Paris, Seuil, 1995, p. 18-21. Arlette Jouanna, *Le prince absolu : apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, Paris, Gallimard, 2014, p. 38, affirme que ce fut sous le règne de Louis XIII que triompha la conviction « que le roi recevait son autorité immédiatement de Dieu », ce qui « acheva de mener à son terme le processus de sacralisation de la volonté royale ».

¹³ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 241-242.

¹⁴ Hervé Drévilhon, *Les rois absolus*, Paris, Belin, 2011, p. 381.

incarnation de l'État » partout présente à travers le royaume¹⁵. Elles lui permirent de « contrôler totalement le message » pour développer un sentiment national d'appartenance, ce qui passait par l'établissement d'un ordre national monarchique qui se disséminait à travers l'ensemble du royaume¹⁶.

1. L'INITIATIVE DES RÉJOUISSANCES PUBLIQUES : LES INTERLOCUTEURS PRIVILÉGIÉS DU RÉGIME

Considérer l'initiative des réjouissances et ceux qui la détenaient permet de voir comment l'ordre national monarchique instauré par l'édit de Nantes fut transmis aux trois villes à l'étude. En considérant toutes les réjouissances pour lesquelles la hiérarchie décisionnelle est connue, il apparaît que les directives royales furent graduellement adressées de manière séparée aux corps urbains laïques, d'une part, et aux corps urbains ecclésiastiques, d'autre part. Cette séparation se traduisit par une distinction dans l'organisation de la cérémonie en soi puisque les corps urbains avaient la responsabilité d'organiser des composantes spécifiques des réjouissances : les autorités laïques se chargeaient du feu de joie et des démonstrations militaires tandis que les autorités religieuses étaient responsables du *Te Deum*. Le roi procurait donc l'initiative de l'organisation de la cérémonie aux principaux corps qui étaient garants de l'ordre urbain qu'ils dominaient et qu'ils s'efforçaient de maintenir.

La situation toulousaine s'avéra complexe puisqu'elle était liée à la nature de son ordre urbain qui reposait essentiellement sur l'interaction des deux principaux corps urbains laïques : le

¹⁵ Christophe Blanquie, *Les institutions de la France des Bourbons (1589-1789)*, Paris, Belin, 2003, p. 38 et Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 243.

¹⁶ Bernard Dompnier, « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des Quarante-Heures », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 67, no 178, 1981, p. 21.

capitoulat et le parlement. Les réjouissances exposent des modulations quant à la détention de l'initiative entre ces deux grandes institutions. Cette modulation fut sans doute liée aux aléas des événements et à la nature changeante des relations que le roi entretenait avec la municipalité et, surtout, avec le parlement qui savait faire valoir ses intérêts auprès de la monarchie.

Au départ, le roi s'adressa surtout aux parlementaires, et ce, pour l'ensemble des composantes. Si, pour la naissance de Louis XIII en 1601, « sad. Majesté y ayant despeché le sieur de La-Forest, un de ses porte-manteaux, avec lettres tant pour sa cour de parlement que pour lad. ville », il s'adressa exclusivement au premier président du parlement pour la naissance de Nicolas-Henri en 1607 et pour celle de Gaston en 1608¹⁷. Idem pour la victoire de Sedan en 1606¹⁸, pour le sacre de Louis XIII en 1610¹⁹, pour la victoire de Saint-Jean-D'Angély en 1621²⁰ et pour le mariage de Gaston en 1626, pour lequel « le roy ayant escript à la cour de parlement une lettre que monsieur le premier president leur auroit communiquée [...] par laquelle sa Magesté donne advis aud. parlement le desir qu'elle avoit qu'il feust randeu actions de graces publiques à Dieu du mariage de Monseigneur son frere... »²¹. À cette dernière occasion, les capitouls s'interrogèrent d'ailleurs : « ce qu'ils treuvent estrange c'est que le Roy ne leur en a rien escript comme il estoict acoustumé, de quoy la ville avoit occasion de se plaindre »²². Le fait que la ville considéra qu'il aurait été utile de se plaindre du fait qu'elle ne recevait pas les missives royales témoigne de l'importance qui était attachée à la réception d'une telle lettre. Sans

¹⁷ Sur la naissance de Louis XIII : AMT, BB 276, année 1601, p. 45 et AMT, BB 21, fol. 109. Sur la naissance de Nicolas-Henri : AMT, BB 23, fol. 45v et sur celle de Gaston : AMT, BB 23, fol. 120.

¹⁸ ADHG, ms. 147, *Collections & remarques du palais, par Étienne Malenfant, greffier en la Cour de parlement de Toulouse*, tome 1, p. 26.

¹⁹ ADHG, 101 H 516, p. 48-49 et AMT, BB 23, fol. 294v qui indique clairement que le Te Deum fut organisé « l'heureux sacre du roy suivant le commandement de la cour ».

²⁰ ADHG, ms. 147, p. 211.

²¹ AMT, BB 28, fol. 207v.

²² AMT, BB 28, fol. 207v-208.

pouvoir déterminer si les capitouls se plainquirent effectivement auprès du roi, ce dernier s'adressa séparément aux parlementaires et aux capitouls pour leur signifier la naissance du Dauphin, futur Louis XIV en 1638²³. Cependant, en 1640, pour la venue de Philippe, second fils du roi, les registres des capitouls indiquent que l'initiative provenait du premier président du parlement²⁴. La délibération est révélatrice, car elle contient un ajout indiquant que « Du despuis et le dix septiesme dudit moys messieurs les capitouls auroint receu la lettre de sa Majesté sur ce sujet »²⁵. La lettre du roi adressée aux capitouls arriva donc neuf jours après celle destinée au premier président.

Cependant, il semble que l'initiative continua de changer de main, le roi s'adressant tantôt aux capitouls, tantôt aux parlementaires. En 1643, le Journal de Malenfant, greffier au parlement, révèle que le roi s'adressa aux magistrats pour les réjouissances destinées à célébrer la victoire de Thionville²⁶. Cette cérémonie n'a laissé aucune trace dans les registres des capitouls ni dans les Annales manuscrites. Inversement, le roi s'adressa aux capitouls pour commander les réjouissances suite à la victoire de Gravelines en 1644²⁷. Malenfant n'en fait aucune mention dans son journal, mais il souligne bien que le roi s'adressa de nouveau au premier président pour les victoires de La Motte et de Béthune qui survinrent en 1645²⁸. Ces modulations semblent avoir cessé lorsque la question refit surface au moment du sacre de Louis XIV en 1654, pour lequel le parlement reçut une lettre du roi, ce qui lui fournit l'initiative²⁹. Les registres dévoilent que les

²³ AMT, BB 31, fol. 210v-213, ADHG, 2 mi 674, « Extrait tiré des arrest des registres public du parlement », fol. 1, et ADHG, ms. 148, *Collections & remarques du palais [...]*, tome 2, p. 110-111.

²⁴ AMT, BB 32, fol. 94v-95.

²⁵ AMT, BB 32, fol. 96.

²⁶ ADHG, ms. 149, *Collections & remarques du palais [...]*, tome 3, p. 8.

²⁷ AMT, BB 33, fol. 157v-158v.

²⁸ ADHG, ms. 149, p. 124-125 et p. 126 respectivement. Il est impossible de déterminer s'il s'adressa aux capitouls là aussi, mais le fait qu'il n'y ait pas de mention dans les registres municipaux, comme ils en avaient l'habitude, indique qu'ils ne reçurent pas de lettre, d'autant que la réception d'une missive royale était considérée comme un honneur pour la ville.

²⁹ AMT, BB 35, fol. 381v.

capitoulz « ont esté surpris de cette nouvelle et d'autant plus quand ilz n'ont point receu lettre du Roy ny de monsieur de la Vrillières, secretaire de ses comandemens pour leur en donner advis comme a esté fait de tout temps »³⁰. Cette référence claire à la tradition selon laquelle le roi écrivait aux édiles pour commander les réjouissances exprime la volonté des capitoulz de s'approprier l'initiative. Ils délibérèrent en effet qu'ils devaient écrire au secrétaire d'État « pour le supplier de vouloir maintenir la ville en ses privileges et ce faisant en pareilz rencontre de vouloir escrire et en donner advis à messieurs les capitoulz »³¹. Clairement, les magistrats municipaux concevaient la réception des missives non seulement comme un honneur, mais comme un privilège, représentant ainsi un levier de la relation entre la capitale provinciale et le gouvernement monarchique.

L'année 1654 constitua un tournant à plusieurs égards, notamment pour le régime qui, justement par la cérémonie du Sacre à Reims, restaurait sa pleine autorité face aux derniers remous de la Fronde. La fin du conflit civil et la cérémonie furent déterminantes pour la mise en place du système d'information et la réappropriation du cérémoniel des réjouissances par le gouvernement royal de Louis XIV³². Quant aux cérémonies toulousaines, il apparaît que cette date constitua également un tournant pour la ville puisqu'à partir de la victoire d'Arras, qui survint trois mois après le sacre, le roi s'adressa systématiquement aux capitoulz³³.

En général, la teneur des ordres du roi était la suivante : les magistrats étaient responsables d'organiser les feux de joie et les démonstrations militaires et ils étaient invités, pour ne pas dire obligés, à assister au Te Deum. À partir du règne personnel du roi et de la

³⁰ AMT, BB 35, fol. 381v.

³¹ AMT, BB 35, fol. 382.

³² Hervé Drévilhon, *op. cit.*, p. 194 et Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 218 et seq. La Fronde entraîna, selon elle, une « mise en échec de la force cérémonielle », autant en ce qui concerne les grands rituels monarchiques, comme le Lit de justice par exemple, que les rituels usuels et plus communs, comme celui des réjouissances.

³³ AMT, BB 35, fol. 394v.

stabilisation du système d'information, la formulation demeura essentiellement la même pour toutes les commandes, dont voici un exemple tiré de la missive envoyée aux capitouls pour la prise de Grey en 1674 :

« Et comme ce succes est une continuation des graces dont il plaist à Dieu nous favoriser pour le bien de nostre estat et la reputation de nos armes, et que nous desirons qu'il en soit remercié, nous escrivons aux archevesques et evesques de nostre royaume de faire chanter pour cet effect le Te Deum dans toutes les esglizes de leurs dioceses, dont nous avons bien voulu vous donner advis et vous mander et ordonner d'assister à celluy qui sera celebré dans l'esglize cathdralle de nostre ville de Thoulouze, de faire ensuite des feux de joye, et tirer le canon, ainsiy qu'il est accoustumé en pareil cas pour marque d'une rejouissance publique »³⁴.

Cet ordre d'assister au Te Deum confirme que ce ne furent pas les édiles qui étaient responsables de son organisation. Il relevait plutôt du principal corps ecclésiastique de la ville, le roi s'adressant à son représentant, soit l'archevêque ou l'évêque. Cette séparation de l'initiative entre sphère laïque et sphère ecclésiastique devint plus systématique à partir des années 1630 suite aux remontrances formulées par l'assemblée du clergé qui voulut confirmer sa mainmise sur la composante du Te Deum aux dépens des autres acteurs, provinciaux ou urbains³⁵.

L'exemple des réjouissances de 1629 pour la victoire de Louis XIII à Mantoue démontre que ce fut le parlement qui transmet les lettres du roi au chapitre cathédral de Saint-Étienne, comme s'il affirmait son ascendant sur le corps ecclésiastique, justifiant ainsi la plainte du clergé³⁶. En 1636, sept ans plus tard, au moment des réjouissances pour la prise de Corbie, il semble que le chapitre avait récupéré l'initiative en recevant la commande du roi. Or, si ses registres révèlent que ce fut le chapitre qui donna « advis à monsieur le premier president » de l'heure prévue pour le Te Deum, il indique aussi qu'un conseiller du Parlement vint pour « fere entendre au chappitre qu'il desire que vespres soient avancées [...] à cause que les jours sont

³⁴ AMT, AA 44, pièce 61, fol. 1-1v.

³⁵ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 208-209.

³⁶ ADHG, 4 G 12, fol. 526.

fort courtz »³⁷. Le chapitre refusa et maintint sa décision de célébrer les vêpres et le Te Deum à l'heure convenue³⁸. Cet épisode en apparence anodin laisse entrevoir le jeu des influences par rapport à la tenue de cette composante en particulier.

Ce fut d'ailleurs au cours de cette même année que l'assemblée du clergé formula sa plainte par rapport à la question des prières publique dans ses cahiers de doléances :

« Lorsqu'il échera de rendre grâces à Dieu pour quelque faveur obtenue du Ciel, ou pour en demander de nouvelles, les Archevêques, Évêques et autres Ecclésiastiques en estant avertis par lettres de Sa Majesté, s'accommoderont aux heures plus ordinaires et plus propres à telles cérémonies et en donneront avis aux gouverneurs, cours de Parlement & autres officiers et maisons de ville afin qu'ils assistent en corps aux églises où se feront les prières publiques »³⁹.

Le roi lui donna finalement raison en décrétant qu'il était défendu aux « gouverneurs, parlemens, cours souverains, maisons de villes, & autres officiers de s'entremettre en aucune façon d'ordonner des prières, ni de l'ordre du service de l'église »⁴⁰. Louis XIII établissait clairement le monopole du clergé par rapport à l'initiative de la célébration des Te Deum. Il définissait le canal de transmission de l'information monarchique, et par ricochet celle de son autorité, en faisant du clergé son intermédiaire privilégié entre la couronne et les autres corps urbains pour la tenue de cette cérémonie cruciale pour la conception de son pouvoir. Or, malgré cette réponse favorable du roi, ce dernier ne la transforma pas en loi officielle pour ne pas froisser les parlementaires parisiens avec lesquels il entretenait déjà une relation particulièrement tendue, notamment au sujet des édits fiscaux⁴¹. Malgré tout, il donnait la primauté au clergé face aux magistrats du royaume, ce qui ne manqua pas d'avoir des répercussions dans la capitale

³⁷ ADHG, 4 G 13, fol. 16.

³⁸ ADHG, 4 G 13, fol. 16.

³⁹ *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, Paris, 1716, tome V, p. 1347-1348.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 210.

languedocienne, même si la hiérarchie des initiatives mit un certain temps à se stabiliser là aussi. En 1637, le clergé apprit le succès des armées royales à Leucate le premier octobre, mais il attendit de recevoir la confirmation officielle, qui arriva le lendemain, pour organiser le Te Deum, auquel avait été convié « messieurs du parlement »⁴². Pour la naissance du Dauphin en 1638, l'ordonnance du parlement confirme qu'il détenait l'initiative de l'ensemble des réjouissances, car il fut « deliberé et arresté que samedy prochain apres vespres sera chanté un Te Deum Laudamus dans l'église metropolitaine St Estienne où les capitouls seront teneus de se trouver »⁴³. Le jour même, le chapitre délibérait sur le fait que les capitouls étaient allés voir l'archevêque la veille pour « scavoir l'ordre qu'il voudra tenir en la procession generale quy doibt estre faicte pour remercier dieu de l'heureuse naissance de monseigneur le dauphin » et pour déterminer qui devaient être les assistants du prélat lors de la célébration du Te Deum⁴⁴. Puisqu'il n'est fait aucune mention d'une missive royale et qu'il semblait déjà convenu que le Te Deum allait être chanté conformément aux ordres du parlement, ce fut ce dernier qui détint l'initiative à ce moment-là.

La systématisation se fit à partir de 1640, au moment des réjouissances pour la naissance de Philippe, le chapitre indiquant que « monseigneur l'archevesque a receu lettre du roy portant de faire chanter le Te Deum Laudamus avec procession pour l'heureux accouchement de la Reyne »⁴⁵. En 1646, le chapitre délibérait sur le fait « que monseigneur l'archevesque a receu lettre du Roy pourtant la prise de Donquerque et faudroit depputer vers led. Seigneur pour conferer avec luy du jour et heure quy doibt estre pris pour chanter le Te Deum Laudamus »⁴⁶. En

⁴² ADHG, 4 G 13, fol. 76v-77.

⁴³ ADHG, 2 Mi 674, « Extrait tiré des arrêts des registres public du parlement », fol. 1 et ADHG, ms. 148, p. 113-114.

⁴⁴ ADHG, 4 G 13, fol. 170.

⁴⁵ ADHG, 4 G 13, fol. 327v-328.

⁴⁶ ADHG, 4 G 14, fol. 307.

1648, le chapitre détenait toujours l'initiative, même si le parlement insista pour que le Te Deum se fasse le jour de la réception de la missive, ce à quoi le chapitre obéit cette fois-ci, ce qui témoigne à nouveau de la volonté des parlementaires de conserver une certaine influence sur l'organisation des prières⁴⁷. Mais cette délibération capitulaire contient les dernières traces de toute ingérence du parlement dans la planification du Te Deum. Ce fut donc au cours des années 1640, sous Louis XIII, que la situation se stabilisa pour la séparation effective de l'organisation des différentes composantes des réjouissances et pour la mise en place des canaux de transmission de l'autorité monarchique. Les réjouissances pour le Sacre de Louis XIV vinrent en quelque sorte sceller cet état de fait puisque la lettre que le roi envoya à l'archevêque confirma hors de tout doute son ascendant sur cette composante fondamentale de l'appareil cérémoniel, en plus d'incarner l'essence même du discours monarchique qu'il transmettait par ces missives :

« Monsieur l'archevesque de Tholose, depuis que Dieu m'a faict cognoistre l'importance de mon sacre & les benedictions du ciel quy y sont attachées, je n'ay rien désiré davantage que de recevoir ceste sainte & celeste onction à l'exemple des roys mes predecesseurs. [...] j'ay bien voulu vous en donner advis par ceste lettre et vous dire que desirant qu'il en soit rendu graces à Dieu dans toute l'estendeue de mon obeissance, mon intention est que vous fassiés pour ceste fin celebrer le Te Deum en vostre esglise cathedrale & aux autres de vostre diocese [...]. Que vous fassiés advertir & inviter tous ceux qu'il conviendra d'y assister affin de rendre à Dieu les louanges publiques quy luy sont dûes... »⁴⁸.

À cette occasion, les capitouls assistèrent au Te Deum et organisèrent le feu de joie conformément à l'ordonnance du parlement, tout en décidant de se plaindre au secrétaire d'État pour requérir que le roi s'adresse directement à eux à l'avenir⁴⁹. Les capitouls détenant désormais l'initiative pour les feux de joie et les démonstrations militaires, ce fut l'archevêque qui faisait figure d'autorité pour l'organisation des Te Deum, conformément, par ailleurs, à la volonté royale

⁴⁷ ADHG, 4 G 14, fol. 500.

⁴⁸ ADHG, 4 G 15, fol. 431-431v.

⁴⁹ AMT, BB 35, fol. 381-382.

telle que livrée par les lettres en question⁵⁰. Ainsi, la situation toulousaine correspondait exactement au schéma qu'a relevé Fogel pour Paris et qui s'installa définitivement à partir des années 1670⁵¹.

Peut-on percevoir à travers cette systématisation de l'initiative des réjouissances un glissement ou un recul de l'importance du parlement dans le jeu des cérémonies publiques et donc dans l'affirmation de l'ordre urbain toulousain? Sans doute, mais il faut souligner que les parlementaires toulousains étaient toujours présents au moment du déroulement de la cérémonie, comme dans toutes les autres cérémonies grandioses. Il ne faudrait donc pas exagérer ce recul, car ce n'est pas parce qu'il délaissa l'initiative des réjouissances que son prestige diminua et que son rôle cérémoniel s'effaça pour autant, ni d'ailleurs sa position privilégiée au coeur de l'ordre urbain toulousain⁵².

Cette évolution générale qui suit la mise en place du système d'information monarchique se perçoit également dans les cérémonies castrales. Au début de la période, Henri IV s'adressa, pour les réjouissances liées à la paix avec l'Espagne, aux consuls et aux présidents de la Chambre de l'Édit, cette dernière, faut-il le rappeler, relevant directement du Parlement de Toulouse⁵³. Pour la naissance de Louis XIII, la chaîne des initiatives se révèle plus clairement puisque la délibération des consuls indique que « le president a receu advertissement de Tholose que monsieur le premier president a receu lettre de sa Magesté luy donnant advis qu'à dix heures du

⁵⁰ AMT, AA 44, pièce 71, fol. 1, sur la victoire de Puycerda. Cet exemple de 1678 en est un parmi tant d'autres qui ont marqué la Guerre de Hollande (1672-1678) et la Guerre des Réunions (1683-1684) qui révèle la logique rigide de la systématisation.

⁵¹ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 209-210 et 233-234.

⁵² En effet, l'équilibre des pouvoirs entre les capitouls et les parlementaires, et les tensions ponctuelles qu'il impliquait, continua de marquer l'histoire de Toulouse jusqu'à la Révolution, qui signala d'ailleurs la disparition des deux institutions séculaires.

⁵³ Jacques Gaches, *Mémoires sur les guerres de religion à Castres et dans le Languedoc (1555-1610) et Suite des mémoires (1610-1620)*, par Charles Pradel, Genève, Slatkine Reprints, 1970 [1879], p. 464.

soir, vingt septiesme jour de septembre dernier, la reyne sa femme s'est heureusement accoucher d'ung filz [...] commandant d'en donner advis à messieurs de la cour de parlement »⁵⁴. Ce fut donc le Parlement de Toulouse qui se fit l'intermédiaire entre le Roi et les magistrats de la Chambre de l'Édit, qui transmirent eux-mêmes l'information aux consuls. Ces derniers étant tous protestants, ils se soumirent aux ordres en organisant non pas un Te Deum, mais des prières publiques, et un « feu de joye au lieu acoustumé » où devaient être observés « toutes les honneurs & solempnitéz dont messieurs les consuls se pourront adviser »⁵⁵.

Pour la naissance de Philippe en 1640, le roi envoya une lettre aux consuls de Castres qui la reçurent en même temps qu'une lettre, rédigée plus tardivement, du maréchal de Schomberg, gouverneur et lieutenant général pour le roi en la province de Languedoc⁵⁶. Cette occasion est la première pour laquelle il est possible de noter l'activité d'un représentant provincial du pouvoir monarchique qui s'impliqua dans la commande des réjouissances. La lettre du gouverneur, transcrite immédiatement après celle du roi dans les registres, est révélatrice du rôle de ces intermédiaires dans la dissémination de l'autorité monarchique en province :

« Messieurs, puisqu'il plaict à Dieu recompanser la pieté du roy en faisant succeder sy heureuzement ses desires qu'il luy a pleu donner un second filz à sa Majesté [...] nous ne pouvons jamais luy en randre assez de graces, ny en donner trop demonstration de joye. Sad. Majesté, quy vous escript sur ce subject & me commande d'estre soigneux de fere faire les feux de joye, tirer le canon et autres rejouissances publiques dans toutes les villes, capitalles de mon gouvernement. À quoy vous ne manquerez non plus qu'à scavoir de mr vostre esveque quand il fera chanter le Te Deum affin d'y acister avec vos robes consulaires et le meilleur nombre d'habitans qu'il se pourra... »⁵⁷.

⁵⁴ AMC, BB 14, fol. 103.

⁵⁵ AMC, BB 14, fol. 104.

⁵⁶ AMC, BB 19, fol. 173.

⁵⁷ AMC, BB 19, fol. 174-174v. Comme pour les processions ou les entrées, la présence du peuple légitimait le caractère opératoire des réjouissances, que ce soit lors du Te Deum ou du feu de joie, tout en sanctionnant l'autorité des élites urbaines qui s'y mettaient en scène.

Cette lettre reprenait pratiquement mot à mot le contenu de la missive royale et met ainsi en lumière les ressorts provinciaux de l'accomplissement de la volonté royale, mais aussi les canaux de communication par lesquels l'ordre national et le discours monarchique se transmettaient à travers le royaume. La délibération témoigne aussi de l'efficacité de ces ordres sur lesquels pesait le poids de l'autorité du roi lui-même, mais aussi celle du maréchal Charles de Schomberg, futur duc d'Halluin, un membre de la haute noblesse française, tandis que les consuls décidèrent d'enchérir sur les composantes⁵⁸.

Hormis les cérémonies organisées pour l'avènement de Louis XIV dont la Chambre de l'Édit fut à nouveau l'instigatrice, les commandes de toutes les réjouissances subséquentes provinrent systématiquement des représentants provinciaux du roi⁵⁹. Trois mois après l'avènement du roi, les consuls mi-partis de Castres recevaient une lettre de « monseigneur le marquis d'Ambres, lieutenant pour le roy au gouverneman de ceste province par laquelle leur est mandé de faire feu de joye de la prinse de Thionville suivant l'ordre que le Roy luy a envoyé », ordre auquel les consuls obéirent tel que consigné par cette délibération expéditive : « A esté deslibéré & arrêté qu'il sera faict feu de joye dimanche prochain [...] suivant la volonté du Roy »⁶⁰. Cette réception des ordres exclusifs du représentant provincial du roi, c'est-à-dire sans qu'ils soient accompagnés d'une missive royale comme ce fut le cas en 1640, représente la première occurrence d'une tendance qui se maintint tout au long de la période⁶¹.

⁵⁸ AMC, BB 19, fol. 174v-175. Ils décidèrent par exemple d'organiser une démonstration militaire effectuée par deux compagnies de mousquetaires.

⁵⁹ AMC, BB 19, fol. 465. Si leur président de Graniague leur « auroict dict qu'il auroict receu ordre de fere faire feu de joye pour le couronnement du Roy », il est impossible de déterminer avec certitude si cet ordre provenait du roi lui-même (ou de la régente au nom du roi), ou du Parlement de Toulouse. Les deux sont possibles.

⁶⁰ AMC, BB 19, fol. 476.

⁶¹ En 1684, pour la paix avec l'Espagne et l'Allemagne qui mit fin à la guerre des Réunions (1683-1684), le consulat reçut une lettre du marquis de Calvisson. AMC, BB 26, fol. 320-321v.

Cependant, les réjouissances de 1667 pour les victoires en Flandre présentèrent une anomalie. La délibération de 22 octobre indique que « le presidant de Caules leur a dict ses jours passés que aud. Tolose et autre villes on a faict de feux de joye en marque de rejouissance publique de l'heureux succes des armes du Roi et qu'il s'estonnoit fort de [voir qu'en] ceste ville on ne l'avoit pas faict et qu'il le falloit faire encore bien qu'il n'y eust pas d'ordre du Roy »⁶². Les consuls acquiescèrent à cette demande du président du parlement en organisant « un feu de joye & d'artifice [...] dès demain à la place des Ormeaux pour le progres des armes du Roy »⁶³. Il s'avère délicat d'expliquer l'absence de l'ordre royal commandant ces réjouissances puisque Toulouse avait bien reçu une lettre du roi pour la victoire à Lille et les Annales manuscrites confirment la tenue de plusieurs cérémonies de réjouissances pour les victoires en Flandre⁶⁴. La responsabilité incombait-elle au gouverneur, duc de Verneuil, ou au lieutenant général, monseigneur de Grignan, qui n'auraient pas transmis les ordres? Cela apparaît plausible dans la mesure où le marquis de Saint-Luc, gouverneur de Guyenne, se chargea quant à lui de faire célébrer les réjouissances pour les victoires en question à Montauban⁶⁵. Cette situation perceptible par le recoupement des sources est révélatrice de plusieurs autres considérations rattachées à ces cérémonies : d'abord, que le Parlement de Toulouse continuait d'accorder une importance avérée à ces réjouissances; que les consuls pouvaient organiser des réjouissances sans nécessairement savoir précisément pour quelles victoires ils le faisaient; qu'il y a bel et bien un effet d'entraînement entre les villes d'une même région; qu'il pouvait y avoir des failles dans l'efficacité de transmission des informations monarchiques, ce qui provoquait un manquement à l'accomplissement du cérémoniel que les autorités royales jugeaient pourtant essentiel pour la

⁶² AMC, BB 23, fol. 55.

⁶³ AMC, BB 23, fol. 55.

⁶⁴ AMT, AA 44, pièce 59 et AMT, BB 281, année 1667, p. 83.

⁶⁵ AMM, 1 BB 85, fol. 107-109.

continuation des bénédictions divines, l'enjeu n'étant certes pas négligeable! Outre cet épisode particulier, il semble que le système fut assez stable et qu'il gagna en efficacité tout au long du règne puisque les ordres se transmirent toujours par un représentant du roi. Cet intermédiaire entre le roi et les corps urbains varia au gré des changements de postes et des décès de ces détenteurs d'une portion de l'autorité monarchique.

Par ailleurs, la situation montalbanaise correspond presque en tout point à celle de Castres : le roi s'adressa directement aux consuls pour la naissance de Philippe en 1640, ces derniers recevant exactement la même lettre que les édiles toulousains et castrais⁶⁶. Les consuls reçurent également des lettres du roi à l'occasion de la Paix des Pyrénées en 1660, organisant une publication officielle à laquelle étaient rattachées des réjouissances conformes à celles qui se faisaient habituellement⁶⁷. Une exception survint par contre en 1652 au moment où les armées du roi furent victorieuses contre celles de Condé à Étampes. Il s'agit de l'une des rares fois où les réjouissances furent commandées par un représentant du roi sans que ce dernier lui ait envoyé de missive. Le comte d'Harcourt prit initiative, sachant que ces lettres viendraient éventuellement, comme il l'indiqua lui-même d'ailleurs. Cette anomalie est particulièrement intéressante parce qu'elle survint justement dans le contexte de la Fronde qui correspondit selon Fogel à une « mise en échec de la force cérémonielle »⁶⁸. Si le roi avait abandonné temporairement ce recours aux cérémonies de réjouissance, ce cas illustre que ceux qui lui étaient demeurés fidèles n'hésitèrent pas à les employer pour continuer à affirmer la légitimité et l'autorité du monarque. Outre ce cas inédit, tout indique que le système fonctionna et que les procédures normales, conformes à celles qui furent relevées pour Castres, eurent cours.

⁶⁶ AMM, 1 BB 64, fol. 179-179v et AMM, AA 21, document daté du 21.09.1640 pour l'exemplaire de cette lettre.

⁶⁷ AMM, 1 BB 78, fol. 75-76.

⁶⁸ Hervé Drévilhon, *op. cit.*, p. 194 et Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 218 et seq. La formule inclut autant les réjouissances que les autres cérémoniels monarchiques.

La dernière occasion pour laquelle la chaîne de commandement demeure incertaine fut celle des réjouissances de la naissance de la Petite Madame en 1667, puisque les registres indiquent seulement que la ville devait organiser un feu de joie « suivant led. ordre de sa Majesté »⁶⁹. Il est peu probable que le roi s'adressa lui-même aux consuls, car ce fut le marquis de Saint-Luc qui se fit l'intermédiaire entre les consuls et le roi pour une cérémonie analogue, liée à un autre événement dynastique qui survint antérieurement, soit la naissance de Madame l'Infante en 1662⁷⁰. D'ailleurs, en évoquant cette lettre écrite par Saint-Luc, les consuls indiquaient clairement que « ces lettres sont des ordonnances auxquelles il faut obeir », les gouverneurs de province détenant une pleine et entière autorité telle que déléguée par le roi, en tout cas au moment où le roi régnait « seul » en cette première moitié de la décennie 1660⁷¹.

Il est d'ailleurs significatif qu'il s'agisse du même Saint-Luc qui avait envahi la ville en août 1661 avec une armée de 5000 hommes suite à l'affaire du collège qui avait violemment opposé catholiques et protestants, menant éventuellement à l'expulsion de ces derniers de l'institution académique au profit des jésuites⁷². En conséquence de cet affront, les consuls protestants furent démis de leur fonction et le gouvernement municipal passa aux mains des catholiques⁷³. Cette intervention de Saint-Luc constitua un tournant pour la diminution du pouvoir des protestants qui oeuvraient jadis au sein des institutions urbaines, donnant un coup d'accélérateur à la catholicisation de l'ordre urbain montalbanais, « continuant là le travail du pouvoir royal », selon la formule de Catherine Rome⁷⁴. Ce n'est donc pas un hasard si Saint-Luc

⁶⁹ AMM, 1 BB 85, fol. 28v.

⁷⁰ AMM, 1 BB 80, fol. 156-157v pour Madame l'Infante en 1662.

⁷¹ AMM, 1 BB 80, fol. 157v.

⁷² Catherine Rome, *Les bourgeois protestants de Montauban au XVII^e siècle : Une élite urbaine face à une monarchie autoritaire*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 26.

⁷³ *Ibid.*, p. 25-26 et 350-351.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

fut l'interlocuteur privilégié du roi pour l'organisation des réjouissances à Montauban au cours des années 1660. Il fut effectivement très actif, en écrivant par exemple aux consuls pour leur transmettre la nouvelle des victoires de Tournai et de Douai en 1667, leur indiquant que « sa Majesté a donné des actions de graces à Dieu et des marques de recognoissance d'un subces sy avantageux ainsin vous ne manquerez pas d'acister au Te Deum qui ce chantera dans vostre ville, d'en advertir les corps de justice et d'alumer à ces fins un feu de joie, faire tirer le canon sy vous en avez et temoigner en ceste occasion toutes les marques de vostre zelle et affection »⁷⁵. Cette lettre révèle d'ailleurs que ce furent les consuls montalbanais qui détenaient l'entière initiative des feux de joie et des démonstrations militaires puisqu'ils étaient responsables de convoquer les autres corps urbains.

En 1678, à l'occasion de la prise d'Ypres, ce fut le duc de Roquelaure qui se fit l'intermédiaire du roi auprès des consuls. Sa lettre, conservée dans les registres municipaux de Montauban, indique d'ailleurs que le roi « desirant faire rendre grasses à Dieu d'un succes sy avantageux, [il] m'ordonne de faire scavoir ses intentions dans l'estandeu de la province »⁷⁶. Il ne fait aucun doute que le roi s'appuyait sur les officiers responsables des gouvernements provinciaux pour diffuser son autorité et le discours afférent, celui que le régime avait élaboré au fil des décennies à partir du règne de Henri III. D'ailleurs, la lettre du duc de Roquelaure envoyée pour commander les réjouissances liées à la prise de Puycerda réutilisait les mêmes éléments de contenu que celle que le roi avait envoyée aux capitouls pour la même occasion⁷⁷. Comme il était

⁷⁵ AMM, 1 BB 85, fol. 92v-93.

⁷⁶ AMM, AA 21, lettre du duc de Roquelaure datée du 09.04.1678. Sa lettre du 25.06 pour la prise de Puycerda reprenait exactement la même formule.

⁷⁷ AMM, AA 21, lettre du duc de Roquelaure datée du 25.06.1678 et AMT, AA 44, pièce 71. Les deux lettres mentionnent par exemple les accomplissements du maréchal de Noailles face à une garnison de « doutze cens hommes » en première partie, indiquant toute deux que ce fut une preuve de « ceste suite de la protection que Dieu donn[ait] » à ses armes. Les éléments de contenu et les principales formules sont identiques, même s'il y a quelques différences dans le phrasé.

coutume pour le roi de multiplier ses lettres qui avaient définitivement l'apparence de formulaire, il est fort probable que ce fut aussi le cas des gouverneurs et lieutenants généraux de province qui devaient s'adresser aux différents corps urbains de leurs provinces⁷⁸.

Comme à Toulouse, le roi s'adressa aux évêques de Castres et de Montauban pour l'organisation du Te Deum. Au départ, il semble que cette tâche revenait aussi aux représentants du pouvoir monarchique en province. En 1640, pour la naissance de Philippe, frère de Louis XIV, la lettre du maréchal de Schomberg aux consuls de Castres confirme que c'était l'évêque qui détenait l'initiative⁷⁹. Le cas de la victoire de Rozoi en 1645 fournit la preuve que le maréchal envoya une missive « à monsieur l'evesque de ceste ville portant ordre de fere chanter le Te Deum, faire feu de joye et tirer le canon pour la prinse de Roze »⁸⁰. Ce fut cette lettre adressée à l'évêque qui servit de missive aux consuls également, ces derniers s'interrogeant alors s'il convenait d'organiser les composantes habituelles des réjouissances étant donné qu'il n'y avait « aucung ordre dressant à eux ny à messieurs de la chambre »⁸¹. Cet exemple révèle que le système était encore en élaboration au moment de la régence, car Schomberg commanda certes les cérémonies appropriées, mais dans une seule et unique lettre destinée à l'évêque, ce qui n'était pas conforme avec la séparation des prérogatives de chacun des corps urbains qui devint systématique par la suite. Ce questionnement des consuls confirme d'ailleurs que les missives étaient, comme à Toulouse, habituellement adressée aux édiles ainsi qu'aux « parlementaires ».

⁷⁸ Les exemples de l'aspect « formulaire » des missives sont nombreux, mais le plus éloquent est sans doute celui de 1678 pour la victoire de Gand, pour lequel la lettre envoyée aux capitouls expose le fait que le nom de la ville, « Thoulouze », s'insère dans un espace plus grand et suivi de trois points de suspension pour combler ce vide. Il s'agissait clairement de copies auxquelles on ajoutait le nom de la ville par la suite. Voir AMT, AA 44, pièce 70.

⁷⁹ AMC, BB 19, fol. 174v.

⁸⁰ AMC, BB 19, fol. 597.

⁸¹ AMC, BB 19, fol. 597.

Pour 1661, Perrin de Grandpré remarque que « Notre très chrétien prince voulant faire connaître ses bonnes et sainte intentions pour la catholicité à la naissance de Mr le Dauphin qui rejouit toute la France et fit chanter à tout son clergé le Te Deum commendé par sa Majesté »⁸². L'évêque de Montauban, Pierre de Bertier, convoqua les corps urbains, dont le présidial, au Te Deum et organisa une procession générale au coeur de laquelle les consuls portèrent le dais au-dessus du Saint-Sacrement⁸³.

En parallèle, ce fut à partir de la naissance de Madame l'Infante en 1662 que le roi fit de l'évêque de Castres son interlocuteur de choix, sans intermédiaire, pour l'organisation des Te Deum⁸⁴. La procédure usuelle était de transmettre ensuite le document au chapitre cathédral pour qu'il délibère sur l'organisation de la cérémonie. Le 13 décembre 1662, il « auroit fait faire la lecture de la lettre de sa Magesté escrite à monseigneur nostre evesque et auroit esté resoleu qu'il seroit chanté conformement à la volonté de sa ditte magesté le Te Deum en action de graces de l'heureux acouchement de la roine son espouse... »⁸⁵. Les cérémonies subséquentes qui ont laissé suffisamment de traces documentaires confirment cette tendance.

Cette procédure systématisée par la commande des réjouissances créait ainsi un décalage qui favorisait le clergé aux dépens des corps urbains dits « laïcs » puisque les acteurs ecclésiastiques entretenaient des rapports immédiats avec le roi, tandis que les magistrats de Castres et de Montauban devaient négocier avec leur intermédiaire provincial respectif. Ce qui pourrait sembler anodin ne relève cependant pas d'un hasard, puisque les rois savaient que le clergé possédait déjà un réseau de communication extrêmement efficace qui se développait depuis des siècles, renforcé d'ailleurs par la réforme de Trente. Les ordres du roi tinrent

⁸² ADTG, 3 J 3, p. 386.

⁸³ ADTG, 3 J 3, p. 386.

⁸⁴ ADT, G 266, fol. 153-154.

⁸⁵ ADT, G 266, fol. 153.

explicitement compte de cette réalité. En 1682, pour la naissance du Duc de Bourgogne, le chapitre cathédral de Castres indiquait que la lettre de cachet du roi « ordonnoit qu'il feust chanté le Te deum dans l'esglise cathedrale et dans toutes les autres du diocese »⁸⁶. Les ordonnances des archevêques toulousains sont particulièrement révélatrices de cette diffusion élargie du message par l'infrastructure catholique. En 1640, pour la naissance de Philippe, l'ordonnance archiépiscopale se terminait sur la consigne suivante : « Nous ordonnons aussy que la meme devotion soit faite en toutes les paroisses et autres eglises de nostre dioceze apres qu'elle aura esté faite dans la metropolitaine. Et que nostre ordonnance aura esté notifiée, laquelle a cest effet sera affichée aux portes des eglises et envoyés à tous les recteurs de nostre diocese »⁸⁷. Les documents produits par les corps ecclésiastiques témoignent de cette obligation de transmettre les informations et le discours monarchique dans l'ensemble du ressort des archevêques ou des évêques puisqu'elle relevait des ordres du roi, comme en témoigne la lettre qu'il envoya à l'archevêque Joseph de Montpezat en juin 1684 pour les victoires en Luxembourg : « [...] Je vous fait cette lettre pour vous dire qu'aussitost que vous l'aurés recetie, vous ayé à en faire chanter le Te Deum dans vostre eglise principale & autres de vostre diocese »⁸⁸.

Les réjouissances permirent donc au roi de disséminer son autorité dans les confins du royaume en s'appuyant sur cette structure institutionnelle de l'Église⁸⁹. Il est clair qu'il y avait des considérations utilitaristes derrière cette stratégie royale, mais compte tenu des circonstances du règne de Louis XIV et de sa politique à l'égard des huguenots, cette collaboration entre le

⁸⁶ ADT, G 268, fol. 611.

⁸⁷ ADHG, 2 Mi 674, « Ordonnance de mr l'archevesque de Thoulouse portant qu'on chantera le Te Deum et qu'on fera une procession generale pour la naissance d'un second fils de France », fol. 1v-2.

⁸⁸ ADHG, 4 G 17, fol. 151v.

⁸⁹ Sur le diocèse et la paroisse, ses acteurs et ses liens avec l'État monarchique, voir Michel Péronnet, « Diocèses » et Ségolène de Dainville-Barbiche, « Paroisse, Paroisses », dans Lucien Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien régime*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 [1996], p. 411-413 et 965-968 respectivement.

régime et l'Église constitue l'une des preuves de l'importance de la composante catholique de l'ordre national que le roi voulut établir en son royaume⁹⁰. L'ordre national se catholicisa au même titre que l'ordre urbain des trois villes à l'étude.

2. LE DÉROULEMENT DES RÉJOUISSANCES : LA VARIÉTÉ DES COMPOSANTES ET L'EXPRESSION DE L'ORDRE URBAIN

Comme toutes les cérémonies publiques abordées, les réjouissances agissaient comme une mise en ordre de la communauté urbaine et des espaces de la ville par les principaux corps urbains détenteurs de l'initiative et de l'autorité. Cela se fit concrètement dans le cadre de plusieurs composantes qui constituaient l'appareil cérémoniel des réjouissances. Les composantes pouvaient varier, mais il y avait toujours deux éléments de base : le Te Deum et le feu de joie. La composante de la démonstration militaire s'ajouta à cet ensemble binaire et sa présence fut assidue à partir du moment où le système se mit en place de manière stable à partir des années 1650. En 1654, pour la prise d'Arras, les capitouls affirmaient qu'il convenait « d'acister au Te Deum Laudamus qui doit estre chanté en l'esglise saint estienne et qu'il sera dressé un feu de joye le plus magnifiquement qu'il ce pourra, pour immediatement apres le feu y estre mis [...]. Et le canon jouera »⁹¹. Ces trois composantes étaient conformes aux ordres du roi, dans le sens où elles étaient toujours présentes dans les missives pour la majorité des cérémonies.

Selon Marie-France Wagner, ce nouveau programme de communication qui mit l'accent sur les réjouissances eut pour effet de donner le monopole du discours au roi (et à ses intermédiaires judicieusement sélectionnés), particulièrement aux dépens des villes qui pouvaient

⁹⁰ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 112 et Patrick Cabanel, *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Fayard, 2012, Chapitre 6 : Sur la pente : l'étranglement d'une minorité (1610-1685) et p. 538-542 en particulier.

⁹¹ AMT, BB 35, fol. 395.

autrefois articuler leur propre discours en s'adressant au monarque sous forme de harangues au moment des entrées royales par exemple. Il faut sans doute nuancer ce constat. Outre le fait que la harangue publique laissa place à une harangue privée comme le démontre la visite de Louis XIV à Toulouse en 1659 par exemple, la mobilisation des cérémonies publiques pour faire valoir un discours et une représentation permettait d'abord aux villes de réagir et de s'exprimer au moment où elles recevaient l'ordre royal et, surtout, durant la cérémonie en soi, justement par cette envergure variable des composantes récurrentes. Il est ainsi possible de saisir des bribes du (ou des) discours que les villes exprimèrent en réaction à celui entretenu par le roi, le discours monarchique s'incarnant avec une force accrue dans la composante du *Te Deum*.

2.1. LE TE DEUM ET L'ASSOCIATION DIEU-LE ROI

Le *Te Deum* se chantait toujours dans l'église cathédrale : Saint-Étienne pour Toulouse, Saint-Louis, puis Saint-Jacques, pour Montauban et Saint-Benoit pour Castres. Les corps urbains y étaient conviés et ils prenaient leur place selon leur rang habituel, celui qu'ils tenaient lors des autres cérémonies religieuses, calendaires ou exceptionnelles, c'est-à-dire réglées selon des préséances précises. Le *Te Deum* était ainsi à la fois producteur et émetteur d'ordre. Il donnait « un éclat supplémentaire à cette hiérarchie de corps et de communautés qui n'aurait sans lui ni l'occasion de se montrer si fréquemment, ni de se mesurer, ni de recevoir une part du rayonnement de la gloire royale »⁹². Cette gloire royale était aussi céleste, résultant de l'association progressive et de plus en plus intime entre la monarchie et ce chant liturgique. À partir de la sacralisation du roi et de la réappropriation du rituel qui s'accéléra sous Henri III, le *Te Deum* sanctifiait la structure binaire « Dieu-le Roi »⁹³. Une fois que cette association était

⁹² Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 136 et 244.

⁹³ Arlette Jouanna, *op. cit.*, p. 262-263 et Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 415.

confirmée et que la symbolique était toute divine, toute royale, le Te Deum atteignit le sommet de son efficacité cérémonielle sans que la présence du roi fût nécessaire. Les fondements de sa célébration relevaient d'une conception très catholique renvoyant à la notion de transsubstantiation. Au même titre que le Christ était réellement présent dans l'hostie, le roi était présent au Te Deum⁹⁴. Son absence physique était ainsi comblée par la présence réelle, mais idéale. Cette présence par la représentation permit aux monarques, particulièrement à Louis XIII sous le ministériat du cardinal de Richelieu, de mettre en valeur la figure du roi comme personne sacralisée, incarnation parfaite de l'État, son pouvoir découlant d'une élection divine⁹⁵. C'est ce principe fondamental qui s'incarnait dans le chant du Te Deum, permettant à Louis XIV, qui avait choisi l'absence physique, suppléée par une variété de représentations prenant la forme de signes, statues ou cérémonies, de faire valoir son autorité, sa majesté et sa pleine souveraineté à travers l'ensemble du royaume⁹⁶.

En parcourant les traces documentaires produites par les principales institutions toulousaines garantes de l'ordre urbain, il est évident qu'elles se conformèrent aux volontés royales. Les édiles insistaient constamment sur cette double dimension, à la fois religieuse et

⁹⁴ La seule exception concerne les entrées royales et solennelles, car le roi était présent en chair et en os. Louis XIII assista effectivement au Te Deum à Toulouse en novembre 1621. Plus symbolique encore fut la célébration du Te Deum lors de son entrée à Montauban en 1632, tandis que les consuls protestants, qui durent admettre que la moitié de leur charge était désormais dévolue aux catholiques, durent attendre le roi devant l'église Saint-Jacques pendant qu'il assistait au chant de l'hymne. La séparation fut nette entre protestants et catholiques, le roi consacrant son association intime, dans la foi, avec ces derniers. À la suite de son père, Louis XIV fit chanter un Te Deum lors de sa venue à Toulouse en octobre 1659, tout juste avant de prendre congé à son logis. La présence du Te Deum dans les deux types de cérémonie était cruciale : il s'agissait du même rituel, donc de la même composante, et puisque toutes les composantes étaient liées les unes aux autres et qu'elles se nourrissaient mutuellement, elles se procuraient du sens l'une à l'autre et développaient ainsi une symbolique commune qui dépassait le cadre strict d'une cérémonie en particulier. AMT, BB 278, année 1621, p. 95, Jean D'Alard, *L'entrée du roy à Tolose*, Toulouse, Colomiez, 1622, p. 145, ADTG, 3 J 3, p. 328 et AMT, BB 280, année 1659, p. 455-456.

⁹⁵ Arlette Jouanna, *op. cit.*, p. 312, *op. cit.*, 2014, p. 20-38 et Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 243.

⁹⁶ Voir Michèle Fogel, *op. cit.*, conclusion : question d'interprétation, p. 411-429 pour ses excellentes considérations sur la force du rituel, sur la question de la représentation et sur l'efficacité du Te Deum pour susciter l'émotion, voire la dévotion, auprès du fidèle sujet. Voir aussi Peter Burke, *op. cit.*

royale, des cérémonies de réjouissances qu'ils organisèrent, et ce, dès le début de la période et donc très tôt dans l'établissement du système d'information monarchique. En 1601, pour la naissance du Dauphin, les capitouls s'interrogèrent pour « adviser de l'action de graces que publiquement doibt estre randue à la divine bonté d'ung si grand et heureux bien qu'il luy a pleu despartir à la France »⁹⁷. En 1621, en réagissant à une série de victoires, dont celle de Saint-Jean-D'Angély pour laquelle le roi commanda des réjouissances, les magistrats municipaux soulignaient que le roi était « tousjours conduit par la main de Dieu » en insistant sur « les prieres qu'elle faisoit à Dieu tous les jours & tous les momens du jour pour la prosperité de ses armes & conservation de la sacrée personne »⁹⁸. L'évocation du caractère sacré de la personne du roi témoigne de l'efficacité, pour les élites toulousaines contemporaines au moins, du caractère opératoire de la cérémonie du Sacre qui conférait cette sacralité et de la mise en valeur de la nature divine du pouvoir par les réjouissances.

Le discours toulousain manifesta de plus en plus cette dimension catholique dans la décennie 1620 marquée par les offensives royales répétées à l'égard des réformés. La victoire des armées du roi à Pamiers en 1628 poussa la ville à discourir plus longuement et à démontrer un militantisme senti, révélant toute l'intensité de la composante catholique de son ordre urbain :

« il semble que Dieu ait voulu commancer dans cete ville là la reparation des injures que les habitans hereticques avoient faict aux saints [...]. Cette promptitude de soldats de Jesus Christ surprirent de telle sorte les hereticques qu'ils prennent la fuitte, abandonnent la ville et la laissent à la mercy des vitorieux qui poursuivent les fuyards [...]. Beaufort qui en estoit le gouverneur et pensionnaire du duc de Rohan, Dauros, et Deprat premier consul, furent pris entre les fuyars par les troupes du Roy. Ce dernier fust pandu dans la place de Pamiès et les deux autres furent conduits en mesme tems dans la consiergerie de cette ville [...] pour avoir la teste tranchée, à quoy ils avoient esté comdamnés par arrest du parlement qui fut executé dans la place du Salin [...]. Cette nouvelle fut receue avec la

⁹⁷ AMT, BB 21, fol. 109.

⁹⁸ AMT, BB 278, année 1621, p. 82.

joye universelle de tous nos habitans »⁹⁹.

Pour en « tesmoigner à Dieu une recongnissance publique », ils organisèrent les réjouissances accoutumées¹⁰⁰. Ainsi, le discours toulousain assimilait les actions du parlement à un prolongement des victoires du roi, le tout étant le résultat de la volonté divine que la ville devait, comme le désirait le roi, s'empresse de remercier en organisant des réjouissances. Un Te Deum fut célébré dans la cathédrale Saint-Étienne et un feu de joie fut allumé, auquel « tout le peuple y assista à foule pour randre graces à Dieu d'une faveur si singuliere qui metoit tout le pays de Foix en repos et cette ville en liberté de reprendre le commerce avec cette petite province qui avoit esté interrompu durant plusieurs années par la rebellion et l'heresie avec laquelle nostre ville n'a jamais eu de communicquation »¹⁰¹. La dernière phrase est particulièrement savoureuse compte tenu du fait que la réforme s'était effectivement implantée temporairement dans la ville. En 1628, Toulouse s'affirmait bel et bien comme la citadelle de l'orthodoxie, la composante catholique de son ordre urbain étant en pleine montée en puissance, s'exprimant face à ses adversaires religieux qui avaient osé défier le roi en reprenant les armes, rayonnant dans l'ensemble de la province. Le constat soulevé par rapport à l'entrée royale de 1621 se confirme : l'ordre toulousain était alors en parfaite communion avec l'ordre national, certes biconfessionnel

⁹⁹ AMT, BB 278, année 1628, p. 269-270.

¹⁰⁰ AMT, BB 278, année 1628, p. 269-270.

¹⁰¹ AMT, BB 278, année 1628, p. 270. La formule « tout le peuple » est employée par les édiles dans le but de prouver l'envergure de la cérémonie, mais aussi pour légitimer son motif, c'est-à-dire la célébration d'un événement monarchique, et, surtout, pour consacrer leur propre rôle qui leur permettait de se représenter comme les principaux ordonnateurs de la communauté urbaine. Sur cette question, voir Marie-France Wagner, « Le spectacle de l'ordre exemplaire ou la cérémonie de l'entrée dans la ville ». Dans Marie-France Wagner et Claire Le Brun-Gouanvie (dir.), *Les arts du spectacle dans la ville (1404-1721)*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 116 et 123.

légalement, mais à dominance catholique, que Louis XIII était en train d'imposer par ses campagnes militaires qui aboutirent à la grâce d'Alès et à l'édit de Nîmes en 1629¹⁰².

En réaction à l'annonce de la naissance du Dauphin en 1638, les élites toulousaines déployèrent le plus grand arsenal cérémoniel en confirmant cette parfaite adéquation entre le discours royal et le discours urbain. Après avoir reçu la lettre du roi, les capitouls affirmèrent qu'il « leur a semblé qu'une grace sy particuliere de Dieu une naissance quasy miraculeuse qu'y nous fait esperer de fruitz inestimables exige de plus grandes recognoissances et demonstrations de joye & allegresse publique »¹⁰³. Ils délibérèrent d'organiser des cérémonies conformes à celles consignées dans le seul précédent qu'ils avaient trouvé dans leurs registres, celui de la naissance de Louis XIII lui-même en 1601, et de renchérir sur les composantes en sortant par exemple tous les canons de l'arsenal et en commandant une construction temporaire pour le feu de joie¹⁰⁴. Le parlement, qui avait lui aussi reçu une lettre du roi, tint un discours similaire sur cette naissance, rendant lui aussi une ordonnance qui prévoyait la tenu des réjouissances sous forme de Te Deum et d'un feu de joie à l'issue d'une procession générale avec les Corps-Saints, afin de « rendre action publiques à Dieu de ceste tant désirée et heureuse naissance et inviter le puble à prier Dieu pour la santé et prosperité du Roy, de monsieur le Dauphin et des princes du sang »¹⁰⁵. Ce fut par contre dans le discours formulé par le clergé toulousain que l'idéologie royale trouva son écho le

¹⁰² Janine Garrisson, *L'édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985, p. 22, qui avance que « l'édit s'efforce d'apprendre aux protestants qu'ils ne sont que tolérés dans ce royaume catholique ». Selon Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 314 et 347 ce fut cette « tolérance » garantie par l'édit qui poussa les huguenots à se rallier au régime « à défaut d'une impossible neutralité confessionnelle de l'État », même s'il orchestrait « un impressionnant retour à l'ordre d'une société catholique ».

¹⁰³ AMT, BB 31, fol. 211 et 212v respectivement.

¹⁰⁴ AMT, BB 31, fol. 213. Le fait que le seul précédent que les capitouls aient trouvé en « ayant vizitté les registres » témoigne du caractère assez récent de la volonté monarchique de commander des réjouissances pour tous les événements dynastiques, ce qui cadre avec la récupération du rituel sous Henri III évoquée précédemment.

¹⁰⁵ ADHG, 2 mi 674, « Extrait tiré des arrets des registres public du parlement », fol. 1-2.

plus parfait. L'archevêque Charles de Montchal rendit une ordonnance qui insista sur l'imbrication du religieux et du politique que recouvrait cette naissance :

« Dieu en établissant son Église comme un firmament sur la terre [...] & ayant fait cette grace singulière à nos Roys tres Chrestiens de leur donner la prerogative de Fils aînés de cette Mere des fideles [...] Nous avons si souvent sollicité sa bonté par les instantes prieres que nous luy avons fait, à ce qu'il luy pleut de rendre la couche du Roy feconde, Nous luy avons si souvent demandé la paix entre les Princes Chrestiens & la tranquillité de ce Royaume, que lors que nous y pensions le moins, & qu'il sembloit que nous fussions décheus de cette attente, il nous a fait connoistre que les prieres qui luy sont présentées avec ardeur & pureté d'intention, ne son jamais sans effet [...] car il a donné au Roy & à la France un Enfant de prieres, qui nous apporte quelque assurance de la felicité de ses jours & un gage certain de la paix & du bon-heur de cet Estat »¹⁰⁶.

Tous les éléments de contenu sur lesquels le discours royal insistait dans les missives sont présents dans cette ordonnance de l'archevêque : l'histoire de la royauté française conçue au prisme d'une histoire chrétienne multiséculaire, la responsabilité de Dieu quant aux principaux jalons de cette histoire, la nécessité de perpétuer la lignée du sang royal pour la conservation du royaume grâce à cet « enfant de prières », la constance des sollicitations pour la continuation de cette intercession divine, l'accomplissement de cette intercession et, enfin, la nécessité d'en rendre grâces à Dieu en guise de remerciement¹⁰⁷. Encore une fois, le discours demeurait ancré dans la réalité contemporaine, notamment lorsqu'il fait mention de l'arrivée tardive de ce dauphin qui fit que les « esperances sembloient s'affoiblir », ayant « sujet de penser que nos pechés nous rendoient indignes de cette gloire »¹⁰⁸. Or, comme ce fut le cas pour le discours royal, il insérait cet événement précis dans une trame historique plus large qui se référait à la fois au passé, au présent et au futur. De plus, l'addition des composantes contribuait à magnifier ce discours et à l'inscrire dans l'espace urbain, d'autant plus que la procession générale avec les Corps-Saints

¹⁰⁶ « Ordonnance sur la naissance de Monsieur le Dauphin », pièce LXIII, dans Symon de Peyronet, *Recueil des ordonnances synodales [...]*, Toulouse, AR. Colomiez, 1669, p. 888-891.

¹⁰⁷ *Ibid.*, et AMT, BB 31, fol. 211 qui contient la retranscription de la missive royale.

¹⁰⁸ Pièce LXIII, dans Symon de Peyronet, *op. cit.*

représentait la cérémonie religieuse toulousaine ayant le plus d'envergure. Par cette composante, les élites toulousaines liaient le roi à Dieu à travers l'intercession des nombreux saints dont elles vénéraient les reliques annuellement. Ainsi, les réjouissances liées à la naissance de Louis XIV fournissent un exemple probant de l'adhésion des principaux corps de ville toulousains, garants du maintien de l'ordre urbain, à l'idéologie monarchique transmise par le discours formulé à l'occasion de ces réjouissances. Ce fut, entre autres, dans la capitale languedocienne que ce discours put atteindre son apogée en termes de symbolique religieuse et catholique.

Cette adéquation se maintint durant tout le régime de l'Édit de Nantes. En 1643, au moment de l'avènement de Louis XIV au pouvoir, des réjouissances, incluant une procession générale, toujours avec les reliques des Corps-Saints, furent organisées « pour demander à Dieu qu'il luy plaise de combler de ses graces nostre roy Louys quatorziesme heureusement regnant & impeter par l'intercession des biens heureux saintz toute sorte de benedictions sur sa Royale personne et sur celle de la Reyne regente sa mere »¹⁰⁹. Les vicaires généraux de l'archevêque de Montchal adoptèrent une ordonnance qui illustre la continuité du discours au moment charnière du changement de règne¹¹⁰. L'association de Louis XIV à son père est significative, surtout lorsqu'est considéré la précédente ordonnance des vicaires généraux par rapport au service funèbre du roi défunt qui indiquait que « toute sa vie n'a esté qu'un soin particulier d'extirper l'heresie, remettre l'exercice de la Religion Catholique Apostolique & Romaine, mêmes aux lieux qu'on croyoit en estre privés pour iamais [...] un modèle sur lequel ils puissent composer leurs actions & vivre suivant les maximes du Christianisme sous les Roys très-Chrestiens »¹¹¹.

¹⁰⁹ AMT, BB 33, fol. 67.

¹¹⁰ « Ordonnance portant qu'on chantera le Te Deum & qu'on fera une Procession generale pour l'heureux advenement à la Couronne du Roy Louis XIV », pièce LXXIV, dans Symon de Peyronet, *op. cit.*, p. 931-933.

¹¹¹ « Ordonnance portant qu'on fera un service solennel pour l'ame du Roy Louis XIII », pièce LXXIII, dans Symon de Peyronet, *op. cit.*, p. 928-930.

Nul doute que les campagnes de Louis XIII contre les protestants lui avaient permis d'entrer dans les bonnes grâces des élites toulousaines. Sa filiation à Louis le Juste, par le sang royal, s'avéra déterminante pour Louis XIV et ses relations avec la capitale languedocienne.

En 1661, réagissant à la naissance du Grand Dauphin, les capitouls n'hésitèrent pas à qualifier le rejeton de Louis XIV de « demy-dieu nouveau-né »¹¹². Pour la naissance du duc de Bourgogne en 1682, la cérémonie fut effectivement l'une des plus grandioses de la période, mobilisant toutes les composantes possibles : Te Deum, processions, feux de joie, fontaines de vin et démonstrations militaires avec des régiments dirigés par les capitouls¹¹³. Une fois de plus, le contenu du discours formulé par les corps urbains toulousains correspondait très exactement à ce que le régime transmettait, avec une insistance marquée sur l'imbrication entre le politique et le religieux, que les élites toulousaines exprimaient avec davantage d'éclat que le roi lui-même dans ses missives, permettant à cette conception du pouvoir de s'incarner physiquement dans l'espace urbain qui fut dès lors un espace tout autant toulousain que monarchique.

Les réjouissances permettaient donc aux corps urbains d'affirmer publiquement leur rang et leur ascendant social dans le contexte d'un moment particulier où ils entretenaient une relation, ils entraient en contact, à la fois avec le roi et avec Dieu. Il n'est pas étonnant que le Te Deum ait fait lui aussi l'objet de conflit de préséances, puisque le positionnement des corps urbains à l'intérieur de l'Église traduisait les hiérarchies urbaines, révélant l'imbrication des corps au cœur

¹¹² AMT, BB 37, fol. 216v et AMT, BB 281, année 1661, p. 35.

¹¹³ AMT, BB 40, fol. 353v-354v et 354v-355. Le chapitre de Saint-Sernin consentit même à participer aux réjouissances afin d'exprimer « la part qu'il prend à la joye publique, aux benedictions qu'il plait à Dieu de verser sur la maison royale, et sur la personne sacrée de notre grand Monarque qui est l'auguste protecteur des libertés et droits des eglises exemptes ». La sacralité du roi et la nécessité de rendre grâce à Dieu furent mises de l'avant afin de justifier la nécessité pour le chapitre de prendre part à ces réjouissances commandées par l'archevêque, toujours sous ordre du roi, malgré ses exemptions qui lui permettaient de se soutirer de l'autorité du prélat. ADHG, 101 H 526, « Acte de protestation du chapitre St Sernin contre l'ordonnance de mr de Carbon, archevesque de Toulouze au sujet du Te Deum et procession pour la naissance de Mr le duc de Bourgogne », fol. 1v.

de l'ordre urbain qui se laissait ainsi entrevoir. En 1622, le parlement reçut une lettre du roi et il organisa les réjouissances pour la prise de l'île de Ré, dont un Te Deum à la cathédrale Saint-Étienne, sommant les capitouls de s'y rendre comme de coutume. Or, une fois que les édiles arrivèrent sur place, ils constatèrent que certains parlementaires avaient usurpé leurs sièges « dans le chœur, près Monsieur le prevost »¹¹⁴. Les capitouls protestèrent en affirmant que tous devaient occuper les places « que le Roy leur avoit données », mais ces derniers refusèrent d'obéir¹¹⁵. Il fallut l'intervention des officiers du roi présents sur place qui discutèrent avec les parlementaires pendant que les capitouls s'étaient retirés dans la sacristie¹¹⁶. Les édiles purent finalement reprendre leurs places habituelles dans le chœur, près du maître-hôtel. Le mouvement se répercuta sur plusieurs chanoines qui durent laisser leurs places aux conseillers, ces derniers déclarant aux capitouls « qu'ils estoient bien marris de ce qui estoict advenu »¹¹⁷. Craignant une récurrence des parlementaires qui, d'ailleurs, ne voulurent pas confirmer cet état de fait par un arrêt après la cérémonie, les édiles s'en plaignirent au roi qui leur accorda de « nouvelles provisions sur ce subject, lesquelles ils firent vérifier à Monsieur le procureur general & les remirent dans les archives »¹¹⁸.

Outre la volonté habituelle et permanente de défendre leur rang, leur honneur et le prestige que ces rangs impliquaient, les Te Deum représentaient une occasion d'affirmation publique d'importance pour les corps urbains impliqués. La hiérarchie urbaine selon laquelle

¹¹⁴ AMT, BB 281, année 1622, p. 109.

¹¹⁵ AMT, BB 281, année 1622, p. 109 et AMT, BB 27, fol. 81v-82. Il s'agit ici de Charles IX qui, à l'occasion de son entrée royale au terme de laquelle il assista au Te Deum, avait confirmé les places de tous les corps urbains.

¹¹⁶ AMT, BB 281, année 1622, p. 109-110.

¹¹⁷ AMT, BB 27, fol. 82-82v. Le récit de l'événement permet de confirmer que les présidents du parlement étaient eux aussi installés dans le chœur, mais plus près de la « chère destinée pour monsieur l'archevêque ».

¹¹⁸ AMT, BB 281, année 1622, p. 110.

s'agençaient les corps urbains s'y exprimait publiquement et il était inévitable que les rivalités traditionnelles resurgissent ponctuellement.

La chronique de Malenfant, greffier au parlement, permet d'avoir un état des lieux de ces préséances en 1643, à l'occasion des réjouissances pour la prise de Rocroi :

« [...] et mr le marquis d'Ambres, lieutenant du Roi au haut pays de Languedoc, qui lors étoit dans la ville, se rendit au Palais et alla avec le corps de la Cour, au milieu de deux presidens au premier rang dans le chœur de l'Eglise, se rendirent aussi tous les officiers subalternes, et deux tresoriers de France furent assis aux deux dernieres chaires du côté droit, et les huit capitouls aux huit dernieres chaires du côté gauche »¹¹⁹.

Si l'officier du parlement semble accorder les rangs d'honneur aux présidents du parlement, ce qui apparaît en parfaite cohérence avec l'importance de l'institution pour l'ordre urbain toulousain, il révèle aussi que les capitouls étaient bel et bien présents dans le chœur, mais du côté opposé. La présence des trésoriers de France illustre aussi le rang de prestige détenu par les officiers royaux relevant de la Généralité de Toulouse. Peut-être peut-on y voir une indication que les officiers de la Généralité de Montauban, installée dans la ville au cours des années 1630 pour accentuer la catholicisation de son ordre urbain, se firent eux aussi un devoir d'assister aux Te Deum. Quoi qu'il en soit, le récit de Malenfant tend à confirmer que les Te Deum, en tant que composante centrale de l'appareil cérémoniel des réjouissances, agissaient comme producteurs et diffuseurs de l'ordre urbain, incarné par les corps qui jouaient d'ailleurs les rôles clés dans toutes les autres cérémonies : le chapitre Saint-Étienne, le parlement, le capitoulat et les officiers du roi. Puisqu'ils faisaient « corps » à l'intérieur de l'enceinte sacrée de l'église dans le cadre d'une cérémonie qui glorifiait l'association binaire Dieu-Roi, les résultats concrets, ici-bas, de cette association divine, apparaissent tout à fait cohérents avec la nature catholique de l'ordre urbain toulousain.

¹¹⁹ ADHG, ms. 149, p. 3-4.

2.1.1 LE DÉDOUBLEMENT DE LA DÉVOTION : TE DEUM ET PRIÈRES PROTESTANTES

De cette association binaire Dieu-Le Roi découle une complexification fascinante des réjouissances, par rapport à cette composante du Te Deum en particulier, dans les villes marquées par le calvinisme, car elles innovèrent en attribuant une autre composante à l'appareil cérémoniel des réjouissances : les prières publiques protestantes. En effet, avant la mi-partition des institutions urbaines, ces prières furent substituées au Te Deum. En 1601, elles firent partie des réjouissances liées à la naissance du Dauphin, futur Louis XIII¹²⁰. Malgré son dégoût affiché, Perrin de Grandpré, auteur catholique qui ne se lasse pas d'écorcher les protestants tout au long de son récit, confirme qu'il y eut des « prières à leur mode » qui accompagnèrent l'organisation du feu de joie par les édiles protestants¹²¹. Parallèlement, le chroniqueur affirme que cette occasion fut saisie par l'évêque de Montauban, Anne de Murviel, dans le but de

« consoler les vrais catholiques dans leur souffrances, pour assurer les refroidis dans leur tiédeur et pour mortifier les rebelles dans leur mauvais desseins, c'est pourquoy il s'anima davantage à la nouvelle du nouveau né et s'attacha avec plus de vigueur à l'administration de son diocèse apres en avoir rendu avec son clergé les actions de grâces à Dieu et en avoir donné le témoignage de joye qui parut si grande dans la France »¹²².

Compte tenu de l'état du catholicisme à Montauban en ce tout début du XVII^e siècle, il est fort probable que le Te Deum fut célébré en toute modestie à l'église Saint-Louis, qui venait tout juste de lui être remise en vertu de l'édit de Nantes. La dimension bipartite de l'appareil cérémoniel des réjouissances qui alliait Te Deum et feu de joie se maintenait donc, comme en témoigne cet exemple qui touche l'une des villes où le protestantisme s'affirma le plus. Si la

¹²⁰ ADTG, 3 J 3, p. 270.

¹²¹ ADTG, 3 J 3, p. 270.

¹²² ADTG, 3 J 3, p. 269.

restauration des cérémonies catholiques, comme la Fête-Dieu, posa un problème de taille aux autorités protestantes montalbanaises, il en fut de même pour les réjouissances, comme en témoigne l'exemple de 1607 pour la naissance de Nicolas-Henri, deuxième fils d'Henri IV. Un an seulement après avoir réussi à restaurer la procession générale de la Fête-Dieu, l'évêque de Murviel voulut pour cette occasion faire chanter un Te Deum non pas à l'église Saint-Louis, mais à Saint-Jacques, auquel il tenta d'associer la tenue d'un feu de joie sur le parvis du bâtiment, ce qui provoqua une forte réaction des autorités municipales protestantes. Ces dernières « le renvoyèrent à St-Louis pour cet action à quoy le bon prelat leur répliqua qu'ils avoient tort de le choquer de la sorte [...] ce qu'ils ne pouvoient l'empêcher de ce faire puisqu'il estoit en possession de son église »¹²³. Perrin indique que l'évêque voulut se faire conciliant en proposant de faire le feu de joie sur la « place des religieuses », ce qui surprit à nouveau les autorités qui consentirent à ce qu'il se déroule devant Saint-Jacques. Finalement, l'évêque tint tête malgré tout « non pourtant sans grand danger de sa personne et de celle de ces ecclésiastiques se trouvant au milieu d'un peuple si éfarouché qu'à peine les ministres et plus qualifiés des habitants peuvent calmer »¹²⁴. Le chroniqueur catholique exagère sans doute la menace que la cérémonie posa pour l'évêque et les fidèles catholiques, d'autant que la place des religieuses se situait dans un espace en retrait, près des murailles, habituellement réservé à la vente de bois et de charbon¹²⁵.

Les composantes catholiques des réjouissances constituèrent ainsi des enjeux déterminants pour l'ordre urbain de Montauban que les autorités protestantes s'efforçaient de maintenir, ce qui passait par un contrôle serré des espaces. Il semble en effet que les

¹²³ ADTG, 3 J 3, p. 277.

¹²⁴ ADTG, 3 J 3, p. 277.

¹²⁵ Henri Le Bret, *Histoire de la ville de Montauban [...]*, Montauban, Chez S. Dubois, 1668, tome 1, p. 226. Selon Robert de Mentque et al., *Le vieux Montauban : six promenades à travers ses rues*, Toulouse, Privat, 2002, p. 145, il s'agit d'un espace situé au bout de la place Franklin Roosevelt actuelle, correspondant au parvis de la cathédrale, dont la construction a débuté en 1692.

manifestations catholiques dussent exclusivement se limiter aux espaces déjà occupés par les catholiques, particulièrement à l'espace plus restreint de l'église Saint-Louis par rapport à Saint-Jacques. Les protestants oeuvrèrent pour « limiter les dégâts » qui avaient déjà été significatifs par l'ouverture de la brèche qu'avait constituée la reprise de la procession générale de la Fête-Dieu en 1606. Bien qu'Henri IV eût officiellement restitué Saint-Jacques aux catholiques, les élites municipales ne pouvaient admettre au départ que le prélat y restaure la célébration du culte en s'en servant pour la tenue de telles réjouissances, qui auraient d'ailleurs empiété sur un espace urbain élargi par le feu de joie. Il est impossible de déterminer si les édiles auraient donné leur autorisation si celui-ci s'en était tenu au chant du *Te Deum* qui se confinait théoriquement à l'espace intérieur de l'église. En y rattachant un feu de joie concurrent de celui qui fut organisé officiellement par les édiles, l'évêque avait certainement l'ambition de diffuser l'effet des prières catholiques, au moins de renforcer la séparation des corps et l'affirmation du catholicisme à l'intérieur de cet espace urbain complètement maîtrisé, ou presque, par les protestants, ce qu'il avait d'ailleurs réussi à faire l'année précédente avec la procession de la Fête-Dieu¹²⁶.

Les lacunes des sources ne permettent pas de suivre les aléas des réjouissances au coeur de la période cruciale que fut celle de la reprise des guerres de religion dans la décennie 1620, la seule exception concernant le siège de 1621. En novembre 1621, au moment où Louis XIII ordonna le retrait de ses armées, le peuple montalbanais célébra la victoire en « chantant et sautellant de joye, atterre ses genoux, lèv[ant] son coeur, ses mains et ses yeux vers le ciel, rend[ant] grâces publiques et particulières au grand Dieu des armées de l'avoir préservé des

¹²⁶ Selon Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 128-129, le feu de joie faisait partie des « ramifications amplificatrices » du *Te Deum*.

menaces sanglantes et de la main de ses ennemis conjurés à sa ruine »¹²⁷. Les réformés mobilisèrent donc les prières publiques, composantes récurrentes des réjouissances commandées par le régime, pour remercier Dieu de la victoire qu'ils avaient obtenue sur ce même régime. Les circonstances du temps, la ville étant en rébellion, expliquent ce basculement qui illustre l'éventail des motifs pour lesquels ce type de prières pouvait être organisé. Elles constituaient un mode d'expression pour les communautés urbaines protestantes, assurant leur cohésion et l'uniformité de leur dévotion à l'égard de Dieu.

Hormis ce cas exceptionnel, les sources montalbanaises font état de deux feux de joie, qui sont associés à un moment d'accalmie marqué par la résolution d'une paix : la paix de Montpellier en 1622 et la paix de La Rochelle en 1626¹²⁸. Si ces sources montalbanaises ne font pas mention de prières, les registres de délibérations des consuls de Castres permettent quant à eux de confirmer qu'il y eut des prières protestantes au Grand Temple pour la paix de Montpellier en 1622¹²⁹. Il est donc probable qu'il en fut de même à Montauban puisque la paix avait été soulignée par la composante feu de joie, signe qu'il y eut des réjouissances. La paix de Nîmes ou la grâce d'Alès en 1629 fit l'objet, quant à elle, d'une publication officielle, de feu de joie et de « prières publiques »¹³⁰. Il est à noter que la délibération qui décrétait ces réjouissances confirmait par la même occasion que le cardinal de Richelieu allait être reçu « avec le plus de somptuosité que fere se pourra »¹³¹. S'il ne s'inscrivit pas dans le cadre de réjouissances

¹²⁷ Henri Le Bret, *op. cit.*, 1841, p. 217-218, qui cite *Relation manuscrite du siège*, p. 87. Le « peuple » évoqué avait, à ce moment précis, une parfaite homogénéité en matière d'allégeance religieuse, un monopole qui fut brisé par la grâce d'Alès et l'édit de Nîmes en 1629.

¹²⁸ ADTG, 3 J 3, p. 301 pour 1622, *Histoire véritable de ce qui s'est fait et passé dans la ville de Montauban, durant & du depuis les derniers mouvemens jusqu'à présent. [...]*, 1627, p. 77 et 80 pour 1626 et ADT, 3 J 3, p. 319 pour 1629.

¹²⁹ AMC, BB 16, fol. 158-158v.

¹³⁰ ADTG, 3 J 3, p. 319 et AMM, 1 BB 52, fol. 280v.

¹³¹ AMM, 1 BB 52, fol. 280.

officielles, le Te Deum que Richelieu fit chanter trois jours plus tard au moment de son entrée solennelle au sein de ce bastion du protestantisme qui avait réussi à tenir tête au roi en 1621 apparaît fort significatif et symbolique¹³². La célébration se fit à l'église Saint-Jacques qui fut rapidement remise en état, et ce, en compagnie d'une suite particulièrement somptueuse composée du gratin ecclésiastique et princier du ressort du Parlement de Toulouse. Comme pour marquer davantage le tournant que fut celui de la restauration officielle du catholicisme célébrée par ce Te Deum, les consuls protestants avaient été contraints d'attendre le cortège à l'extérieur de l'église pendant que ces acteurs catholiques de renom rendaient grâce à Dieu à l'intérieur¹³³.

Les traces documentaires liées au Te Deum refont surface en 1638 à l'occasion des réjouissances pour le Dauphin, « pour la naissance duquelle la ville de Montauban témoigna son affection avec le reste de la France par l'artifice de ces feux de joye, bataillons, et combat d'hommes d'armes, et de tout ce que la rejouissance publique peut inventer, le Te Deum chanté en action de grâce dans l'église de St Jacques »¹³⁴. Or, le récit du chroniqueur catholique évite de faire mention des éventuelles prières protestantes qui accompagnèrent ces réjouissances. S'il est impossible de confirmer leur tenue, il n'en demeure pas moins que le Te Deum était célébré normalement à Montauban peu après la mi-partition, et ce, malgré le fait que la majorité de la population urbaine demeurait protestante¹³⁵. Cette occurrence du Te Deum à Saint-Jacques, et non à Saint-Louis, confirme la réussite de l'initiative du cardinal qui avait oeuvré de concert avec le premier président du parlement pour remettre cette église en état et témoigne de la mise en place progressive d'un ordre urbain biconfessionnel, les catholiques demeurant minoritaires¹³⁶.

¹³² Henri Le Bret, *op. cit.*, 1841, p. 320.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ ADTG, 3 J 3, p. 334.

¹³⁵ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 54 et 376-77.

¹³⁶ ADTG, 3 J 3, p. 322.

Elle illustre aussi la possibilité pour le clergé catholique de se conformer aux ordres du roi et de célébrer cette composante cérémonielle des réjouissances en particulier, occupant ces espaces dont ils avaient récupéré la jouissance grâce à l'intervention du gouvernement royal.

En 1656, pour les victoires en Flandre et celles de Valence et de Capelle dont les réjouissances furent commandées par l'intendant de Guyenne, les registres de délibérations indiquent que les consuls montalbanais décidèrent, en sa présence, « qu'il sera faict prieres publiques à Dieu pour luy rendre graces de l'heureux succes & avantages qu'il a donné aux armes de sa majesté [...] & que pour tesmoigner la joie & satisfaction peublique de ceste ville, il sera faict un feu de joye avec feux d'artifice le plus honnorablemant que fere se pourra »¹³⁷. La formule « prières publiques » laisse entendre qu'il s'agissait probablement de prières protestantes, mais le consulat était à ce moment-là mi-parti. Était-ce une stratégie des consuls qui évitaient ainsi d'évoquer nominalement le *Te Deum*, la formule plus générale pouvant aussi inclure les prières catholiques? Il est probable en tout cas qu'il y eut des prières publiques chez les protestants et un *Te Deum* chez les catholiques.

Malgré le fait que les traces documentaires sont lacunaires, il semble que le corps de ville s'en tint à un discours qui s'avéra au final assez neutre, centré sur le feu de joie et sur les notions de « réjouissance publique », mettant l'accent sur la dimension politique des occasions de réjouissance, qu'elles fussent des victoires ou des événements dynastiques. Cependant, rien ne semble indiquer que les *Te Deum* ne se tinrent pas normalement, particulièrement à partir des années 1660, une fois que la catholicisation de l'ordre urbain avait connu une accélération après l'affaire du collège. Une lettre de la main d'Henri Le Bret, célèbre historien montalbanais, chanoine du chapitre cathédral, archidiaque et futur prévôt qui s'impliqua dans la reconquête

¹³⁷ AMM, 1 BB 75, fol. 118v.

catholique de la ville, indique qu'il fit circuler l'ordre du roi pour célébrer des réjouissances à l'occasion de son mariage en 1660, confirmant qu'il fut organisé un Te Deum¹³⁸. Or, la même année, à l'occasion de la Paix des Pyrénées, les consuls montalbanais reçurent exactement la même lettre qui fut envoyée aux capitouls de Toulouse et ils délibérèrent « que lad. lettre et ordonnance sont receus avec l'honneur requis, que la publication de la paix et lecture de lad. ordonnance sera fait avec toute la magnificence possible, qu'il sera fait des feux de joie dignes de celle que tous les peuples recoivent par la gloire des armes de sa Majesté [...] et qu'on fera tirer le canon »¹³⁹. Malgré l'importance de l'événement, le consulat ne mit l'accent que sur les composantes profanes des réjouissances. L'évêque de Montauban, Pierre de Bertier, fut celui qui produisit le discours le plus élaboré en insistant sur le triomphe du roi qui fut conçu comme celui du catholicisme. Le prélat enchérit sur la tenue du Te Deum en organisant une procession générale où il porta le Saint-Sacrement, ajoutant donc cette composante religieuse fort symbolique à l'appareil cérémoniel usuel des réjouissances. Il fit aussi construire un arc de triomphe temporaire à la porte de l'église Saint-Jacques qui présentait une inscription latine qui faisait directement référence à l'enjeu religieux derrière cette paix qui concluait la guerre de Trente Ans¹⁴⁰. Cette inscription apposée sur une construction temporaire constituait une autre forme du discours catholique et monarchique, diffusé par les ecclésiastiques montalbanais, qui s'ajouta donc à la cérémonie du Te Deum, ces divers ressorts leur permettant d'investir davantage l'espace urbain montalbanais.

¹³⁸ AMM, G 142, non-folioté. Voir Philip Conner, *Huguenot Heartland : Montauban and Southern French Calvinism during the Wars of Religion*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 8-9 pour l'implication militante de Le Bret.

¹³⁹ AMM, 1 BB 78, fol. 76v-77.

¹⁴⁰ Camille Daux, *Histoire de l'Église de Montauban*, Montauban, Bray et Retaux, 1881, vol. 2, « Pierre de Bertier », p. 30. L'inscription était la suivante : « *Deo pacis bella conterenti, ob pacem, post durissima bella, christianissimum inter et catholicum reges potentissimos, feliciter restitutam et firmatam fædere magni sacramenti ; Augustissimoe Réginoe illinc matris hinc sororis piissimis volis; consilio atque arte singulari Eminentissimi Cardinalis ad Pyrenæos montes opus molientis et perficientis, ut æternum duret et exuperet omnem sensum* ».

L'année suivante, un Te Deum fut chanté conformément aux ordres du roi pour la naissance du Grand Dauphin et il fut lui aussi suivi d'une procession générale avec l'hostie consacrée, à laquelle participèrent les corps urbains montalbanais, dont le chapitre cathédral, les officiers du présidial et les consuls¹⁴¹. Perrin de Grandpré prend bien soin de mentionner que la procession passa devant le Grand Temple protestant, le Saint-Sacrement étant flanqué de « l'image » de Saint-Jacques d'une part et de celle des rois d'autre part, consacrant l'association entre les saints locaux, Dieu et le roi, une stratégie qui correspondait à celle du clergé toulousain lorsque la composante de la procession générale s'ajoutait aux réjouissances¹⁴². Plus significatif encore, cette association fut concrétisée par le clergé montalbanais qui saisissait l'occasion pour catholiciser l'espace montalbanais.

D'ailleurs, Perrin de Grandpré, lui-même catholique contemporain des événements et détenteur d'un office canonial au sein du chapitre cathédral jusqu'à sa mort au début des années 1680, était aussi producteur d'un discours qui reflétait celui des élites religieuses catholiques. Il s'exprimait en réaction à des réjouissances, comme en 1638, au moment de la naissance du Dauphin, que le chroniqueur lia au vœu de Louis XIII qui consacra le royaume à la Vierge,

« Laquelle luy a esté si favorable qu'il obtint encore de Dieu par ses intercessions un Dauphin le 5e de octobre dans ces heureuses accouches de la Reine après 23 ans de mariage, pour la naissance duquelle la ville de Montauban témoigna son affection avec le reste de la France par l'artifice de ces feux de joye, bataillons, et combat d'hommes d'armes, et de tout ce que la rejouissance publique peut inventer, le Te Deum chanté en action de grâce dans l'église de St Jacques... »¹⁴³.

Le chroniqueur semble avoir de la difficulté à admettre le fait que les protestants pouvaient participer aux réjouissances. En 1654, il indique : « pourtant, ils se rejouirent du sacre du roy et de la prise d'arrans sur les Espagnols, et le firent paroître ouvertement par divers feux

¹⁴¹ ADT, 3 J 3, p. 386.

¹⁴² ADT, 3 J 3, p. 386.

¹⁴³ ADT, 3 J 3, p. 334.

de joye, suivis des quantités de fusée, et par le jeu de leurs coulverines, mais ce ne fut pas sans peine à plusieurs, mêmement mené des libertins jaloux du bonheur dont Dieu favorisoit notre prince »¹⁴⁴. Souvent, il laisse entendre que les réformés provoquèrent du désordre et qu'ils entretenaient ce type de sentiments négatifs. Nul doute que l'auteur considérait les prières protestantes comme fausses et inopérantes puisqu'elles ne correspondaient pas, ni dans la forme ni dans le contenu, à celles sanctionnées par la monarchie, c'est-à-dire le *Te Deum*¹⁴⁵.

En 1662, les registres municipaux firent directement référence au *Te Deum*, qui devait être chanté pour la naissance de Madame l'Infante, fille du roi. Suivant l'ordre royal transmis par Saint-Luc, les consuls décidèrent qu'en « sortant de chanter le *Te Deum*, que ledit feu de joye sera fait »¹⁴⁶. Ce n'est sans doute pas un hasard si cette évocation survint durant la première année à partir de laquelle tous les consuls devaient être catholiques¹⁴⁷. Il y avait en 1662 un corps de

¹⁴⁴ ADT, 3 J 3, p. 354. Les circonstances firent que l'évêque de Montauban, Pierre de Bertier, assista à la cérémonie dans la cathédrale de Reims et il prononça une harangue au roi, lui demandant d'agir avec vigueur contre les réformés. François Bluche, *Louis XIV*, Paris, Fayard, 1986, p. 22 et François Moulenq, *Documents historiques sur le Tarn-et-Garonne: diocèse, abbayes, chapitres [...]*, Paris, Res Universis, 1991 [1879], tome 1, p. 56.

¹⁴⁵ Selon Gaston Serr, *Une Église protestante au XVI^e siècle : Montauban*, Aix-en-Provence, La pensée universitaire, 1958, p. 85, les prières liées aux réjouissances prirent la forme ordinaire, associant lectures des Écritures, chant des psaumes, prières et oraisons. À l'origine de la Réforme au milieu du XVI^e siècle, tandis que se mettait en place la pratique liturgique des réformés, Calvin décida de laisser une marge de manœuvre substantielle aux ministres. Dans *La forme des prières ecclésiastiques*, qui accompagnait les Psautiers reliés avec la Bible traduite (dite de Genève ou de La Rochelle) et qui était considérée comme la forme inaltérable de la liturgie réformée à partir de 1598, il indiquait par exemple que « les jours ouvriers le Ministre fait telle exhortation à prier, que bon luy semble, l'accommodant au temps & à la matière qu'il traite en sa prédication ». Même pour les cérémonies de jeûnes pour laquelle il fournissait l'oraison, il indiquait que le Ministre pouvait y ajouter « prières & supplications selon l'exigence du temps ». Le célébrant pouvait donc choisir les psaumes et les prières qui convenaient le mieux à chacune des occasions. Voir Jean Calvin, *La forme des prières ecclésiastiques : avec sa manière d'administrer les sacrements [...]*, Genève, Chez Jean Crespin, 1552, p. 3 et 14 et Clément Marot et Théodore de Bèze, *Les pseumes mis en rime françoise*, Genève, Chez Jean Bonnefoy, 1563 pour un exemple de Psautier qui intégrait ces instructions, en plus de la Profession de Foi et le Catéchisme. Sur la publication, la forme et l'utilisation de ces « écritures », voir Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 117-159 et Marianne Carbonnier-Burkard, « Doctrine and Liturgy of the Reformed Churches of France », dans Raymond Mentzer et Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *A Companion to the Huguenots*, Leiden, Brill, 2016, p. 43-65, cette dernière indiquant que le Psautier devint le manuel obligatoire du fidèle à partir du synode national de La Rochelle en 1581, tout en soulignant qu'il y eut de légers ajustements successifs au fil des ans. Elle offre également une description du service liturgique ordinaire (p. 54 et seq).

¹⁴⁶ AMM, 1 BB 80, fol. 157v.

¹⁴⁷ Catherine Rome, *op. cit.*, p. 350-351.

ville religieusement homogène, résultat de la catholicisation de l'ordre urbain montalbanais, qui se conformait aux volontés du roi en assistant au Te Deum en corps. En citant un arrêt consulaire daté d'octobre 1664, Le Bret révèle dans son *Histoire de Montauban* qu'une fois qu'il fut exclusivement catholique, le corps de ville fut pleinement impliqué dans la célébration des réjouissances :

« Quand il y a un Te Deum [...] le gouverneur ou lieutenant du roy dans la province écrit aux Consuls; Monseigneur l'évêque leur envoie un exemplaire de son mandement. Alors, sortant de l'Hôtel-de-ville où ils s'étaient assemblés, revêtus de leurs livrées consulaires, avec le corps de la jurande, précédés du trompette, des tambours et des gardes portant leurs halberdes, ils vont à l'église en bon ordre. Et après le Te Deum, ils sortent avec la même cérémonie, se rendent à la place publique; et, ayant fait l'entier tour des couvertes, vont mettre le feu au bûcher, et ensuite s'en retournent dans le même ordre à l'Hôtel-de-ville »¹⁴⁸.

Étonnamment, cette implication du consulat n'a pas provoqué de changement notable dans la manière avec laquelle les édiles abordèrent les réjouissances, puisque les délibérations continuèrent à mettre l'accent sur le feu de joie. En effet, le Te Deum fut complètement ignoré en 1667 pour la naissance de la petite madame, deuxième fille du roi¹⁴⁹. Cette dernière délibération, pourtant adoptée par des consuls exclusivement catholiques, était très expéditive : « A esté conclud et arresté que led. feu de joie sera faict suivant le plan qui a esté faict »¹⁵⁰. En 1668, pour la naissance du second fils de Louis XIV, la délibération complète tenait en trois courtes phrases : « Ledit sieur Corras a dict qu'il a receu ordre de monseigneur de Saint Luc pour fere un feu de joye pour la naissance du second prince. Requiert la compagnie deliberer la dessus. A esté deliberé qu'il sera faict un feu de joye et d'artifice le mieux qu'il sera possible »¹⁵¹. Inutile de multiplier les exemples qui tendent tous à démontrer que le corps de ville montalbanais ne

¹⁴⁸ Henri Le Bret, *op. cit.*, 1841, p. 402-403.

¹⁴⁹ AMM, 1 BB 80 fol. 157v et AMM, 1 BB 85, fol.

¹⁵⁰ AMM, 1 BB 85, fol. 26v.

¹⁵¹ AMM, 1 BB 86, fol. 72-72v.

formula pas un discours local analogue à celui des corps urbains toulousains. Par contre, conformément à ce qu'indique Le Bret, il ne fait aucun doute que les consuls assistèrent systématiquement aux Te Deum qui accompagnaient les réjouissances. Pour la prise d'Ypres en 1678, ils délibéraient « qu'il se chantera le Te Deum dans l'église St Jacques de la presente ville dimanche prochain et mrs les consuls acisteront et en suite se fera un feu de joie en la maniere accoustumée »¹⁵².

Si le Te Deum concordait parfaitement avec le caractère catholique de l'ordre toulousain, il fut à Montauban un ingrédient central de l'arsenal utilisé par les catholiques pour opérer la catholicisation graduelle de l'ordre urbain. Le contraste entre le discours des capitouls et celui des élites municipales montalbanaises, qui mirent un accent plus senti sur les feux de joie en n'évoquant le Te Deum que très rarement, même lorsqu'elles furent exclusivement catholiques, révèle cette différence fondamentale quant à la nature de leur ordre urbain.

Le cas de Castres permet de combler ces lacunes qui, pour Montauban, sont liées à la destruction des registres du consistoire d'une part, et à la nature expéditive des délibérations municipales, d'autre part. Au lendemain de l'édit de Nantes, à l'occasion de la paix conclue avec l'Espagne et la Savoie en août 1598 suivant l'ordre du roi transmis par le duc de Ventadour, les consuls de Castres organisèrent la publication de la paix et les réjouissances requises. La publication se fit le 1^{er} juillet sur l'heure du midi et ensuite :

« sur les quatre heures apres midy, ayant faict les prieres & actions de graces à Dieu, le peuple assemblé dans le temple sortant d'icelluy, monseigneur du Fresne, presidant, ensemble messieurs les quatre consulz portant leurs robes & livrées rouges estant en troupe, se seroint rendus en lad. place Saint Benoist au devant led. buscher où s'estant aussy rendus monseigneur le presidant de Paulo avec tout le corps de la cour... »¹⁵³.

¹⁵² AMM, 1 BB 95, fol. 42-42v.

¹⁵³ AMC, BB 13, fol. 88-88v.

Il est fascinant de constater que les élites urbaines réconcilièrent la double appartenance religieuse de ses membres, dont les magistrats de la Chambre de l'Édit, en se séparant au départ pour les prières d'action de grâce, puis en se rejoignant pour refaire corps au moment du feu de joie¹⁵⁴. Pour Castres, le moment fort de l'expression de l'ordre urbain de la ville qui s'affirmait dans une parfaite communion se situait donc à l'étape du feu de joie et non pas à l'étape du Te Deum comme à Toulouse. Déjà, les réjouissances laissent apparaître cet ordre urbain biconfessionnel qui était tout à fait fonctionnel, comme en témoigne le déroulement de la cérémonie. La représentation que la ville effectuait d'elle-même était celle d'une communauté modelée par l'appartenance de ses acteurs aux deux dénominations religieuses et leur coexistence pacifique, l'imbrication des corps urbains reflétant cette double appartenance religieuse caractéristique de son ordre urbain.

En termes de composante cérémonielle, la situation castraise correspondait exactement à celle de Montauban, dans la mesure où les prières protestantes remplacèrent le Te Deum pour les consuls, qui n'étaient pas encore répartis à parts égales selon les principes de mi-partition. En 1601, ils délibèrent :

« que pour fere tout debvoir possible pour la louange & honneur de la nativité de monseigneur le dauphin, on en fera prieres & actions de graces à Dieu dans le temple dès demain, ensamble le feu de joye au lieu acoustumé et [...] feront en toute dilligence conduire les canons près dud. feu de joye pour les fere sonner & feront assembler les habitants en armes affin de fere demonstration de la joye indissible que toute la ville a de ladicte nativité »¹⁵⁵.

¹⁵⁴ La mention selon laquelle le « peuple » était au temple constitua sans doute une tentative délibérée des édiles de laisser entendre que la majorité de la population demeurait protestante, malgré la présence de catholiques liés aux activités de la Chambre de l'Édit.

¹⁵⁵ AMC, BB 14, fol. 104.

Dans la mesure où les magistrats de la Chambre de l'Édit participèrent au feu de joie qui suivit cette première composante religieuse comme ce fut le cas en 1598, il est fort probable que les catholiques tinrent un *Te Deum* de leur côté¹⁵⁶.

D'ailleurs, la délibération concernant les réjouissances pour le Dauphin illustre la nature des enjeux associés à ces cérémonies de réjouissances. Le président de la Chambre de l'Édit, qui avait relayé la lettre que le roi avait envoyée au premier président du Parlement de Toulouse, avait recommandé aux consuls « qu'on ne differat lad. action, mais s'y employer dez demain et sera estimé à plus grand honneur à ceux quy auront esté des plus premiers à fere leur debvoir »¹⁵⁷. Il y avait un empressement puisque l'honneur de la ville en dépendait. Ces cérémonies fournissaient à la monarchie une occasion de diffuser son autorité, car elles étaient conçues comme une forme de déférence au régime et comme un moyen d'attirer le regard du roi sur elles, ce qui avait le potentiel de les favoriser dans cette dialectique d'interdépendance qui était au coeur des relations que le régime entretenait avec les différents corps politiques du royaume. Les réjouissances se tinrent le lendemain, deux jours avant que les consuls ne reçoivent eux-mêmes le commandement officiel du roi par l'intermédiaire du connétable de Montmorency¹⁵⁸. La dimension religieuse, c'est-à-dire le lien qui unissait le roi et Dieu, qui fut généralement écartée des considérations du consulat urbain de Montauban, fut bel et bien évoquée par le corps de ville de cette communauté biconfessionnelle où les protestants détenaient encore l'exclusivité du pouvoir municipal. En réaction à cette naissance, le discours produit par les élites municipales castraises s'apparenta à celui formulé par les autorités toulousaines, même s'il fut livré avec un peu plus de retenue.

¹⁵⁶ AMC, BB 14, fol. 104v-105.

¹⁵⁷ AMC, BB 14, fol. 103v.

¹⁵⁸ AMC, BB 14, fol. 106v-107v.

En 1622, au moment de la Paix de Montpellier, les consuls insistèrent sur le fait qu'il fallait « tesmoigner par quelque action externe le contentement que ceste ville reçoit » et « rendre graces à Dieu publiquement et fere feu de joye en la forme ordinaire » suite à la réception d'une lettre du Premier président du parlement¹⁵⁹. Les consuls castrais adhèrent donc à la conception royale selon laquelle ce fut à Dieu qu'il « pleu donner la paix & se servir de la bonté & de l'ameur de nostre Roy »¹⁶⁰. Comme en 1601, les réjouissances prirent d'abord la forme de prières publiques protestantes : « tout le peuple s'estant assemblé au grand temple ou estoit monsieur le marquis de Malauze, gouverneur du college d'Albiques, messieurs les magistratz et consulz de lad. ville & plusieurs seigneurs & gentilhommes en tres grand nombre, graces publiques de la paix auroyent esté rendues à Dieu... »¹⁶¹. Ils se rendirent ensuite au feu de joie pour compléter la cérémonie. Ces réjouissances, qui soulignèrent la paix qui mettait fin aux rébellions protestantes exposent bien la position modérée de Castres durant les premières années de guerre, tandis qu'elle était dirigée par Jean de Bouffard-Madiane qui occupait alors la charge de premier consul.

La composante protestante des réjouissances fut abordée par le synode national qui se tint à Castres en 1626, peu après la paix de La Rochelle fraîchement conclue entre le roi et ses sujets réformés. À cette occasion, l'assemblée exhorta « toutes les Eglises de prier Dieu avec Ferveur, en Public & en particulier, qu'il daigne prendre Sa Majesté, & ses enfans nés de son corps, sous

¹⁵⁹ AMC, BB 16, fol. 158v.

¹⁶⁰ AMC, BB 16, fol. 158v.

¹⁶¹ AMC, BB 16, fol. 159. Il est à noter que l'expression « tout le peuple » ne sous-entendait pas que les catholiques ne faisaient pas partie du peuple de Castres. Elle relève du fait qu'ils avaient temporairement quitté la ville suite à la reprise des guerres en 1621. En effet, les consuls avaient omis d'utiliser le « tout » dans le procès-verbal des réjouissances pour la paix en 1598. AMC, BB 13, fol. 88-88v. Sur la période de la reprise des guerres, voir Pierre-Jean Souriac, « Choix confessionnel et engagement partisans. Le cas de Castres durant les guerres de Rohan (1620-1629) », dans Bruno Dumons et Bernard Hours (dir.), *Ville et Religion en Europe du XVI^e au XX^e siècle : La cité réenchantée*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2010, p. 325-343.

sa Divine protection », leur commandant de « s'unir en oraisons, afin [...] qu'il fortifiât le sceptre entre ses mains, & qu'il l'établît dans sa maison, de generation en generation »¹⁶². Comme la pratique du jeûne, les prières publiques qui s'inséraient dans le cadre des réjouissances liées à un événement monarchique pouvaient relever des autorités synodales qui avaient le loisir de les commander. Cette « commande » s'inscrivait en parfaite logique avec le discours monarchique qui mettait l'accent sur les tenants de son autorité (filiation divine) et sur la pérennité du régime par la naissance d'éventuels héritiers. L'article qui suivit immédiatement cette commande insista sur l'importance de maintenir le repos public et fit même l'apologie de la coexistence confessionnelle :

« & que pas un de nos membres ne recherchât ses voisins [catholiques] au sujet de ce qui s'étoit passé pendant ces malheureux troubles, puisque le souvenirs en devoit être aboli par les edits de paix & les declarations de Sa Majesté, mais qu'ils s'aimasse les uns les autres, d'une affection sincere, & qu'ils vecussent ensemble, à l'avenir, comme membres d'un même corps, s'eforçant à l'envie à qui rendroit le meilleur service à Sa Majesté & qu'ils tâchasse, par toute sorte de moiens, de reparer les breches que l'on avoit faites à la maison de Dieu »¹⁶³.

Le fait que ce discours fut élaboré par les représentants de la hiérarchie protestante réunis à Castres ne releva pas du hasard. D'ailleurs, l'article s'adressait directement aux « habitants de la Ville de Castres », les invitant à « rendre tout le respect & l'obeissance qu'ils devoient à leurs magistrats & superieurs, comme étant établis sur eux par l'autorité de Dieu même [...] & que les les uns & les autres, tant les superieurs que les inferieurs, tendissent tous à une même fin, dans toutes leurs actions, qu'ils eussent toujours la gloire de Dieu en vue & la paix & le bonheur de l'État »¹⁶⁴. Le message était limpide : les réformés adhéraient à cet ordre national de coexistence établi par le régime monarchique dont les magistrats de la Chambre de l'Édit, prolongement de la

¹⁶² Jean Aymond, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, Chez Charles Delo, 1710, vol. 1 p. 373.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 373-374.

cour souveraine du Parlement de Toulouse, étaient les garants de par leur autorité qui découlait de celle du roi. Si les réformés reprirent les armes et si Castres se radicalisa par la suite, ils avaient fait état, à ce moment-là, d'une ferme adhésion à l'autorité du régime monarchique¹⁶⁵.

Les registres de délibérations du consulat et les registres du consistoire de Castres permettent de confirmer que la pratique des réjouissances relevée pour la période pré-1620 s'était rétablie après l'édit de grâce d'Alès et le retour définitif des catholiques et de la chambre mi-partie. En 1645, pour la prise de Rozoi, le consistoire délibérait qu'il « sera fait prieres extraordinaires pour rendre graces à Dieu de la prosperitté des armes du Roy & d'avoir soubzmis soubz son pouvoir & puissance lad. ville de Rozes »¹⁶⁶. Les registres des consuls révèlent qu'une lettre de Schomberg avait commandé les réjouissances auprès de l'évêque, dont un Te Deum et un feu de joie, ce qui confirme que les protestants se conformaient aux ordres royaux, mais en organisant des prières plutôt qu'un Te Deum.

Le synode national de Loudun qui se tint en 1659-1660 témoigne du fait que la pratique des prières protestantes accompagnant les réjouissances avait été pleinement intégrée par les communautés biconfessionnelles. Une fois que la tempête de la Fronde avait été dissipée et que les victoires se succédaient, le Roi Soleil réussit à raffermir son autorité¹⁶⁷. Trois jours après la signature du traité des Pyrénées qui consacra la puissance militaire du roi, le 29^e synode national s'ouvrit, en présence d'un commissaire chargé de transmettre les directives du roi, sollicitant la

¹⁶⁵ Pierre-Jean Souriac, *loc. cit.*, p. 325-343.

¹⁶⁶ ADT, I 2, fol. 2.

¹⁶⁷ Il s'agit de victoires liées à la guerre franco-espagnole (1636-1659).

fidélité et l'obéissance des réformés¹⁶⁸. Le commissaire justifiait cette demande en reprenant le discours usuel des réjouissances, affirmant que « Dieu, par sa grace, a fait triompher le Roi » et qu'il avait « beni son royaume par tant de victoires »¹⁶⁹. La réponse de l'assemblée s'avère fort éloquente quant au rapport que les huguenots entretenaient à l'égard du roi et de l'autorité monarchique. En fait, elle prouve qu'ils avaient parfaitement intégré le discours véhiculé par le régime depuis plus d'un demi-siècle grâce à son système d'information. Le synode admettait :

« que les Rois ont une Autorité Souveraine sur toutes sortes de personnes, sans en excepter aucune de leurs sujets, qui doivent l'honorer en toutes choses, & le servir & lui obeir (non seulement par un Principe de Crainte, mais aussi par un motif de conscience) & être tellement soumis à leurs ordres, qu'ils portent aussi respect à tous les officiers, [...] dans lesquels ils voient reluire le moindre raïon de l'Autorité roiale. Nous tenons cette doctrine des Apôtres, par laquelle ils nous ordonnent d'être soumis aux Rois, et à ceux qu'ils auront revêtu de quelque pouvoir »¹⁷⁰.

Cette soumission se justifiait par l'origine divine de l'autorité royale et le caractère sacré de la personne du roi : « Nous avons appris des Chretiens de la Primitive Eglise, que les Rois dependent immediatement de Dieu, & qu'il n'y a pas d'autorité mediate entre la leur & celle de sa Toute Puissance; & qu'apres le service que nous devons à Dieu, il n'y en a pas de plus Sacré, & que nous devons rendre plus fidelement & plus inviolablement qu'à notre roi »¹⁷¹. Cette croyance en la sacralité du pouvoir royal, que l'assemblée désigna comme une « Sainte

¹⁶⁸ Cette sollicitation de l'envoyé du roi pourrait paraître curieuse, compte tenu du fait que les protestants avaient fait preuve d'une loyauté inébranlable à l'égard du régime après les remous de la dernière guerre de religion (1621-1629), particulièrement durant la Fronde (1648-1653). En fait, le commissaire annonça par la suite de nouvelles restrictions à l'égard des réformés, notamment par rapport aux propos que certains d'entre eux tenaient sur la religion catholique. Le roi suspendit également le privilège pour les protestants de pouvoir se réunir en synodes nationaux, celui de Loudun étant le dernier de la période. Jean Aymond, *op. cit.*, vol. 2, p. 719 et 805. Sur la loyauté des réformés, voir Didier Boisson et Hugues Daussy (dir.), *Les protestants dans la France moderne*, p. 171.

¹⁶⁹ Jean Aymond, *op. cit.*, p. 717. Le commissaire ne manqua pas de souligner que les réformés avaient eux-mêmes sollicité la paix par leurs « prières les plus ardentès ».

¹⁷⁰ Jean Aymond, *op. cit.*, p. 723.

¹⁷¹ Jean Aymond, *op. cit.*, p. 723. La formule est conforme à la théologie de Calvin qui insistait sur le devoir d'obéissance aux rois, la seule condition *sine qua non* à cette obéissance étant la sujétion de tous, roi inclut, à Dieu. Voir Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 185-188 et Hugues Daussy, « Huguenot Political Thought and Activities », dans Raymond Mentzer et Bertrand Van Ruymbeke (dir.), *A Companion to the Huguenots*, Leiden, Brill, 2016, p. 72-73.

Créance », constituait le socle de « cette fidélité constante & inébranlable » qui les poussait à organiser les « prières les plus ardentes à notre Dieu pour la Santé de la très-sacrée personne de Sa Majesté, pour la prospérité de sa famille, pour l'heureux succès de toutes ses entreprises, pour la paix & la gloire de son royaume »¹⁷². Les députés du synode en profitèrent même pour justifier leur conviction religieuse, affirmant qu'en faisant profession d'une « religion plus pure », Dieu les aiderait, par sa grâce, à « surpasser en parfaite loiauté & en obeissance tous les autres sujets de Sa Majesté »¹⁷³. Cette croyance en la nature divine du pouvoir et en la sacralité de la personne royale, fondée sur les Écritures et les préceptes enseignés par les Apôtres, célébrées dans le cadre d'une liturgie simplifiée, était bénéfique pour le régime selon eux¹⁷⁴. Dans leur conception des choses, les prières protestantes s'avéraient plus efficaces que le *Te Deum* pour solliciter la grâce de Dieu et pour l'en remercier une fois qu'il avait daigné l'octroyer au roi. Ainsi les catholiques et les protestants s'entendaient sur les principes de base, l'antagonisme relevant plutôt de la pratique liturgique¹⁷⁵.

¹⁷² Jean Aymond, *op. cit.*, p. 723.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 731.

¹⁷⁴ Les principes évoqués par les réformés sont conformes à ceux mis de l'avant par Bossuet, évêque de Condom, puis de Meaux, dans son oeuvre *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, rédigé à partir de 1677 et publié posthume en 1709 : la toute puissance royale vient de Dieu, la personne des rois est sacrée par l'onction et surtout, « il est donc nécessaire que vous luy soyez soumis, non seulement par la crainte de sa colere, mais encore par l'obligation de votre conscience », cette dernière formule reprenant presque mot à mot celle contenue dans la harangue du modérateur au synode de Loudun. Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le Dauphin*, Paris, Chez Pierre Cot, 1709, p. 81-85. Sur l'importance de Bossuet dans la théorisation du pouvoir de la monarchie dite « absolue », voir Fanny Cosandey et Robert Descimon, *L'absolutisme en France : Histoire et historiographie*, p. 35 et Arlette Jouanna, *op. cit.*, p. 226-229.

¹⁷⁵ L'édit de Nantes, dans son préambule, ne contenait-il pas un engagement solennel du roi : « Mais maintenant qu'il plaist à Dieu commencer à nous faire jouir de quelque meilleur repos, nous avons estimé ne le pouvoir mieux employer qu'à vacquer à ce que peult concerner la gloire de son saint nom et service, et à pourvoir qu'il puisse estre adoré et prié par tous noz subjectz ; et s'il ne luy a pleu permettre que ce soit pour encore en une mesme forme et religion, que ce soit au moins d'une *mesme intention*, et avec telle regle qu'il n'y ayt point pour cela de trouble et de tumulte entre eulx ». Édit de Nantes, édit général, préambule, dans Bernard Barbiche (dir.), *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, Paris, École nationale des Chartes [En ligne] [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>] Cette formule qui sous-entend une « même intention » fut particulièrement controversée auprès des catholiques. Voir Patrick Cabanel, *op. cit.*, p. 335-337.

À l'aube du tournant que fut le début du règne personnel en 1661, les sujets du Roi Soleil, fussent-ils catholiques ou protestants, adhéraient au discours véhiculé par les réjouissances qui opérait cette association entre Dieu et le roi. Ils prenaient part à un ordre national fondé sur la sacralité du pouvoir et de la personne du roi et sur le devoir d'obéissance, des principes grâce auxquels Henri IV put restaurer l'ordre public et fonder le régime monarchique centralisé que fut celui des Bourbons¹⁷⁶. Ce fut un moyen pour les réformés d'affirmer leur loyauté à l'égard de ce régime qui, par l'édit de Nantes et ses corollaires, garantissait au fond leur existence en tant qu'individu et collectivité confessionnelle. Plus que cela, Myriam Yardeni démontre qu'une fois la tempête des guerres de religion passée, les huguenots se tournèrent vers un « royalisme », un « patriotisme » et un « monarchisme exacerbé » pour exalter leur identité purement française¹⁷⁷. À partir du règne de Henri IV, il y eut un processus de désacralisation de l'État qui fut la conséquence de la sacralisation de la personne du roi, ce qui convenait parfaitement aux réformés qui ne partageaient pas les mêmes conceptions par rapport à l'État français conçu comme le nouveau pays de Canaan, son peuple ayant été élu de Dieu¹⁷⁸. Ce basculement qui correspond au règne de celui qui promulgua l'édit de Nantes amena plusieurs historiens à concevoir le

¹⁷⁶ L'adhésion des réformés à l'idéologie de la monarchie de « droit divin » est une question complexe. Elle connut des oscillations importantes entre le XVI^e et le début du XVII^e siècle selon les circonstances liées aux tensions, aux incertitudes, à la guerre et aux périodes de calme. Pour une synthèse de ces évolutions avant la promulgation de l'édit de Nîmes, voir Hugues Daussy, *loc. cit.*, 2016, p. 66-89. Voir aussi Nicolas Le Roux, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, p. 396 qui fournit l'exemple de l'auteur protestant Louis Turquet de Mayerne qui publia un traité suite à la mort de Henri IV qui énonçait la théorie du double contrat unissant le peuple à Dieu et le roi au peuple, le monarque devant se soumettre aux lois établies par les États généraux. Il fut violemment censuré. Sur le processus de construction de la monarchie absolutiste, voir Fanny Cosandey et Robert Descimon, *op. cit.*, Première partie : L'absolutisme : le travail théorique de la monarchie sur elle-même, particulièrement le chapitre 3 : Le droit divin et la raison d'État, p. 83-105, Nicolas Le Roux, *op. cit.*, p. 344-352 et Hervé Drévilion, *op. cit.*, chapitre 2 : « Une royale et chrétienne application », p. 65-99 et chapitre 9 : penser et prier comme le roi, dont p. 373-385 en particulier.

¹⁷⁷ Myriam Yardeni, « Comment se comporter? Les dilemmes d'une minorité persécutée », dans Chrystel Bernat et Hubert Bost (dir.), *Énoncer / Dénoncer l'autre : Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 382-386 et « French Calvinist Political Thought, 1534-1715 », dans Menna Prestwich (dir.), *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford, Clarendon, 1985, p. 328-329.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 385.

comportement des réformés comme de l'opportunisme politique lié à un instinct viscéral de survie¹⁷⁹. Or, c'est évacuer tout le poids des sentiments, des croyances et des convictions religieuses qui étaient au cœur de la vie quotidienne, autant individuelle que collective, des Français au cours de l'Ancien Régime. À tout le moins, les décrets des synodes nationaux prouvent qu'il y avait un fondement idéologique derrière cette loyauté sans borne. En effet, les réformés firent preuve d'une allégeance qui se maintint avec force jusqu'à la Révocation et ce, malgré les vexations qu'ils subirent à partir de la décennie 1660¹⁸⁰. En participant activement aux cérémonies de réjouissance sanctionnées par les autorités religieuses, les réformés assuraient leur cohésion tout en accomplissant ce dédoublement de la dévotion qui tendait au même objectif : la légitimation du caractère divin du pouvoir royal et de l'ordre monarchique centralisé en sollicitant Dieu pour qu'il continue à protéger le souverain protecteur en multipliant ses grâces et ses bienfaits.

Corroborant la persistance de cet état de fait, les prières protestantes et la stratégie qui opérait une séparation des corps urbains pour la composante religieuse qui précédait immédiatement le feu de joie fut maintenue pour l'ensemble de la période à Castres. Pour la prise

¹⁷⁹ Myriam Yardeni, *loc. cit.*, p. 384. C'est un point de vue qui est notamment véhiculé par la synthèse de Patrick Cabanel, *op. cit.*, Chapitre VI. Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 118 évoque quant à elle une « intelligence politique » et que c'est « dans le droit fil de la théologie et de l'éthique calviniste de ne pas s'embarrasser d'intermédiaires entre le souverain, voulu par Dieu, et le fidèle/sujet ». Ce constat renvoie aux principes d'obéissance contenus dans la Confession de Foi, dont l'article 40, intitulé *L'obéissance due aux Autorités* va comme suit : « Nous affirmons donc qu'il faut obéir à leurs lois et règlements, payer taxes, impôts et autres charges, et consentir à cette obéissance d'une bonne et franche volonté [...] pourvu que la souveraineté absolue de Dieu demeure entière ». Extrait tiré de *La confession de foi de 1559, dite de La Rochelle*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1998 [1988]. Selon Marianne Carbonnier-Burkard, *loc. cit.*, p. 49-50, cet article, qui représente une « protestation of almost unlimited political obedience », avait pour objectif de départ d'amenuiser l'hostilité du régime des Valois à l'égard des réformés. Son contenu demeura inchangé pour l'ensemble de la période.

¹⁸⁰ Myriam Yardeni, *loc. cit.*, p. 383, *loc. cit.*, 1985, p. 328 et Elisabeth Labrousse, « The Political Ideas of the Huguenot Diaspora (Bayle and Jurieu) », dans Richard Golden (dir.), *Church, State and Society under the Bourbon Kings of France*, Lawrence, Coronado Press, 1982, p. 222, qui indique clairement que « Like the Catholics, the Huguenots of the seventeenth century were convinced advocates of the absolutism of Divine Right » et que les thèmes « of submission, obedience, unconditional loyalty, religious respect and glory were expressed in virtually similar terms, whether they concerned God or the prince ».

de Rimberg, Orsay, Vesel et Buvik en 1672, les consuls se rencontrèrent d'abord à l'hôtel de ville. Après avoir rangé les bataillons pour la démonstration militaire, les consuls catholiques, accompagnés des « conseillers politiques » catholiques, allèrent assister au Te Deum à la cathédrale Saint-Benoit, tandis que les consuls protestants, avec les bourgeois protestants, allèrent au temple pour effectuer les prières extraordinaires¹⁸¹. Après les cérémonies religieuses, ils revinrent à l'hôtel de ville, d'où ils partirent tous ensemble, en corps avec les attributs vestimentaires requis, pour se diriger vers la place des Ormeaux où avait été érigé le feu de joie¹⁸². Répétée en 1674 à l'occasion des réjouissances pour la prise de Besançon, en 1675 pour celles de Limbourg et en 1679 pour celles de la paix de Nimègue, cette stratégie s'est donc maintenue jusqu'à l'abolition du consulat mi-parti au début des années 1680¹⁸³.

Le Te Deum fut donc systématiquement flanqué de prières protestantes. Les traces les plus tardives sont celle de juillet 1684 associées aux réjouissances pour la victoire de Luxembourg, le consistoire décidant « qu'il sera fait ce soir à quatre heures des prieres generalles dans le temple pour rendre graces à Dieu de l'heureux succes des armes de Sa Majesté »¹⁸⁴. Un an avant la Révocation, les protestants de Castres célébraient encore des prières dans le cadre des réjouissances commandées par le roi, continuant de rendre grâces à Dieu pour les succès du monarque à qui ils vouaient pleine et entière fidélité. À cet égard, le discours produit par les élites protestantes s'avérait en parfaite conformité avec le discours et l'idéologie monarchique qui le sous-tendait.

¹⁸¹ AMC, BB 24, fol. 63v.

¹⁸² AMC, BB 24, fol. 63v-64.

¹⁸³ AMC, BB 25, fol. 94 et 605v-606 et ADT, I 4, fol. 249. Voir Pierre Blet, « Le conseil d'État et les protestants », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 130, no 1, 1972, p. 139-140 pour les politiques louis-quatorziennes qui limitaient la possibilité pour les protestants de détenir une part du pouvoir municipal.

¹⁸⁴ ADT, I 6, non-folioté, délibération du 02.07.1684. Voir aussi ADT, G 268, fol. 831-833 pour les détails de l'organisation du Te Deum par le chapitre cathédral.

Or, il semble que le régime n'a jamais officiellement commandé cette pratique de ses sujets protestants qui, malgré le rejet du *Te Deum*, avaient comblé le vide par une cérémonie qui convenait mieux à leur croyance. Le cas concernant la victoire de Degrais en 1674 démontre que le roi avait choisi les archevêques et les évêques comme principaux interlocuteurs pour commander la composante religieuse des réjouissances, la hiérarchie protestante locale n'étant pas concernée. La délibération du consistoire révèle la nature des canaux de communication pour l'organisation des prières extraordinaires :

« Led. sieur de Portes, consul, a proposé qu'ilz ont receu lettre de la part de monsieur de Calvisson, lieutenant general pour le Roy en cette province par laquelle il leur donne avis de la prinse que le Roy a fait de la ville de Gré, de tres grande importance dans la Franche Comté, et leur enjoint d'en fere feu de joye et d'en rendre graces à Dieu, ce qu'ils ont volleu communiquer à cette compagnie affin qu'on se dyspoze à en rendre graces à Dieu et continue à benir les armes du Roy par une priere generalle [...] auquel effect le peuple sera appellé au son de la cloche en la forme accoustumée, et que le ministre qui entrera en septmaine en advertira apres la predication le peuple affin qu'il s'y treuve »¹⁸⁵.

Les circonstances furent identiques pour les victoires de Turenne en Alsace en 1675¹⁸⁶. Les consuls protestants pallièrent donc l'absence de communication royale directe en se faisant les intermédiaires entre le représentant provincial du roi et le clergé protestant. Il s'agit d'une preuve éloquente du caractère fonctionnel et des prérogatives du consulat mi-parti dans cette ville marquée par un ordre urbain biconfessionnel. Les édiles protestants prolongeaient la chaîne de commandement établie par le gouvernement royal pour s'assurer que l'ensemble de la communauté pût faire corps afin de rendre grâce à Dieu des succès du monarque et, ainsi, participer à la glorification du roi, soulignant tous ensemble ce lien privilégié qui l'unissait à son maître céleste. En effet, la persistance des prières publiques protestantes et des mécanismes qui permettaient leur assiduité pour l'ensemble de la période à l'étude démontre que les protestants

¹⁸⁵ ADT, I 4, fol. 66.

¹⁸⁶ ADT, I 4, fol. 249.

étaient d'accord sur le fond, mais non sur la forme, contrairement aux processions ou au culte des reliques qu'ils jugeaient comme des idolâtries à part entière.

La différence dans la forme impliquait que les protestants n'accomplissaient pas ce rituel précis qui avait été instrumentalisé par la monarchie depuis le règne de Henri III et qu'ils ne prononçaient donc pas ce chant qui célébrait la gloire et la toute-puissance du monarque. Malgré tout, le principe de base qui était celui de remercier Dieu demeurait, ce qui atteste du fait que, dans l'esprit de l'ensemble des sujets, Dieu lui-même déversait ses bénédictions sur le roi, confirmant la sacralité du pouvoir. L'idéologie de base était donc compatible entre catholiques et protestants. Sa manifestation dans un discours qui reprenait exactement les mêmes thèmes que ceux mis de l'avant par la monarchie illustre d'ailleurs la cohérence de cette idéologie partagée par les sujets du roi, au moins par les élites urbaines, transcendant leur allégeance religieuse respective. Cela étant dit, il reste que cette première étape des réjouissances entraînait une séparation des corps urbains selon des démarcations religieuses. Ces démarcations ou ses frontières confessionnelles s'effacèrent complètement au moment de la deuxième composante principale des réjouissances : le feu de joie.

2.2. LE FEU DE JOIE ET L'ENJEU DE L'ALLUMAGE

Si Fogel considère le feu de joie comme une simple amplification du *Te Deum*, il n'est pas certain qu'il doive être négligé et considéré comme un complément, même s'il est clair que l'hymne religieux constituait le point central des réjouissances¹⁸⁷. Le feu de joie était omniprésent et systématique, ayant ses propres fonctions et ses propres symboliques. Selon Marie-Claude Canova-Green, « seul le feu paraissait à même d'illustrer les grands événements politiques du

¹⁸⁷ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 128-129.

règne, de traduire la pleine puissance du souverain, comme d'incarner l'amour de Dieu »¹⁸⁸. Les feux de joie recouvraient donc, eux aussi, cette double dimension politique et religieuse. De fait, le roi les commandait toujours en même temps que le *Te Deum* et, ainsi, dans le déroulement concret des cérémonies, il fut toujours rattaché à une cérémonie religieuse catholique ou protestante qui se célébrait normalement tout juste avant l'allumage du feu¹⁸⁹.

Le feu de joie était l'apanage des corps urbains détenteurs du pouvoir laïc et il constituait le moment clé où ils occupèrent le devant de la scène¹⁹⁰. Bien sûr, ils étaient présents dans l'église au moment du *Te Deum* à leurs places attitrées, mais le chant représentant un rituel essentiellement religieux, le clergé y jouant le premier rôle. Quant au peuple, il était aussi présent lors des deux composantes, en étant par contre confiné aux derniers bancs, à l'intérieur et à l'extérieur du chœur, tandis que d'autres devaient se contenter de demeurer à l'extérieur de

¹⁸⁸ Marie-Claude Canova-Green, « Un spectacle pour tous? Le feu d'artifice dans la France du premier XVII^e siècle », dans Marie-France Wagner et Catherine Mavrikakis (dir.), *Le spectacle politique dans la rue du XVI^e au XXI^e siècle : Événements, rituels et récits*, Montréal, Lux, 2005, p. 47. Comme leur nom l'indique, ils étaient aussi considérés comme le symbole par excellence de la « joie ».

¹⁸⁹ Le seul indice de la présence d'un acte religieux au sens strict lors du feu de joie provient de l'arrêt royal de février 1669 qui indiquait « qu'aux feux de joye qui se feront par nos ordres dans les places publiques, [...] les ministres, ni autres, ne pourront chanter les psaumes ». Cependant, pour les villes à l'étude, aucun des procès-verbaux consultés ne mentionne le chant des psaumes. Il s'agit d'un règlement général et il est possible que certaines communautés aient intégré le rituel à cette composante de la célébration. Voir *Déclaration du roi du 1er février 1669 portant reglement des choses qui doivent être gardées et observées par ceux qui font profession de la Religion prétendue réformée*, dans *Nouveau recueil des édits et déclarations, arrêts et règlements du Conseil, rendus au sujet des gens de la religion prétendue réformée*, Grenoble, Chez A. Faure, 1752, p. 13.

¹⁹⁰ Les édiles étaient notamment responsables d'organiser la logistique pour la célébration. Voir par exemple AA 84, pièce 6, qui indique que les capitouls dépensèrent 36 livres 11 sous pour faire réparer le « teatre » sur la place Saint-Étienne pour le feu de joie et les feux d'artifice pour célébrer les victoires en Flandre.

l'enceinte sacrée de l'Église¹⁹¹. Le feu de joie représentait ainsi le moment où les élites séculières et le peuple faisaient corps commun pour célébrer et pour honorer les hauts-faits du roi dans cette démonstration festive de joie et d'allégresse, un réflexe fort traditionnel d'ailleurs. Ces deux sentiments sont couramment évoqués dans les documents liés aux réjouissances publiques, et ce, pour les trois villes à l'étude. La réaction de Toulouse à la prise de Gravelines fournit l'exemple parfait du type de discours que la ville tenait à cet égard, voulant prescrire « l'ordre et la forme » à tenir pour faire le « feu de joye et tesmoigner l'alegresse que la ville a d'aprandre la prosperité et heureux succes des armes du Roy », délibérant qu'il sera fait un feu de joie « à la place Saint Estienne [...] en tesmoignage de la joye que la ville ressoit de la nouvelle d'une sy grande & signalée victoire »¹⁹². En 1656, après les victoires en Flandres et celle de Valence, les consuls montalbanais délibéraient « qu'il sera faict prieres publiques à Dieu pour luy rendre graces de l'heureux succes & avantages qu'il a donné aux armes de sa majesté [...] & que pour tesmoigner la joie & satisfaction peublique de ceste ville, il sera faict un feu de joye avec feux d'artifice... »¹⁹³. En 1676, réagissant à la prise de Bouchain, les consuls castrais affirmaient qu'il était entendu « que les feux de joye en sont que de marques et de tesmoigniages de rejouissance

¹⁹¹ AMT, BB 27, fol. 82. À l'occasion du conflit de préséance qui opposa les capitouls et les parlementaires lors du Te Deum célébré pour les victoires des armées royales sur Soubise en avril 1622, les édiles indiquaient dans leurs délibérations que « toute l'esglize dedans et dehors led. coeur estant toute remplie de peuple ». Cette évocation s'avère intéressante, car elle souligne le rôle clé du peuple qui, même en tant que « spectateur » en retrait, validait et légitimait la cérémonie. Les capitouls utilisèrent cette formule pour justifier la raison pour laquelle ils se retinrent d'apostropher les parlementaires qui avaient usurpé leurs bancs, ne voulant pas que le peuple soit justement témoin de ce désordre potentiel provoqué par un conflit de préséance. Ils gardèrent leur contenance et firent valoir leur droit auprès des présidents du parlement, supérieurs immédiats des officiers concernés, pour rétablir la situation. Cela renvoie aux enjeux de représentation des corps urbains et à la démonstration harmonieuse et cohérente de l'ordre urbain, social, politique et religieux, qu'ils avaient eux-mêmes mis en place. Cet ordre était sanctionné par le peuple qui l'acceptait, à l'intérieur duquel il s'insérait et vivait au quotidien. Sur cette question abordée au prisme de la monarchie et des entrées royales, voir Fanny Cosandey, « Entrer dans le rang », dans Marie-France Wagner, Louise Frappier et Claire Latraverse (dir.), *Les jeux de l'échange : entrées solennelles et divertissements du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 17-46.

¹⁹² AMT, BB 33, fol. 158 et 159.

¹⁹³ AMM, 1 BB 75, fol. 118v

que le peuple rend dans les occasions de la part qu'il prent au bonheur et à la gloire de sa Majesté »¹⁹⁴. Ces exemples, qui n'en sont que trois parmi tant d'autres, expriment bien le discours que les villes formulèrent par rapport aux réjouissances et associé plus particulièrement à la composante du feu de joie qui représentait le deuxième moment crucial pour l'affirmation de l'ordre urbain. Cette affirmation se concrétisait matériellement et physiquement à la vue de tous au moment de l'allumage du bûcher.

Sans surprise, ce sont les conflits de préséance qui illustrent l'envergure de l'enjeu associé à ce geste crucial. À Toulouse, un conflit de ce type éclata à l'occasion de l'avènement de Louis XIII en 1610. Prévu comme de coutume après le Te Deum, le feu de joie organisé à la place Saint-Étienne fut allumé par le premier président du parlement, mais :

« [il y eut] quelque petit desordre, parce que Carriere, capitoul du capitoulat St Etienne, après avoir baillé le flambeau à Mr le premier president pour allumer led. feu, le voulut aussi allumer quand il lui avoit autre flambeau, qu'à cet effet il avoit préparé, ce que toutefois ne fut souffert par la Cour, et fut monsieur le premier president saisi de tout les deux flambeaux. Et l'action dud. capitoul jugée temeraire d'avoir voulu entreprendre d'allumer le feu et aller de pair avec le sr. Premier President »¹⁹⁵.

Les précédents pour lesquels il y a des traces documentaires établissent en effet que c'était l'un des présidents du parlement qui était chargé d'allumer le feu. En 1610, à l'occasion de la naissance du Dauphin, ce fut le président de Paulo qui alluma le feu, « les capitouls continuant de porter le poile le Te Deum fini »¹⁹⁶. Les réjouissances pour cet événement dynastique avaient effectivement été agrémentées d'une procession générale avec les Corps-Saints et le Saint-Sacrement, au-dessus duquel les capitouls portaient le dais comme le voulait la coutume, tâche à laquelle ils étaient encore occupés au moment de l'allumage. La situation fut légèrement différente à l'occasion de la naissance de Nicolas-Henri en 1607. Il y eut également une

¹⁹⁴ AMC, BB 25, fol. 293v.

¹⁹⁵ ADHG, ms. 147, p. 48.

¹⁹⁶ AMT, BB 276, année 1601, p. 457.

procession générale avec les Corps-Saints, accompagnée de transfigurations des espaces qui suivirent d'ailleurs le même modèle que celui mobilisé lors des grandes processions annuelles de la Fête-Dieu, mais il semble que le cortège était terminé au moment du feu de joie¹⁹⁷. Ce fut quand même le premier président qui alluma le feu, mais un second allumage fut effectué par « lesd. sieurs capitoulz à une pyramide remplye de feux artiffecielz dressée à la mesme place »¹⁹⁸. Les capitouls avaient profité de l'organisation de feux d'artifice pour pouvoir eux-mêmes effectuer l'action de l'allumage, même s'il s'agissait d'un bûcher secondaire de moindre envergure.

Les réjouissances de 1626, commandées pour célébrer le mariage de Gaston, frère du roi, constituèrent un tournant pour ce conflit de préséance entre les capitouls et les parlementaires, ces derniers détenant l'initiative des réjouissances grâce à une lettre du roi qui leur avait été adressée¹⁹⁹. Le discours que les capitouls portaient sur eux-mêmes et la représentation qu'ils voulurent afficher tendaient à les situer au sommet de la pyramide des pouvoirs. Fort de cette volonté affirmée de maintenir leur ascendant sur les parlementaires, ils décidèrent de réglementer la question de l'allumage une fois pour toutes, puisqu'en vérifiant « les registres de ceans, despuys longues années ilz les treuvent tous differens sur ce qui doibt estre faict en ceste occasion »²⁰⁰. Ils décidèrent qu'au feu de joie :

« il y aura deux torches, l'une desquelles sera presantée et donnée à monseigneur le premier president et l'autre au capitoul de la partie pour metre le feu au bucher, l'ung d'ung cousté et l'autre de l'autre, si mieux led. sieur premier president n'ayme prandre lad. torche pour mectre le feu en seul aud. bucher des mains de l'ung des huyssiers de lad. cour et en cas la cour y vouldroict contraindre lesd. sieurs capitoulz à bailler lad. torche et qu'il y auroict arresté par escript, qu'ilz obeyront avec protestation, que c'est

¹⁹⁷ AMT, BB 23, fol. 46v.

¹⁹⁸ AMT, BB 277, année 1607, p. 135.

¹⁹⁹ AMT, BB 28, fol. 207v-208v.

²⁰⁰ AMT, BB 28, fol. 208.

sans aprobation dud. arrest et de se pourvoir contre et où il apartiendra »²⁰¹.

L'enjeu touchait donc l'allumage du bûcher, mais aussi l'échange des torches, le passage d'une main à l'autre du flambeau représentant clairement un signe de soumission, ce que les capitouls refusaient d'admettre dans le contexte d'un moment si important et symbolique. Le parlement refusa ce règlement et s'en tint fermement à sa position initiale. « Attendeu qu'il y va non seulement de l'honneur de la ville mais de l'autorité desd. sieurs capitoulz » ces derniers quittèrent prématurément les réjouissances après le Te Deum, sans assister au feu de joie qu'ils avaient pourtant financé et organisé²⁰²! Le bûcher fut allumé par le premier président qui prit la torche des mains de l'un des huissiers de la cour²⁰³. Les registres du chapitre de Saint-Étienne révèlent que les parlementaires insistèrent « par deux ou trois fois » pour que les capitouls vinssent malgré tout, mais qu'ils furent ignorés, jugeant au passage que le « feu fut triste, pour ny antandre aubois, ny trompettes »²⁰⁴. La teneur et l'envergure de la cérémonie furent directement affectées par ce retrait des capitouls. Ce conflit laisse entrevoir les craquelures de la représentation publique de la communauté urbaine toulousaine, semblables à celles qui se révélèrent à l'occasion des autres cérémonies publiques.

Les tensions se poursuivirent finalement jusqu'aux réjouissances de 1638 pour la naissance du Dauphin, futur Louis XIV. Le parlement, en rendant une ordonnance sur l'organisation des cérémonies, décida que les capitouls seraient tenus de « presenter à la cour et bailler de leurs mains aud. sr premier president un flambeau ardant pour allumer le buché qui sera à cest effet dressé devant lad. eglise en la forme accoustumée »²⁰⁵. Les édiles contournèrent le

²⁰¹ AMT, BB 28, fol. 208v.

²⁰² AMT, BB 28, fol. 209-210v.

²⁰³ AMT, BB 38, fol. 210v.

²⁰⁴ ADHG, 4 G 12, fol. 388.

²⁰⁵ ADHG, 2 mi 674, « Extrait tiré des arrest des registres public du parlement », fol. 1v.

problème en délibérant que « de plus oultre le feu de joye public quy sera fait à la place Saint Estienne, lesditz sieurs capitoulz feront le soir apres que la procession aura esté faite un autre feu de joye devant la maison de ville auquel la bourgeoisie assistera »²⁰⁶. L'organisation de ce deuxième feu de joie permettait aux capitouls de jouer le premier rôle dans l'allumage, mais aussi de mettre en valeur l'espace marqué par la présence du siège du pouvoir municipal. Son organisation apparaît stratégique, car la décision suivait immédiatement celle d'ordonner aux habitants d'allumer des feux particuliers devant leur maison²⁰⁷. Par contre, il ne s'agissait pas d'un feu découlant de l'initiative des particuliers, mais bien du corps urbain dans son ensemble, le lieu désigné de ce deuxième feu renvoyant à l'institution municipale et à l'exercice du pouvoir urbain, duquel étaient complètement écartés les parlementaires, dont le rôle se maintint toutefois au feu de joie « officiel » à la place Saint-Étienne. En effet, les capitouls quittèrent encore une fois le feu de joie sans avoir pu l'allumer²⁰⁸.

En fin de compte, pour mettre fin à ce conflit, les autorités toulousaines optèrent pour un accommodement proposé par le parlement selon lequel le premier président allumait le bûcher en premier, le capitoul apposant ensuite son propre flambeau, « jusqu'à ce que toutes les faces fussent allumées »²⁰⁹. La séparation des corps était ainsi évitée. Les capitouls réussirent tout de même à conforter leur autorité en oeuvrant pour que l'un des leurs accomplisse l'action de l'allumage. Il fut finalement plus important de maintenir l'unité apparente des corps garants de l'ordre urbain que de tenter d'obtenir préséance aux dépens du parlement²¹⁰. Le compromis

²⁰⁶ AMT, BB 31, fol. 213.

²⁰⁷ AMT, BB 31, fol. 213.

²⁰⁸ Robert Schneider, « Crown and capitoulat : municipal government in Toulouse 1500-1789 », dans Philip Benedict (dir.), *Cities and Social Change in Early Modern France*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 195-220.

²⁰⁹ ADHG, ms. 148, p. 112-113.

²¹⁰ Philippe Hamon et Catherine Laurent, « Avant-propos », dans *Le pouvoir municipal de la fin du Moyen Âge à 1789*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 13, qui confirment la persistance des rivalités entre les instances de pouvoir, provoquant des conflits qui font du maintien de l'ordre un enjeu crucial pour les corps urbains.

fonctionna, car l'allumage s'effectua par le premier président et le capitoul de Saint-Étienne pour toutes les réjouissances subséquentes, comme en 1644 pour la prise de Gravelines, en 1654 pour le sacre de Louis XIV, en 1660 pour la Paix des Pyrénées, en 1660 pour le mariage du roi et en 1661 pour la naissance du Grand Dauphin²¹¹.

Cependant, les années 1670 furent marquées par un nouveau conflit de préséance, impliquant cette fois le parlement et le lieutenant général du roi en Languedoc, le marquis de Calvisson. Ce dernier prétendit pouvoir supplanter le premier président du parlement pour mettre le feu au bûcher lors des réjouissances pour la prise de Limbourg en 1675. Le marquis obtint en août 1675 la promulgation d'un règlement royal qui ordonnait :

« Que lors qu'il se faira de feux de joye en lad. ville de Toulouse [...] et se trouvant au feu de joye avec les officiers dud. parlement, [...] le premier flambeau sera donné aud. sieur gouverneur ou lieutenant general pour mettre le premier le feu au buché et le second flambeau aud. sieur premier president au parlement, pour y mettre ensuite le feu aud. buché, voulant sa Majesté que pour le surplus de lad. ceremonie, il en soit uzé comme par le passé »²¹².

Le parlement était relégué au second rôle et les capitouls, par effet de domino, au troisième²¹³. Il s'avère très significatif que les capitouls et l'intendant fussent les dépositaires de ce règlement, le roi ne faisant aucune mention du parlement à l'honneur et au prestige duquel il venait d'attenter au profit des représentants provinciaux du roi qui étaient d'ailleurs ses interlocuteurs de choix pour transmettre les commandes de réjouissances²¹⁴. Une fois que le système s'était renforcé, le roi saisit l'occasion pour confirmer les préséances de ses officiers par rapport aux autres corps urbains des villes à l'étude, ce qui lui permettait de renforcer sa propre

²¹¹ Claude Devic et Joseph Vaissète (dir.), *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889, vol. 13, p. 198, AMT, BB 35, fol. 381-382, AMT, BB 281, année 1660, p. 11 et 18 et AMT, BB 281, année 1661, p. 33-36.

²¹² AMM, AA 21, « Reglement rendu par sa Majesté sur le feu de joye quy se font à Toulouse », fol. 1-1v.

²¹³ Cet effet de domino est évoqué par Michèle Fogel, « Les entrées royales françaises au prisme de l'échange », dans *@nalyses*, hiver 2008, p. 70.

²¹⁴ AMM, AA 21, « Reglement rendu par sa Majesté sur le feu de joye quy se font à Toulouse », fol. 1v.

autorité²¹⁵. Il s'agit clairement d'une manifestation de la montée en puissance des gouverneurs de province et des intendants qui furent les propagateurs privilégiés de l'autorité monarchique et les principaux instigateurs de la reconquête catholique dans les anciens bastions du protestantisme sous Louis XIV²¹⁶.

Cette décision royale eut des conséquences durables : en 1676, lors du feu de joie pour la prise de la ville de Condé, les parlementaires « ayant fait connoître que pour de certaines considerations, ils n'assisteront point audit feu de joye », présumément à cause du règlement de 1675²¹⁷. Réagissant à ce bouleversement inédit, les édiles se demandèrent « sy monsieur le capitoul de la partie y doit mettre le feu en seul » et s'ils ne devaient pas organiser le feu de joie ailleurs qu'à la place Saint-Étienne, ce qui aurait été une contravention à des siècles de tradition qui avait fait de cette place l'espace primordial des manifestations urbaines d'envergure²¹⁸! Ils décidèrent finalement de maintenir l'événement à St-Étienne « en la forme ordinaire », tout en précisant par contre que ce fut le capitoul de la partie qui dût mettre le feu en premier²¹⁹. Curieusement, il n'est pas question des officiers royaux ni du rôle joué par le lieutenant général de Calvisson, peut-être parce qu'il n'était tout simplement pas en ville à ce moment-là.

²¹⁵ Ce processus complexe datait en vérité du XVI^e siècle et il se révéla d'abord lors des entrées royales. Voir Denise Turrel, « La « livrée de distinction » : les costumes des magistrats municipaux dans les entrées royales des XVI^e et XVII^e siècles » dans *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'Antiquité au XX^e siècle*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 1999 [En ligne], [<http://books.openedition.org/pufr/2169>], (6 avril 2015), paragraphe 23, 36 et 41.

²¹⁶ Anette Smedley-Weill, *Les intendants de Louis XIV*, Paris, Fayard, 1995, Hervé Drévilion, *op. cit.*, p. 132-137, Janine Garrisson, *op. cit.*, p. 104-107, Elisabeth Labrousse, *Une fois, une loi, un roi*, p. 84 et 154, 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*, vol. 114, 1968, pp. 5-33, qui insiste sur le zèle des intendants successifs en Languedoc, qui s'affairèrent à favoriser le catholicisme à la moindre occasion. Selon Christophe Blanquie, *op. cit.*, p. 67, « Sous le règne personnel de Louis XIV (1661-1715), les intendants s'affirment comme les premiers administrateurs relais du Conseil dans les provinces ».

²¹⁷ AMT, BB 40, fol. 127v.

²¹⁸ AMT, BB 40, fol. 127v.

²¹⁹ AMT, BB 40, fol. 127v.

Au final, ce règlement royal qui provoqua le retrait du parlement favorisa les capitouls qui virent leur implication augmenter, particulièrement lorsque les représentants provinciaux du roi étaient absents. En 1679, pour les cérémonies d'envergure en réaction à la paix de Nimègue, ce fut le capitoul de Saint-Étienne qui mit le feu seul, ce qui peut tendre à démontrer que le boycottage des parlementaires s'était maintenu durant cette période où les réjouissances se multiplièrent pourtant à un rythme effréné²²⁰. Il faut toutefois noter que le parlement était bel et bien présent en corps aux Te Deum, comme ce fut le cas en 1679, ce qui illustre le fait qu'ils continuaient à prendre part, malgré tout, à l'une des composantes principales des réjouissances²²¹.

Le cas de Castres présente des similitudes avec celui de Toulouse, ce qui s'explique par la présence de la Chambre de l'Édit comme l'un des corps urbains garants du maintien de l'ordre. Le conflit de préséance qui opposa le consulat à la chambre survint hâtivement, dès 1601, lors des réjouissances pour la naissance du Dauphin. Le président catholique de la chambre, Étienne de Potier-La Terrasse, fit valoir que l'institution y serait en corps et qu'il devait être celui qui mît le feu au bûcher « auquel les consulz bailleront le flambeau comme se faict & observe en la ville de Tholoze »²²². Les consuls rétorquèrent qu'en « tous aultres feux de joyes qui se sont faictes en ceste ville depuis longues années, ilz ont eu ceste honneur & privilege comme magistratz politiques de mettre le feu au buschier » et que, en 1598, après l'installation de la chambre « le feu feust mis ensamment par monsieur le president et en suite par lesd. consuls sans aultres contestation »²²³. Le procès-verbal des réjouissances pour la paix avec l'Espagne en 1598 expose

²²⁰ AMT, BB 40, fol. 252v.

²²¹ AMT, BB 40, fol. 250v. Fait rare : Le Te Deum pour la paix de Nimègue se tint plusieurs jours avant le feu de joie qui avait été remis d'une vingtaine de jours « par ce que la saison estoit fort rude, le froid extraordinaire, la glace et la neige continuelle ».

²²² AMC, BB 14, fol. 105 et 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. 400 pour la liste des magistrats catholiques.

²²³ AMC, BB 14, fol. 105-105v.

effectivement que les deux présidents prirent « leurs flambeaux des mains de l’huissier Castanis et lesd. sieurs quatre consulz chacung leur flambeau des mains de leurs serviteurs et par lesd. sieurs presidents & ensuicte lesd. sieurs consulz auroict mis le feu aud. buchier »²²⁴. Le président catholique tenta donc de s’approprier le premier rôle aux dépens de son collègue, le président protestant, et aux dépens des consuls qu’il voulut subordonner en les obligeant à lui passer la torche. Les consuls eurent le réflexe commun d’en appeler aux « libertéz et privileges & tres anciennes coustumes » pour protester contre cette innovation en indiquant toutefois qu’ils ne remettaient pas en cause la tenue de la cérémonie pour célébrer la naissance de Louis XIII. Le bref procès-verbal qui suit la délibération indique que « led. feu de joye auroit esté faict publicquement à la place St Benoist »²²⁵. Les consuls décidèrent par ailleurs de députer une délégation à Toulouse pour observer comment les choses s’y passaient, où ils ne purent que constater la primauté du premier président. Indépendamment de cette tentative d’innovation, le procès-verbal de 1598 démontre que, dès l’installation de la chambre, les consuls s’en étaient accommodés et ils avaient accepté de respecter les privilèges des présidents qui y mettaient le feu en premier comme à Toulouse. Il est d’ailleurs étonnant de constater cette facilité avec laquelle le caractère biconfessionnel de l’ordre urbain castrais s’était mis en place, avant même la mi-partition des autres institutions urbaines décrétée par le gouvernement monarchique dans les années 1630. À terme, le président catholique abandonna ses prétentions en respectant l’ordre initial qui octroyait le premier rôle de cette composante aux deux présidents en tandem, comme en témoigne le procès-verbal des réjouissances liées à la naissance de Philippe en 1640. Après

²²⁴ AMC, BB 13, fol. 88v et Jacques Gaches, *op. cit.*, p. 464, qui confirme que les magistrats allumèrent le feu avec les consuls.

²²⁵ AMC, BB 14, fol. 106v.

que le consulat ait convoqué les magistrats de la chambre, deux torches furent données aux présidents :

« lesquels, suivis du corps de la cour, auroient [...] mis le feu au buscher et apres lesd. sieurs quatre consuls d'ung autre costé chacung avec sa torche allumée qu'il avoit en main, auroyent pareillemant mis le feu aud. bucher. Et tous ensamble la teste decouverte, tournoyant led. feu, crié tout haut Vive le Roy, vive le Roy et monseigneur le duc d'Anjou et toute la maison royale. Ce quy auroict esté suivy par tout le puble acistant avec mesmes aclamations et rejouissance et en mesme temps par dessante d'un lion artificiel le feu ayant esté mis ausdits garrotz, fuzeez, grenades et autres feus artificielz quy avoient joué... »²²⁶.

La torche utilisée par le président catholique, le sieur de La Terrasse, lui fut transmise par un consul catholique et celle utilisée par le président protestant, le sieur de Vignolles, lui fut donné par un consul protestant. La démarcation religieuse des institutions mi-parties était ainsi conservée et strictement observée à l'instant même où la communauté castraise, incluant « tout le peuple », s'était réunie pour faire corps et honorer la gloire du roi et de sa descendance²²⁷. La nature biconfessionnelle de l'ordre urbain s'affirmait de manière franche à l'occasion des réjouissances qui mobilisaient les corps urbains mi-partis.

Les années 1670 constituèrent un tournant pour l'ordre urbain castrais, car la chambre fut transférée à Castelnaudary à l'aube de la décennie. Après cette translation arbitraire décidée par le gouvernement royal, les consuls obtinrent le monopole de cette étape de l'allumage. Très rapidement, ce privilège leur fut contesté par d'autres magistrats de justice, dont le juge ordinaire et le juge d'appel. Ce conflit survint dès 1672 lors des réjouissances pour les prises de Rimberg, Orsay, Vesel et Buvik, tandis que les juges en question firent valoir leur prétention à « metre le feu au bucher », ce à quoi les consuls rétorquèrent qu'il en était hors de question, les sommant de « ne pas troubler la rejouissance publique et de se despartir de leur pretention puis que jamais

²²⁶ AMC, BB 19, fol. 179-180.

²²⁷ Encore une fois, la formule « tout le peuple » est sciemment employée par les édiles.

leurs devantiers n'ont assisté en de pareilhes occasions et que lesd. sieurs consuls sont les seuls en droit de mettre le feu au bucher »²²⁸. Les juges ne voulurent rien concéder et les consuls campèrent eux aussi sur leur position²²⁹. Après avoir assistés séparément aux prières catholiques et protestantes de part et d'autre, les consuls se rendirent à la place des Ormeaux et au moment où ils récupérèrent les flambeaux des mains de leurs valets « se seroit presentés mr maitre Bernard Coste, conseiller du roy, juge Dapeaux et monsieur Paul de Bourdonele, conseiller du roy, juge ordinaire, portant chacun un flambeau alumé en leurs mains suivi [de] [...] sergens armés de leurs espées et de leurs greffiers et de quelques advocatz postulant à leur siege qui les acompagnioit »²³⁰. Les consuls tentèrent de leur faire comprendre qu'ils contrevenaient à la tradition et à l'ordre convenu pour le déroulement des réjouissances, mais les choses dégénérent rapidement : « Surquoy lesd. sieurs juges auroint percisté qu'ils voulloint aller mettre le feu aud. bucher et ayant fait effort d'i aller lesd. [...] sergens qui suivoient lesd. sieurs juges pour favorizer leur dessain, auroint mis l'espée à la main contre nousd. consuls et tant eux que led. Cabrel et Vigneaux nous auroint donné plusieurs poussades et auroint fait effort de nous maltreiter »²³¹. Finalement, les troisième et quatrième consuls mirent le feu en premier pendant que les deux autres continuaient de s'obstiner avec les juges. Ces derniers consentirent finalement à se retirer et les consuls purent mettre le feu tous ensemble²³². Le lendemain, les consuls adoptèrent la résolution de s'opposer aux « prethentions et au dessain que messieurs les juges dapeaux et juge ordinaire avoint » et de se « maintenir dans le droit et possession que messieurs les consuls ont de mettre le feu au bucher en pareilhes ocasions »²³³.

²²⁸ AMC, BB 24, fol. 53.

²²⁹ AMC, BB 24, fol. 55v.

²³⁰ AMC, BB 24, fol. 57-57v.

²³¹ AMC, BB 24, fol. 57v.

²³² AMC, BB 24, fol. 57v.

²³³ AMC, BB 24, fol. 58v.

La représentation de la communauté réunie qui s'apprêtait à célébrer les victoires du roi comme une image parfaite qu'étaient venue troubler les juges illustra la volonté d'affirmation d'un ordre urbain biconfessionnel lisse et monolithique. Visiblement, cette représentation n'incluant pas les officiers de la justice royale, du moins elle ne prévoyait pas qu'ils y jouent un quelconque rôle. Le conflit de préséance poussa les consuls de Castres à être plus diligents dans la consignation des procès-verbaux des feux de joie, pour confirmer la place prépondérante qu'ils tenaient dans l'organisation et le déroulement de cette composante en particulier. Il s'agissait de consigner la chose pour exposer un état de fait établi et la nécessité de sa continuité pour le maintien de l'ordre biconfessionnel que les élites municipales s'efforçaient de maintenir, puisqu'elles en étaient garantes.

L'intendant de la province, représentant de l'autorité royale, fut impliqué et il donna raison aux juges en leur accordant la préséance, tandis que l'évêque de Castres se prononça pour défendre les privilèges des consuls qui multiplièrent les délibérations afin de se maintenir dans leur droit²³⁴. Le conflit posa à nouveau problème lors des réjouissances pour la prise de Maastricht en 1673 du fait que le juge d'appel surprit à nouveau les consuls en arrivant avec une torche allumée²³⁵. Malgré les protestations des édiles, le juge fit valoir l'ordonnance de l'intendant en sa faveur et « lesd. sieurs consuls en reysterant leurs protestations, auroint mis le feu au bucher avec led. sieur Coste tous à mesme temps »²³⁶. Les consuls consentirent à aller de l'avant avec la cérémonie malgré tout, ce qui illustre l'importance d'accomplir coûte que coûte les rituels de réjouissances afin d'obéir aux ordres du roi d'une part, et pour maintenir la représentation publique de la communauté d'autre part, même si cette dernière était modifiée par

²³⁴ AMC, BB 24, fol. 59-59v et 61v-62v.

²³⁵ AMC, BB 24, fol. 64.

²³⁶ AMC, BB 24, fol. 64.

les actions du juge. Les choses s'envenimèrent en 1674 au moment des réjouissances commandées pour la prise de Besançon. Le juge ordinaire et le juge d'appel revinrent à la charge, en plus du sieur Barbara, lieutenant criminel à la sénéchaussée, qui fit savoir aux consuls qu'il prétendait pouvoir les « precéder dans toutes les assemblées publiques et de mettre le feu au bucher », disposant du même droit que les juges en question²³⁷. Les consuls réagirent avec le même argumentaire en évoquant que c'était « un droit qui appartient de tout temps ausd. sieurs consuls »²³⁸. Les trois prétendants se présentèrent au moment d'allumer le feu, ce qui provoqua la réaction des consuls qui protestèrent vivement, chassant avec succès le lieutenant criminel et le juge ordinaire²³⁹. Le juge d'appel, quant à lui, persista en faisant valoir l'ordonnance qu'il avait obtenue de l'intendant en 1672. Les consuls lui rappelèrent toutes les contestations que leurs prédécesseurs avaient formulées, mais ils n'eurent d'autre choix que de mettre le feu « tous à mesme temps »²⁴⁰.

Les édiles eurent un répit lors des réjouissances liées à la victoire de Dôle qui furent célébrées un mois plus tard, à la fin du mois de juin²⁴¹. Cependant, le juge Coste revint aux réjouissances pour la prise de Salins qui eurent lieu le 16 juillet de la même année. Il utilisa le même argumentaire et il mit encore le feu au bûcher en même temps que les consuls²⁴². En septembre, les registres révèlent que le juge ordinaire Bourdannelle les avait traduits devant la justice pour pouvoir les supplanter en toutes assemblées publiques²⁴³. Cependant, les procès-verbaux des réjouissances pour les victoires de Turenne en Alsace en février 1675, pour la

²³⁷ AMC, BB 24, fol. 91.

²³⁸ AMC, BB 24, fol. 91-91v.

²³⁹ AMC, BB 25, fol. 94v.

²⁴⁰ AMC, BB 25, fol. 95.

²⁴¹ AMC, BB 25, fol. 98v-99.

²⁴² AMC, BB 25, fol. 103.

²⁴³ AMC, BB 25, fol. 112.

victoire de Limbourg en juillet 1675 et pour la victoire sur la ville de Condé en mai 1676 témoignent du fait que les consuls castrais furent les seuls à procéder à l'allumage du feu, les édiles conservant ainsi le privilège de jouer le premier rôle, ayant réussi à repousser les offensives des officiers de justice. Coste revint toutefois à la charge en 1676 à l'occasion des réjouissances pour la prise de Bouchain en poussant la note, indiquant que la communauté devait lui fournir le flambeau²⁴⁴. Tout en refusant d'obtempérer, les consuls évoquèrent avec nostalgie le temps où la Chambre de l'Édit était encore présente dans la ville tandis que « mrs les presidants mettoint le feu au bucher », comme pour évoquer cette collaboration parfaite entre les corps urbains qui était visiblement chose du passé²⁴⁵. Le procès-verbal souligne que les juges ne furent pas présents²⁴⁶. Pour les douze cérémonies de réjouissances subséquentes qui ont laissé des traces documentaires, ce furent les consuls, seuls, qui allumèrent le feu²⁴⁷.

Pour Montauban, les lacunes documentaires font en sorte qu'il n'y a presque aucune information sur la composante du feu de joie et, plus particulièrement, sur le moment précis de l'allumage. Les registres abondent en délibérations qui décrétèrent l'organisation des réjouissances, mais elles ne fournissent aucune précision. Il survint par contre des conflits de préséance qui permettent d'entrevoir comment les choses se déroulaient dans cet ancien bastion du protestantisme. Exactement comme à Castres, ce ne furent pas des conflits qui opposèrent catholiques et protestants. Dans un premier temps, ce fut plutôt le juge mage qui affronta le juge criminel pour déterminer lequel d'entre eux possédait le privilège d'allumer le feu au moment des

²⁴⁴ AMC, BB 25, fol. 293v.

²⁴⁵ AMC, BB 25, fol. 293v-294.

²⁴⁶ AMC, BB 25, fol. 294v.

²⁴⁷ AMC, BB 25, fol. 302-302v, 311v-312, 389-390v, 396v-397, 439-440, 508v-509v, 587v-592v, 631v-633, 562v-563v, 605-605v, AMC, BB 26, fol. 311v-312, 320-321v, ce qui correspond aux réjouissances pour les victoires en Sicile, à Aire, à Valenciennes, à Cassel (célébrée avec celle de Cambrai et St-Omer), à Fribourg, à Saint-Ghislain, à Gand, à Ypres, à Puycerda, pour la paix avec les Pays-Bas, avec l'Espagne et avec l'Allemagne (paix de Nimègue), aux victoires en Luxembourg et à la paix avec l'Espagne et l'Allemagne (trêve de Ratisbonne).

réjouissances pour la naissance du Grand Dauphin. Visiblement, les consuls montalbanais durent, comme leurs collègues castrais, négocier avec cette tentative des officiers de la justice locale, et ce, un mois seulement après que le consulat eût été remis aux mains des catholiques par le roi²⁴⁸. En fait, il s'avère que le juge criminel, Jean Peyronene, avait obtenu l'année précédente un arrêt du conseil du roi qui l'autorisait à mettre le feu au bûcher en premier. Il s'était par la suite entendu avec les consuls pour renoncer à ce privilège²⁴⁹. Or, cette transaction constitua une occasion opportune pour le juge-mage, Rabastens, qui voulut écarter définitivement le juge criminel des cérémonies publiques et éviter toute prétention qu'il aurait pu formuler. Le Parlement de Toulouse lui donna raison le 23 novembre 1661 en décrétant qu'il maintenait « ledit suppliant au droit de mettre le feu conjointement avec les consuls de ladite ville et avant eux aux feux de joie ordinaires et extraordinaires qui se feront en ladite ville, à l'exclusion du juge criminel de ladite ville »²⁵⁰. Quatre jours plus tard, au moment des réjouissances, Rabastens voulut faire valoir cet arrêt du parlement, mais Peyrenene avait changé d'idée. Il y eut une altercation entre les deux juges qui mena finalement à l'intervention des officiers du régiment de Champagne qui était en garnison à Montauban²⁵¹. Ces derniers favorisèrent le juge criminel et ils intervinrent pour empêcher le juge-mage d'allumer le bûcher en allant eux-mêmes procéder à son allumage²⁵². Cette intervention priva donc les officiers du présidial du privilège, mais aussi les consuls qui n'avaient pourtant pas été impliqués dans le conflit autrement que par l'entente qu'ils avaient conclue avec le juge criminel pour défendre leur privilège. Les officiers militaires du roi s'octroyèrent l'exclusivité de l'action, court-circuitant toutes les préséances et les hiérarchies

²⁴⁸ René Toujas, « Une querelle de préséance à l'occasion d'un feu de joie à Montauban en 1661 », dans *Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne*, 1959, p. 75.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁵⁰ ADHG, B 837, arrêt du 23 novembre 1661, cité par René Toujas, *loc. cit.*, p. 76.

²⁵¹ Ce régiment fut le bras armé du marquis de Saint-Luc qui avait investi la ville dans les mois qui avaient précédé.

²⁵² René Toujas, *loc. cit.*, p. 76.

habituelles. Nul doute qu'il s'agit ici d'un événement exceptionnel. Peut-on y voir un glissement de l'autorité qui se fit des élites municipales vers les élites royales? En tenant compte de l'importance cruciale de cette période qui correspondit à la mise à l'écart des protestants des institutions urbaines, il apparaît évident que ce conflit s'inscrit dans la dynamique de catholicisation de l'ordre urbain montalbanais, un processus qui ne se fit pas sans anicroche.

En effet, comme ce fut le cas pour la procession de la Fête-Dieu, la translation de la Cour des aides à Montauban en 1661 ne manqua pas de causer son lot de problème quant aux rangs à tenir lors des réjouissances. Dès 1664, le roi dut intervenir pour régler les préséances entre les officiers des diverses institutions urbaines, nouvelles et anciennes, pour toutes manifestations publiques. Il promulgua un arrêt de règlement qui mobilisait un nombre impressionnant d'arrêts préalables, de décisions et de requêtes à cet égard, provenant du Conseil d'État du roi, du Parlement de Toulouse, de la Chambre de l'Édit de Castres, des consulats urbains et des différentes cours des aides, sénéchaussées et présidiaux de la province qui prenaient exemple les uns sur les autres afin de justifier leurs prétentions²⁵³. Il s'agit pour le roi de démêler ce véritable fouillis qui se complexifiait depuis plus d'un siècle!

Pour les feux de joie « où les officiers de lad. cour des aydes se trouveront, l'officier de la ville presentera le premier flambeau au premier president, ou autres presidents, ou premier conseiller qui s'y trouvera ; le second flambeau au seneschal ou jugement, & le troisième aux consuls »²⁵⁴. En établissant cette hiérarchie, le roi favorisa les officiers catholiques oeuvrant au sein des nouvelles institutions implantées dans la ville, le corps municipal étant relégué au dernier rang dans le processus d'allumage. Or, il ne s'agit pas nécessairement d'une mise à l'écart des

²⁵³ À cet égard, il est par exemple question de la Cour des aides de Montpellier et des préséances obtenues par celle de Montauban avant son transfert, tandis qu'elle siégeait à Cahors. ADHG, 1 CC 55, pièce 15, p. 6.

²⁵⁴ ADHG, 1 C 55, pièce 15, p. 19.

protestants, puisqu'à cette époque, le consulat était entièrement catholique. Dès le début des années 1660, l'étape cruciale de l'allumage s'effectua exclusivement par des catholiques.

Le roi intervint à nouveau dans un autre conflit de préséance qui survint en 1675 à l'occasion des réjouissances de la prise de Limbourg, et qui opposa cette fois le lieutenant général du roi en Guyenne et le premier président de la cour des aides. Le roi rendit un règlement exactement le même jour où il rendit celui qui concernait Toulouse et la primauté des officiers royaux aux dépens du parlement. La teneur des deux s'avère d'ailleurs fort similaire :

« Que lors qu'il se fera des feux de joye en la dite ville de Montauban par ordre de sa Majesté, et que le gouverneur en chef de la province de Guyenne y sera [...] et se trouvant au feu de joye avec les officiers de lad. cour des aydes, après avoir assisté au Te Deum qui sera chanté à l'esglise, le premier flambeau sera donné audit sieur gouverneur ou lieutenant general pour mettre le premier le feu au dit buché, et le second aud. sieur premier president pour mettre ensuite aussi le feu audit bucher, voulant sad. Majesté que pour le surplus de lad. ceremonie, il est usé comme par le passé »²⁵⁵.

Le résultat fut le même : les représentants provinciaux du roi jouaient désormais le premier rôle, suivi des magistrats oeuvrant dans les institutions urbaines relevant du conseil du roi, et, enfin, les présidiaux et les consuls qui étaient relégués aux troisième et quatrième rangs, ce règlement étant du ressort du consulat et de l'intendant. La cour des aides était une cour souveraine au même titre que le parlement de Toulouse et, par un règlement analogue, elle vit son rang reculé par ordre du roi, à peine dix ans après que ce dernier lui ait octroyé le premier rang dans les manifestations publiques²⁵⁶.

En 1677, un conflit éclata lorsque le juge mage Rabastens refusa de s'intégrer au corps des officiers du présidial après le Te Deum, ce qui désordonna le cortège. La cour des aides l'obligea à présenter ses excuses en présence du vicaire-général de l'évêque et des consuls. Il reçut une lettre de cachet lui confirmant que s'il ne reconnaissait pas les préséances et s'il ne

²⁵⁵ AMM, 1 BB 92, fol. 119v-120.

²⁵⁶ ADHG, 1 C 55, pièce 15, Arrêt de règlement de 1662.

corrigeait pas son attitude à l'égard de l'évêque et de l'intendant du roi, il serait démis de ses fonctions²⁵⁷.

La prééminence sociale de l'intendant Nicolas-Joseph Foucault, fils du secrétaire d'État Foucault et proche de Colbert, s'afficha à l'occasion des réjouissances pour la naissance du duc de Bourgogne en 1682. Il organisa un feu d'artifice qui lui permit d'investir l'espace urbain en rendant un hommage senti au monarque et à sa descendance. Sur une estrade érigée pour l'occasion : « où le Roy estoit représenté sur un thrône, monseigneur le Dauphin un peu plus bas, sous un pavillon, & monseigneur le Duc de Bourgogne au dessous. Il y avoit aux quatre coins du theatre quatre figures, qui, apres l'ouverture du feu, se detachèrent pour mettre leurs armes aux pieds du jeune Prince »²⁵⁸. Parmi ces figures, il y avait plusieurs symboles, dont des fleurs de lys, un soleil, des aigles, des branches de laurier et d'olivier²⁵⁹. Selon Guicharnaud, cette démonstration de faste constitua un témoignage de la prééminence de l'intendant qui se fit un devoir de renchérir sur les réjouissances habituelles pour célébrer davantage le roi, duquel il relevait directement²⁶⁰.

Tout compte fait, si la catholicisation de l'ordre montalbanais fut tributaire de la multiplication des institutions catholiques, elle s'opéra aussi concrètement par la multiplication des réjouissances qui mobilisèrent ces institutions et les officiers royaux, leur permettant d'investir l'espace urbain et d'illustrer leur insertion dans le tissu social de la ville. Le mouvement s'intensifia au fur et à mesure que s'opérait la centralisation et la montée en puissance de l'absolutisme louis-quatorzien qui s'efforça de mettre en place un ordre national

²⁵⁷ Camille Daux, *op. cit.*, « Colbert », p. 11.

²⁵⁸ *La Gazette de Théophrase Renaudot, ou Recueil des nouvelles ordinaires et extraordinaires : Relations et récits des choses avenues tant en ce royaume qu'ailleurs, pendant l'année mil six cens quatre-vingts deux*. Paris, Bureau d'adresse, 1683, p. 651.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Hélène Guicharnaud, *Montauban au XVII^e (1560/1685) : Urbanisme et architecture*, Paris, Picard, 1991, p. 77.

lisse et homogène, maintenu et diffusé par les représentants provinciaux, ces relayeurs de l'autorité royale qui occupaient de plus en plus le devant de la scène à l'occasion des cérémonies publiques. Ce processus caractéristique du règne du Roi Soleil s'imbriquait parfaitement avec la mise en place du système d'information monarchique qui avait l'ambition de transmettre l'idée d'un espace politique soumis, unifié, autant politiquement que religieusement²⁶¹. Il ne relève pas du hasard qu'un Te Deum fût célébré en août 1685 pour rendre grâce à Dieu des conversions de masse opérées par les réformés montalbanais, un événement pour lequel il fut institué une fête annuelle d'ailleurs²⁶². En parallèle, le Parlement de Toulouse ordonnait l'interdiction du culte réformé à Castres, la démolition du temple et la célébration d'une procession générale « pour faire contraster le deuil d'une religion proscrite, avec la pompe fastueuse d'un culte exclusif »²⁶³.

CONCLUSION

En dépit des multiples processus qui avaient cours et des nombreuses évolutions qu'ils durent opérer en se soumettant à la volonté du régime monarchique, les corps urbains des villes à l'étude continuèrent à participer activement à cette représentation royale en organisant les réjouissances avec diligence. Tout au long de la période, ils déployèrent diverses stratégies pour tirer leur épingle du jeu, que ce soit pour conserver l'initiative de leur organisation, pour demeurer l'interlocuteur privilégié du roi ou pour occuper les rangs d'honneur dans leur déroulement concret, que ce soit à l'occasion du Te Deum ou du feu de joie. En jouant

²⁶¹ Michèle Fogel, *op. cit.*, p. 241-242, qui juge d'ailleurs cette vision comme « mi-naïve et mi-volontariste ».

²⁶² Camille Daux, *op. cit.*, p. 38 et 44. Cette solennité, dont la date correspond à la fête de saint Barthélemy, se centrait sur le chant du Te Deum et elle se tint jusqu'à la Révolution.

²⁶³ Barthélemy-Antoine Marturé, *Histoire du pays Castrais*, Castres, Imprimerie J. Auger, 1822, p. 290-291.

parfaitement le jeu de la monarchie, ces corps avaient l'occasion de formuler un discours qui leur appartenait et qui affirmait une certaine identité urbaine révélatrice de leur ordre respectif.

Pour le gouvernement monarchique, les cérémonies de réjouissances constituèrent un formidable canal de transmission des principes qui rendaient concret cet ordre national fondé d'abord sur la sacralité de la personne du roi et de la charge céleste qu'il détenait, et sur la pratique de la religion qui fut au coeur de la montée en puissance de la monarchie française depuis les temps médiévaux, le catholicisme. Elles furent au coeur de ce système d'information que la monarchie avait pris des décennies, voire un siècle, à mettre en place afin qu'il atteigne sa pleine efficacité. Supplantant les rituels monarchiques traditionnels, comme les entrées royales qui disparurent complètement, elles permirent aux monarques de la dynastie des Bourbons de raffermir leur autorité, leur majesté et leur souveraineté, en insistant sur le lien privilégié qui les unissait à Dieu, et elles fournirent les occasions parfaites pour transmettre, diffuser et disséminer cette autorité en s'appuyant sur des représentants provinciaux dont les attributions augmentèrent en quantité et en qualité au cours de la période et, surtout, sur le réseau institutionnel de l'Église, dont l'arborescence atteignait les confins du royaume comme les racines d'un gigantesque arbre qui renvoyait à la figure sacrée du roi lui-même.

Les villes, ressorts essentiels de la gouvernance monarchique, en constituaient en quelque sorte son terreau exceptionnellement fertile. Qu'elles fussent ultracatholiques, protestantes ou biconfessionnelles, elles adhèrent complètement à cette idéologie et à cette forme de gouvernance en jouant le jeu selon les règles édictées par les rois eux-mêmes. Elles obéirent systématiquement aux ordres royaux, mobilisant les composantes requises, religieuses et profanes, dont la réalisation les amena à formuler un discours de déférence qui reprenait exactement les mêmes termes que ceux de la monarchie absolutiste. Même s'ils ne recevaient pas

d'ordre formel du roi, les protestants n'hésitèrent pas à organiser des prières publiques qui provoquèrent un dédoublement de la dévotion, centré sur l'association Dieu-Le Roi. L'ordre urbain de Castres et de Montauban, caractéristique de leur histoire et de l'imbrication particulière et changeante des corps urbains, s'affirma en renvoyant le reflet parfait de l'image que les rois avaient construite de leur personne, mais aussi de leur dignité et du royaume sur lequel ils gouvernaient. Ce reflet était celui d'un ordre national monarchique qui tendait à magnifier la majesté et la souveraineté royale, sanctionnée par Dieu qui devait assurer sa pérennité multiséculaire jusqu'à l'atteinte du Salut éternel.

CONCLUSION

« La memoire de toutes choses passées d'une part et d'autre, depuis le commencement du mois de mars mil cinq cens quatre vingtz cinq jusques à nostre avenement à la couronne, et durant les autres troubles preceddens et à l'occasion d'iceulx, demourera estaincte et assoupie, comme de chose non advenue »¹.

En prétendant effacer la mémoire des guerres de religion et en promulguant l'édit de Nantes, Henri IV changea le visage du royaume. Dorénavant, les Français devaient « se contenir et vivre paisiblement ensemble comme freres, amys et concitoyens », c'est-à-dire qu'ils devaient apprendre à vivre avec l'ennemi d'hier. En plus de plonger le royaume de France dans une situation inédite en Europe occidentale à l'époque, celle d'une coexistence légale entre catholiques et protestants, la période du régime de Nantes recouvre plusieurs phénomènes concomitants : réforme protestante, réforme catholique, guerres civiles, coexistence religieuse, centralisation monarchique et guerres internationales. Tous ces aspects du XVII^e siècle sont interreliés les uns aux autres.

L'objectif de la thèse était de déterminer comment ce régime de coexistence a influencé les communautés urbaines qui durent négocier avec l'appartenance de leurs membres à l'une ou l'autre des religions légales et comment ces villes réagirent à l'imposition de cet édit qui réglementait la pratique religieuse, une composante centrale de la vie des Français à l'époque. En se fondant sur le concept multiforme de « l'ordre urbain », l'analyse a abordé ces problématiques générales à travers l'étude des cérémonies publiques, et ce, pour les trois villes choisies. Le choix du sujet et du paradigme de l'ordre entraîna d'autres questions plus précises, à savoir comment les ordres urbains se sont transformés durant le régime de l'édit de Nantes, comment ils ont influencé la teneur des cérémonies dans ces villes du « croissant réformé », comment elles ont

¹ Édit XII, article 1, dans Bernard Barbiche (dir.), *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*, Paris, École nationale des Chartes [En ligne] [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>]

influencé le climat de coexistence et quels furent leur sens pour ces sociétés modulées par les relations entretenues entre les membres des deux dénominations religieuses. La démarche s'est fondée sur l'analyse de cérémonies publiques spécifiques dont les motifs furent tantôt religieux (Fête-Dieu, Délivrance, élévations de reliques et jeûnes publics), tantôt politiques (entrées royales, entrées solennelles et réjouissances). Elles eurent toutes la caractéristique commune d'être créatrices d'ordre.

La démarche a permis de peindre le portrait de villes dont le choix confessionnel a informé la transformation de leur ordre urbain respectif : trois villes, trois ordres urbains et trois destins, qui s'imbriquèrent pourtant les uns aux autres par de multiples attaches, la principale étant sans doute leur appartenance à une même entité politique, le royaume de France. La période de remous des guerres de religion entraîna la perturbation puis la reconstruction des ordres urbains pour chacune des trois villes. En 1562, les Toulousains versèrent le sang des réformés dans le cadre de ce qui fut une purge en règle du fait protestant qui avait pourtant infiltré les plus hautes sphères de la gouvernance urbaine. La Délivrance constitua un tournant; elle entraîna la ville dans une radicalisation qui atteignit son paroxysme lors de la constitution d'une Ligue à l'image de celle formée par les dévots de la capitale parisienne. Or, la remise en question des privilèges et de la prééminence des institutions et des groupes sociaux qui avaient été au coeur de l'histoire de la ville, couplée aux événements nationaux qui firent monter Henri IV sur le trône, fit en sorte qu'il y eut un retour à l'ordre, la ville ne délaissant pas son allégeance viscérale au catholicisme pour autant. La perturbation des guerres de religion entraîna la constitution à Toulouse d'un ordre urbain ultracatholique, la ville oeuvrant, à toutes les occasions qui se présentèrent, pour la promotion du culte romain aux dépens du calvinisme, qui malgré tout ne cessait de s'implanter dans sa région avoisinante. Pour Toulouse, l'incarnation de l'adversaire fut

Montauban. La ville bascula dans le camp protestant dès le milieu du XVI^e siècle, au tout début de la diffusion de la réforme en France. Rapidement, les Montalbanais se concertèrent pour édifier un ordre urbain exclusivement protestant, l'objectif étant l'atteinte d'une cohésion parfaite incarnée par une « société pieuse », régie par les préceptes réformés que les autorités, ecclésiastiques et laïques, s'efforcèrent de maintenir dans le cadre d'une collaboration particulièrement intime. Montauban devint avec La Rochelle l'un des quartiers généraux du « parti » réformé, son prestige découlant de la profondeur de cet ordre protestant qui pénétra toutes les sphères de la vie quotidienne et des activités urbaines, faisant d'elle un bastion du protestantisme. Castres suivit un parcours analogue au départ, mais un tournant décisif survint lors de l'implantation dans la ville de la Chambre de l'Édit, une cour mi-partie qui fut la pierre angulaire de l'édification d'une société biconfessionnelle harmonisée, faisant l'expérience de la coexistence religieuse avant même que l'édit de Nantes soit promulgué par le « bon » roi Henri.

L'édit n'en constitua pas moins un autre tournant déterminant pour ces villes qui durent négocier avec une nouvelle réalité imposée par le régime : la coexistence religieuse obligée. Au lendemain de la promulgation, leur ordre urbain put se maintenir sans perturbation majeure, l'enjeu principal relevant justement du retour des populations de l'autre confession dans les villes d'où elles avaient été chassées. La reprise des armes des réformés menant à la dernière guerre de religion des années 1620 allait cependant être déterminante, la grâce d'Alès et l'édit de Nîmes ne reconduisant que certaines dispositions de l'édit de Nantes, certaines étant modifiées, donnant ainsi un coup d'accélérateur à des dynamiques existantes, mais liminales. En imposant le retour à l'ordre par l'édit de Nantes, puis l'édit de Nîmes, le gouvernement monarchique intégra en quelque sorte l'Église et la sphère religieuse, devenant l'arbitre suprême des conflits religieux. Par ces édits, il devint le garant du repos public et de la paix entre tous ses sujets, qu'ils

appartiennent à l'une ou l'autre des religions. Ce nouvel ordre national allait forcer le destin du royaume et celui des trois ordres urbains.

Si l'analyse laisse entrevoir trois destins qui correspondaient à trois ordres urbains distincts, elle fait apparaître des dynamiques communes, la première étant un processus de catholicisation. Toulouse a ainsi connu un renforcement de la composante catholique de son ordre urbain, grâce entre autres à une adoption hâtive des principes de la réforme tridentine. Cette réforme intérieure s'est accompagnée d'un effort de contre-réforme, c'est-à-dire d'une lutte constante contre les réformés, que ce soit sur la scène militaire (participation aux campagnes, notamment lors du siège de Montauban en 1621) ou sur la scène juridique, dans la mesure où le parlement n'a cessé d'oeuvrer au recul des droits et libertés des réformés. Cette double dynamique de catholicisation trouva son incarnation dans la procession générale de la Fête-Dieu, sur le modèle de laquelle la fête de la Délivrance fut instituée, afin de commémorer l'expulsion violente des huguenots de la ville. Ces deux cérémonies cristallisent ces deux mouvements concomitants. Ils furent accompagnés d'une remise en valeur du culte des saints et du culte des reliques, grâce aux cérémonies d'élévations. En liant la ville aux saints protecteurs qui permirent de sauvegarder la communauté en temps calamiteux, grâce à l'initiative des capitouls et de particuliers influents, les élévations symbolisèrent la communion céleste entre les Toulousains et les lieutenants de Dieu. Elles illustrèrent cet attachement viscéral, toujours grandissant, de la capitale languedocienne au catholicisme, tout en étant un outil de légitimation extrêmement efficace pour les élites qui se représentaient ainsi comme les principales garantes du maintien de l'ordre urbain. Les élites royales, municipales, religieuses et juridiques collaborèrent pour la réalisation de ces trois cérémonies, une collaboration tributaire de plusieurs enjeux, notamment en termes de représentation, de prestige et d'honneur. Le processus d'établissement du parcours a

révélé ces enjeux de représentation dans l'espace de la ville. En effet, si l'ordonnancement des acteurs et des corps urbains dans le cortège s'avéra crucial, il en fut tout autant pour l'ordonnancement des espaces parcourus par les processions. Le constat est clair : les cérémonies permirent la mise en exergue des espaces liés aux acteurs et aux corps urbains détenteurs d'autorité, et ce, de manière récurrente et annuelle.

Ce processus de catholicisation transforma l'ordre montalbanais. L'édit de Nantes imposa un frein au projet d'édification d'une société protestante puisqu'il obligea le retour des catholiques, brisant ainsi le monopole protestant et l'homogénéité de la communauté. Sa cohésion confessionnelle étant disloquée, l'emprise des autorités réformées sur les mécanismes de pouvoir fut limitée. Grâce à la mi-partition décrétée par le gouvernement monarchique, les catholiques intégrèrent les institutions traditionnelles (consulat et collège) et dominèrent les nouvelles institutions que le régime implanta dans la ville, avec le but avoué d'accélérer cette catholicisation (cour des aides, généralité élevée en intendance, sénéchaussée élevée en présidial). En parallèle, les catholiques réinvestirent les espaces urbains montalbanais, malgré les invectives et les diverses stratégies des autorités protestantes, ce qui se fit grâce à la reprise des lieux de culte (églises Saint-Louis et Saint-Jacques), à la multiplication des ordres et des congrégations religieuses, mais, surtout, grâce aux cérémonies publiques religieuses, en particulier la Fête-Dieu qui s'avéra pour eux le fer de lance de la reconquête de l'ordre montalbanais. Son succès reposa sur l'implication coordonnée des autorités locales, provinciales et royales. Or, cette reconquête des catholiques, qui demeurèrent minoritaires durant toute la période, ne se fit pas pacifiquement. Les épisodes de tensions furent nombreux et survinrent régulièrement, jusqu'à l'épisode décisif de l'émeute au collège en 1659 qui provoqua une vive réaction du régime : occupation militaire de la ville, expulsion des régents protestants du collège

remis aux mains des jésuites, transfert de l'Académie protestante qui avait permis à Montauban de devenir l'un des centres intellectuels les plus réputés du royaume et, enfin, l'expulsion des réformés du consulat urbain. En soixante ans, l'ordre montalbanais devint biconfessionnel, dominé par les catholiques qui repoussèrent les réformés dans leur tranchées, ces derniers se repliant sur ce qui assurait leur cohésion : le prêche et la famille.

À Castres, le processus de catholicisation se déroula plus naturellement, sans qu'il fût dépouillé d'épisodes ponctuels de tension pour autant. La reconquête se fit plus en douceur grâce à la présence de la Chambre de l'Édit et à une réalité sociodémographique qui s'avéra plus équilibrée entre les membres des deux dénominations religieuses. Cependant, les résultantes furent essentiellement les mêmes : retour des catholiques, multiplication des ordres et des congrégations religieuses et réengagement dans l'espace grâce aux cérémonies publiques, la première et la principale étant la Fête-Dieu. L'expérience de la coexistence qui avait teinté l'ordre urbain avant l'adoption de l'édit de Nantes fit en sorte que l'ordre castrais devint biconfessionnel plus rapidement qu'à Montauban, et ce, dans un climat plus pacifique, au point où la Fête-Dieu avait été rétablie deux ans avant la promulgation de 1598. Les seuls catholiques présents à l'époque étant les ecclésiastiques du chapitre cathédral Saint-Benoît et les officiers de la Chambre de l'Édit, l'ordre castrais fut teinté au départ d'une coexistence essentiellement institutionnelle, qui fut assurément le point de départ de ce processus de reconquête qui s'accéléra après les circonstances des années 1620 qui avaient vu la ville basculer dans la révolte. La mi-partition qui en résulta, établie sur le modèle de la chambre, permit aux catholiques de pénétrer les institutions de gouvernance urbaine. Il s'édifia un ordre biconfessionnel équilibré et fonctionnel, qui se maintint pour la majeure partie de la période, les Castrais faisant preuve d'une volonté affirmée de privilégier le maintien de l'ordre, transcendant avec succès les tensions et les situations

conflictuelles liées aux appartenances confessionnelles adverses. Si la Chambre de l'Édit fut déterminante à cet égard, il n'en demeure pas moins que l'arbitre suprême de ces conflits demeurait le gouvernement monarchique, qui connut, lui aussi, des évolutions cruciales au cours de la période.

La deuxième dynamique commune qui constitue un fil conducteur qui traverse la période fut celle de la centralisation monarchique, pour ne pas dire une « monarchisation » des trois ordres urbains². Il s'agit d'un consensus historiographique : l'édit de Nantes fut une étape déterminante pour la consolidation et la centralisation de l'autorité monarchique. Or, l'analyse des cérémonies politiques a permis de voir comment ce processus se répercutait sur des réalités urbaines concrètes. Les entrées solennelles ont exposé toute l'étendue de la soumission des villes protestantes, que ce soit à Montauban, ancien bastion de la réforme qui avait jadis réussi à tenir tête à Louis XIII, ou à Castres, place de sûreté protestante qui avait été le quartier général du duc de Rohan en révolte dans les années 1620. Durant les deux périodes d'accalmie (1598-1620 et 1629-1685), ces deux villes ont fait état d'une loyauté invétérée à l'égard du régime monarchique, ce qui se traduit par une soumission affirmée publiquement lors des entrées du roi ou de ses représentants. Malgré cette soumission affichée, les entrées ont exposé des enjeux liés à la configuration biconfessionnelle des communautés urbaines, comme à Montauban lorsque les consuls, au moment de la venue de Condé, tentèrent de mettre les catholiques à l'écart. Que dire de l'entrée en 1629 de Richelieu accompagné de tout le gratin catholique de la province qui, au fond, constitue l'exemple le plus probant de cette double dynamique de catholicisation et de monarchisation. Les réjouissances, quant à elles, ont illustré que les deux villes avaient

² Le terme « Monarchisation » est utilisé ici dans le sens d'un approfondissement de l'allégeance, de la loyauté et de la soumission des sujets (individuels ou collectifs sous forme de ville), non pas dans le sens de « transformer en monarchie » ou de changement de régime comme le passage d'une république à une monarchie par exemple.

parfaitement intégré le discours monarchique qui trouvait son incarnation concrète au moment des réjouissances. Le Te Deum, composante centrale des réjouissances qui opérait l'association entre Dieu et le roi, symbolise parfaitement ces deux mouvements concomitants de catholicisation et de centralisation monarchique qui caractérisèrent les trois ordres urbains, voire l'ensemble du royaume. Ce n'est donc pas un hasard si le Te Deum fit l'objet de tension et s'il constitua un enjeu similaire à celui de la Fête-Dieu pour l'ordre montalbanais. Il ne faut surtout pas oublier que ces deux réalités étaient synchroniques : les catholiques montalbanais mobilisaient simultanément tous les outils qu'ils pouvaient pour renforcer le catholicisme dans ce bastion du protestantisme. La situation fut certainement semblable à Castres, mais les réjouissances ont souligné toute la profondeur de l'ordre biconfessionnel castrais, révélant une formidable capacité d'adaptation des acteurs qui opéraient une séparation lors de la première phase (prières) pour ensuite faire corps commun pour la deuxième phase (feu de joie). Elle résulte de la prédominance des officiers royaux de la chambre et des consuls, d'abord protestants, puis mi-partis, qui furent les maîtres d'oeuvre et les garants de cet ordre biconfessionnel. En effectuant cette séparation, cette scission des corps, suivie de cette union, ils donnèrent l'exemple, ils tracèrent le chemin à suivre, démontrant qu'il était possible que le tout s'accomplisse sans tension, ce mouvement incarnant au fond leur communauté et l'ordre urbain auquel cette dernière adhérait.

Cette monarchisation de l'ordre urbain transparait d'ailleurs dans l'ajout des prières protestantes aux composantes des réjouissances, que ce soit à Castres ou à Montauban. En fait, il s'agit d'un mouvement qui s'inscrit en parfaite cohérence avec l'objectif des réjouissances commandées par le régime et il opérait un dédoublement de la dévotion qui sanctionnait cette association entre Dieu et le roi. Les prières protestantes ne se déroulaient certes pas selon la

forme privilégiée du régime (le chant du *Te Deum*), mais elles tendaient au même objectif : rendre grâce à Dieu et le solliciter pour la continuation des grâces qu'il daignait épandre sur le roi et, à travers lui, sur l'ensemble du royaume. Les victoires militaires et les événements dynastiques comme les mariages et les naissances constituaient la preuve certaine de cette bienveillance du Roi des rois sur son lieutenant. Les deux camps, catholique comme protestant, avaient parfaitement intégré le discours et l'idéologie que le régime monarchique s'était évertué à établir depuis le règne de Henri III, avec une accélération marquée sous Henri IV et Louis XIII, se fondant sur le principe que la personne du roi était sacrée, cette sacralisation étant la pierre angulaire de sa souveraineté, sa majesté et sa légitimité. Il y a là l'essence même du pouvoir monarchique et la justification du processus de centralisation qui faisait du roi l'ultime détenteur du pouvoir, le principal ordonnateur du royaume à l'intérieur duquel oeuvraient ses sujets. Cette adéquation idéologique et discursive parfaite explique, entre autres, la loyauté et le monarchisme avérée de Montauban et de Castres, ce qui émanait des entrées solennelles qu'elles offrirent aux représentants du pouvoir, qu'ils fussent gouverneurs, lieutenants-généraux ou intendants, c'est-à-dire les interlocuteurs privilégiés du régime à travers lesquels se transmettaient cette idéologie et, surtout, cette autorité concrète et sacrée.

Toulouse constitue à l'égard de cette deuxième dynamique commune un cas particulier. Dès l'adoption de l'édit de Nantes, la ville était régie par un ordre ultracatholique, une caractéristique qui permet d'entrevoir la relation changeante de la ville à l'égard du régime monarchique. Capitale provinciale et deuxième ville du royaume, la ville représentait l'un des principaux points d'ancrage dans le Midi pour le gouvernement royal, mais ce statut, qui demeurait au cœur de son histoire et qui influait sur ses activités, fit en sorte qu'elle put établir un ordre urbain plus ferme, plus solide, plus sûr de lui-même. L'analyse de la Délivrance a bien

démontré que la cérémonie fut organisée malgré les interdictions répétées du régime, ce qui témoigne des limites de sa soumission, ou au moins du caractère vital de cette démonstration publique qui supplantait l'obéissance politique en termes d'importance pour la ville. Après sa soumission à l'ordre national symbolisé par l'enregistrement, avec difficulté, de l'édit de Nantes, cette fermeté de l'ordre toulousain se laisse entrevoir par les modulations qui survinrent lors des entrées solennelles, que ce soit par la teneur du dialogue et de l'interaction entre la ville et son hôte, ce qui révèle certes une dynamique de soumission, mais qui impliquait une interdépendance et un principe du contre-don. Ces réalités étaient aussi présentes à Montauban et à Castres, mais d'une manière moins tranchée : si les capitouls varièrent en nombre lors des entrées, tous les consuls de Montauban et de Castres étaient systématiquement impliqués. L'entrée royale de Louis XIII en 1621 constitue un exemple probant de ce dialogue tributaire de la nature de l'ordre toulousain. En effet, la ville a opéré la déification et la glorification du monarque en pleine campagne contre les réformés, malgré l'échec tout récent du siège de Montauban. L'enjeu du don et du contre-don, de l'interdépendance, est éloquent : le roi garantissait les privilèges politiques et fiscaux de la ville en échange du maintien de l'engagement militaire des Toulousains, de leur engagement juridique (parlement) et, surtout, de leur engagement spirituel, qui se manifestait par une ostentation d'envergure et l'affirmation publique d'un catholicisme grandiose et triomphant qui, en attirant les foules de la région avoisinante, glorifiait en même temps la légitimité du pouvoir du Très-Christien Louis XIII qui n'avait d'ailleurs pas hésité à consacrer le royaume à la Vierge. Les entrées ont toutefois exposé un retournement de situation une fois que les réformés furent vaincus et que Louis XIV s'apprêta à amorcer son règne personnel. En 1659, il y eut à cet égard une négation du cérémoniel dans la mesure où le Roi Soleil refusa l'entrée, ne prêtant serment que sous la pression des capitouls, non pas pour l'engagement solennel de garantir les

privilèges de la ville, mais pour le maintien de la tradition et le respect des gestes que son père avait posés avant lui. La notion d'héritage et le recours aux ancêtres et à leurs hauts faits furent d'ailleurs parmi les principaux outils de légitimation du pouvoir louis-quatorzien, en plus d'un recours aux événements heureux qui permettaient d'assurer la descendance du roi et la pérennité du régime, ce qui transparaît clairement dans le discours associé aux commandes des réjouissances. D'autre part, Louis XIV n'hésita pas à bafouer l'ordre toulousain en procédant arbitrairement à la nomination des capitouls lors de sa visite en 1660. À cette occasion, les édiles eurent énormément de difficulté à faire respecter les privilèges de la ville, ayant à solliciter leurs contacts et à faire valoir leur parfaite obéissance auprès des hauts dignitaires de la cour, le roi acquiesçant finalement à ne les préserver qu'en échange d'un don substantiel en argent pour son mariage. Les réjouissances ont également laissé entrevoir une atteinte de ce type. Si elles avaient d'abord permis aux parlementaires de jouer le premier rôle et de prendre le devant de la scène au moment de l'étape cruciale de l'allumage des feux de joie, ils furent par la suite relégués par le roi au second rang au profit des lieutenants généraux de la province, une atteinte à leur honneur qui fit en sorte qu'ils ne participèrent plus à la composante feu de joie, préférant se retirer plutôt que d'admettre leur infériorité à l'égard de ces nouveaux privilégiés du régime centralisateur. Par cette décision, le roi perturbait à nouveau l'ordre toulousain : les capitouls s'interrogèrent sur la manière dont la cérémonie devait se dérouler et si elle ne devait pas se tenir ailleurs qu'à la place Saint-Étienne, qui était pourtant le lieu clé de la réalisation des cérémonies publiques depuis des siècles. Clairement, la fermeté de l'ordre toulousain s'amenuisa en conséquence de ce processus de monarchisation.

La troisième dynamique commune concerne l'ordonnancement des acteurs, des corps et les impératifs de représentation. L'analyse a démontré que l'homogénéité des de l'ordre urbain

représenté en parfaite harmonie au moment du déroulement cérémoniel n'existait pas, ou si elle existait, ce n'était que temporairement. Les cérémonies ont laissé entrevoir les craquelures de l'ordre qui se manifestèrent lors des conflits de préséances. Contre toute attente, la majorité de ces fissures ne correspondent pas à la démarcation religieuse puisqu'elles relevaient, la plupart du temps, de conflit qui impliquaient les corps constitués ou des acteurs à l'intérieur d'un même corps, tous appartenant à la même religion. Au XVII^e siècle, l'histoire de Toulouse fut le terrain de moult conflits de préséances, les capitouls affrontant à répétition les parlementaires (1610, 1622, 1626, 1642 ou 1648) et les officiers du présidial (1609). Les parlementaires, quant à eux, tentèrent de défendre en 1670 leur préséance dans les réjouissances contre les prétentions du lieutenant général pour le roi en Languedoc. À Montauban, le chapitre cathédral affronta le chapitre collégial en 1607 pour obtenir la prééminence dans le cortège de la procession générale de la Fête-Dieu. En 1661, pour obtenir le privilège de l'allumage des feux de joie, le juge mage remit en question la préséance du juge criminel. En 1675, le lieutenant général pour le roi en Guyenne oeuvra pour supplanter le président de la cour des aides, toujours pour le privilège d'allumer les feux de joie. À Castres, un conflit survint en 1601 entre les consuls et les magistrats de la Chambre de l'Édit, là aussi pour la question de l'allumage des feux de joie. Un autre conflit eut cours en 1608 entre les magistrats catholiques de la chambre et l'évêque portant sur la question de leur proximité respective par rapport à l'hostie consacrée. Plus tardivement, en 1672, les consuls durent subir les assauts des officiers de justice, dont le juge d'appel, le juge ordinaire et le lieutenant criminel de la sénéchaussée.

Il ne faudrait toutefois pas sous-entendre qu'il n'y eut pas de conflit de préséances entre protestants et catholiques, mais ces conflits furent la plupart du temps confinés à un corps en particulier, comme celui de 1601 qui concerna la Chambre de l'Édit, découlant des prétentions du

président catholique à obtenir la préséance sur le président protestant pour l'allumage du feu lors des réjouissances pour la naissance du Dauphin. La résolution du conflit aboutit à l'octroi du même rang pour les deux magistrats qui effectuèrent l'action simultanément, mais aux dépens des consuls qui furent relégués au second rôle. En effet, le critère de la religion, dans ces cas, n'apparaît pas comme étant l'enjeu le plus déterminant. De fait, les enjeux liés au rang, à l'honneur et à la représentation publique concernaient l'ensemble des élites; il s'agit d'une dynamique commune à l'ensemble du royaume, à l'ensemble des villes et à l'ensemble des groupes sociaux. C'est l'une des caractéristiques pérennes de la société française de l'Ancien régime, minutieusement hiérarchisée et ordonnée, de produire des acteurs qui voulaient conserver leur rang et, si l'occasion se présentait, opérer une ascension sociale, toujours en quête de prestige, d'honneur et de pouvoir. Ces conflits témoignent de l'acharnement des élites à vouloir maintenir leur ascendant sur la communauté dont elles avaient la responsabilité. Même si elles entraînèrent parfois des perturbations, notamment lorsqu'un corps comme le capitoulat décidait de se retirer complètement d'une cérémonie pour ne pas s'humilier, force est de constater que ces perturbations ne remirent jamais l'ordre urbain en question. Les consuls de Castres et de Montauban ont certainement été relégués à un rang inférieur au profit des officiers royaux pour la célébration des réjouissances, mais ils demeurèrent présents et conservèrent un rôle spécifique, comme celui de l'allumage, qui continua de souligner leur engagement actif au maintien de l'ordre urbain qu'ils avaient instauré et à l'intérieur duquel vivaient les communautés qu'ils représentaient.

Chaque conflit fut résolu par les corps en présence ou par le recours à un arbitre qui fut, sans exception, un acteur détenteur d'un pouvoir supérieur : le premier président du parlement, l'archevêque ou l'évêque ou, en dernier recours, le roi lui-même. Ces conflits, qui survinrent à

l'échelle locale et qui résultaient de la compétition entre les corps urbains qui oeuvraient à l'intérieur d'un même ordre depuis des siècles, furent l'un des ressorts du processus de centralisation monarchique. D'ailleurs, le lien que ces corps entretenaient avec la monarchie devint un critère décisif pour faire valoir sa supériorité, comme en témoigne le conflit qui opposa les officiers du présidial, ceux de la cour des aides et les trésoriers de France à Montauban en 1660-1662 et 1678. Les préséances acquises par les intendants et réglementées par décret royal constituèrent sans doute le meilleur exemple de l'interventionnisme de l'État qui chamboulait les ordres établis en opérant une reconfiguration de l'ordonnement des acteurs et des corps constitués. Le nouvel ordre monarchique, avec ses corollaires, c'est-à-dire la catholicisation et la centralisation monarchique, eut de multiples répercussions sur les ordres urbains locaux.

Ces trois ordres urbains, ces trois destins, furent orientés selon des dynamiques communes, tout en révélant chacun leurs particularités. Comme les ordres urbains eux-mêmes, ces destins dépendirent de plusieurs facteurs, que ce soit l'histoire de la ville, le patrimoine communal, l'imbrication des corps constitués, la constellation des pouvoirs qui collaboraient ou qui rivalisaient, l'appartenance religieuse des acteurs, la configuration géographique et géopolitique de la ville, l'interpénétration des espaces urbains ou périurbains et, enfin, son rang dans la hiérarchie du royaume et les circonstances nationales, provinciales, régionales ou locales. L'ordre urbain apparaît au final comme une réalité multiforme et l'analyse des cérémonies publiques a permis d'en appréhender quelques émanations.

Le XVII^e siècle est souvent présenté comme le « Grand Siècle », l'âge d'or de l'absolutisme, et le « Siècle des saints », l'âge d'or du catholicisme revigoré par la Réforme du Concile de Trente. Ces désignations simplistes ne sont certes pas fausses, mais elles ne permettent pas de rendre compte de la complexité de la vie quotidienne qui fut celle des acteurs,

les citadins, ceux qui vivaient à l'intérieur d'un cadre urbain. La démarche rend compte de certaines des réalités qui se superposent pour un même acteur ou une même communauté. Elle permet de constater que des cérémonies locales, mettant en scène des acteurs locaux, pouvaient avoir des résonances qui dépassaient le cadre strict de la communauté urbaine, mettant aux jours des dynamiques communes à l'ensemble du royaume. Elle laisse entrevoir les traits communs et les traits distinctifs des sociétés urbaines constitutives de cette fantastique mosaïque que constituait la France d'Ancien Régime.

ANNEXE 1

Procès-verbal de la fête de la Délivrance (1661)

Tiré de Raymond Daydé, *L'Histoire de St Sernin, ou l'incomparable tresor de son eglise abbatiale de Tolose*. Toulouse, A. Colomiez, 1661, CHAPITRE VI : Action de grâces solennelle de l'Autheur à l'Auguste Parlement de Tolose. Et la description & ordre de la Procession generale du 17 may.

[...]

[P. 390]¹ Voicy, lecteur, l'ordre de cette procession generale, si pompeuse & si magnifique :

Le dix-septiesme jour du mois de may de chaque année, tous les couvens de la Ville de Tolose & faux-bourgs, se rendent de matin dans l'église de Saint Sernin & tandis que Monseigneur l'archevesque ou autre des messieurs les chanoines celebre la sainte messe en son Eglise Metropolitaine de Saint Estienne, le chapitre de ladite Eglise de S. Sernin se dispose pour se rendre à l'Eglise de S. Estienne avec les Reliques de son Eglise, accompagné des Ordres Religieux & s'en vont à Saint Estienne. Arrivés dans ladite Eglise & la messe achevée, la procession part pour se rendre en ladite Eglise de S.Sernin.

Voicy l'ordre qu'on tient :

[P. 391] Premièrement marchent les Bannieres de S. Estienne & de S. Sernin.

Après viennent les Reveille-matin, avec leurs clochetes sonnantes, revestus de leurs casaques noires, marquées d'ossemens & testes de morts.

Les Gardes de la Police & de la Santé, avec leurs manteaux bleus, les uns marqués des armes de la ville, les autres de l'image de S. Sebastien.

Les six Mandes des Tables de Saint Sernin, avec leurs casaques, & leurs clochettes sonnantes.

Les Pelerins de Saint Jacques, portant leurs chapeaux embelis & ornés de coquilles & ayans le bourdon à une main & un cierge allumé en l'autre.

Les prestres & les pauvres de l'hospital de S. Jaques.

Les Augustins déchaussés, receus en Tolose, l'année 1656.

Les Capucins

Les Cordeliers de Saint Antoine, près du Salin.

Les Minimes du Couvent de S. Roch.

Les Recolets de la petite Observance.

Les Religieux du Tiers-Ordre de Saint François. **[P. 392]**

Les Religieux de Sainte Croix, de l'Eglise de S. Orens.

Les Religieux de N. Dame de la Mercy, de l'Eglise de Sainte Eulalie

Les Religieux de l'Eglise de la Trinité.

Les Augustins

¹ La parenthèse indique un saut de page.

Les Carmes

Les Cordeliers de la grande Observance de S. Francois

Les Frères Prescheurs de S. Dominique, dits Jacobins

Le Curé, prestres & confrères de la paroisse S. Nicolas

Les Pères de l'Oratoire & les confrères de la Paroisse de N. Dame de la Dalbade

Le Curé & prestres de la paroisse de S. Pierre de Cuisines

Le Curé & prestres de la paroisse de N. Dame du Taur

Les Benedictins, curé, prestres & confreres del a Paroisse de la Daurade

Après marchent les hommes qui portent les grands flambeaux de cire jaune, couverts d'un boucassin bleu.

Immédiatement après suit une bande de Haubois avec les manteaux d'escarlate.

Le verguier ou bedeau du chapitre de [P. 393] Saint Sernin, portant sa masse d'argent.

La croix de S. Sernin avec deux Acolytes, portans deux chandeliers d'argent, avec des cierges allumés.

La sousmande des Corps SS. avec sa robe violette & la marque du S. Esprit sur l'espaule.

Après est portée la Teste du glorieux Martyr Saint Sernin, premier eveques & apostre de Tolose, dans un beau reliquaire d'argent, sous un poile ou pavillon, richement paré, porté par les Pères Minimes & accompagnés de quatre hommes, portans des cierges allumés en main.

Ensuite vient l'image de la Sainte Vierge, porté par des prestres, revestus de leurs surpelis & accompagnés des hommes portans des cierges aussi allumés.

Il faut aussi remarquer que les autres Reliques des Saints de ladite Eglise de S. Sernin sont portées par quatre Religieux, sous des poiles ou pavillons, diversement ornés de riches estoffes de broderie, d'argenterie, de pannaches, de bouquets & de tels autres embelissements, suivis aussi des hommes, portans en main des flambeaux allumés d'une extraordinaire grandeur.

Après l'image de la Sainte Vierge, vient [P. 394] la teste de Sainte Susanne de Babilonne.

La teste de S. Edmond martyr, Roy d'Angleterre

La teste de S. Gilbert, abbé

La teste des SS. Cirice & Juliete

La teste de S. George

La teste des SS. Asciscle & Victorie

La teste de Saints Simphorien & Castor

La teste des SS. Claude & Nicostrat

La teste de S. Simplicie

La teste de S. Honnest, confesseur & Disciple de S. Sernin

La teste de S. Papoul, martyr & college de S. Sernin

La teste de S. Exupere, evesque de Tolose

La teste de S. Silve, aussi evesque de Tolose
 La teste de S. Hilaire, aussi evesque de Tolose
 La teste de S. Honnoré, evesque de Tolose, sucesseur de S. Sernin
 La teste de S. Barnabé, apostre
 La teste de S. Barthelemy, apostre
 La teste des Saints Simon & Jude, apostres. [P. 395]
 La teste de S. Philippe & Jaques Mineur, apostres.
 La teste de S. Jacques le Majeur, apostre

Après marche le Bedeau & mande des Corps Saints, vestu de sa robe de drap violet, fourrée de tafetas rouge cramoisi, la toque de velours de mesme vouleur en teste & ayant au col un ruban rouge, duquel pend une image d'argent, représentant la figure du Saint Esprit en forme de Colombe, avec lequel marche le Secretaire des Corps Saints, vestu de sa robe noire.

Puis viennent les Regens, Surintendans & officiers de la Table & confrerie desdits Corps Saints, deux à deux, en nombre de 72, un cierge blanc allumé en main.

Après suit le chapitre de S. Sernin en corps, chantant des hymnes & des cantiques.

Le verguier ou bedeau du chapitre, avec sa masse d'argent.

La Sainte ESPINE de la Couronne de JESUS-CHRIST, teinte & empourprée de son sang precieux, portée par des Jacobins, & suivie de monsieur le [P. 396] grand vicaire de monsieur l'abbé de S. Sernin, faisant l'Office & revestu d'un riche pluvial couvert de broderie d'or, assisté d'un maistre des ceremonies & du prestre sacristain & garde des Corps SS revestus de surpelis.

Les Haubois, avec leurs manteaux d'escarlate, viennent apres, dont la melodie se fait ouïr alternativement avec les chamades des trompetes d'argent de la ville.

Le chapitre de S. Estienne suit apres, avec cet ordre :

Les verguiers ou bedeaux, avec leurs masses d'argent.
 La croix portée entre deux acolytes portant les chandeliers d'argent.
 Les confreres de l'assomption de N. Dame avec les surpelis & les chaperons.
 Les prestres, prebandiers & chanoines.

Après le chapitre marchent les officiers de la Ville, avec cet ordre :

Les huit sergens des capitouls, les deux poiseurs, les gardes des places de saint George, de la Pierre & de la Halle, avec leurs robes my-parties de rouge & de bleu, le bonnet rouge en teste, allans deux à deux. [P. 397]

Le verguier ou bedeau de la Gaye science ou des ieux fleuraux & l'huissier de l'Hostel de Ville, vestus de leurs robes violetes.

Le scindic des visites, avec le lieutenant du Guet.

Le juge de la Police & le Capitaine de la Santé, avec son hoqueton en broderie.

Le Capitaine de la famille du Guet, avec le baston de commandement en main & le verguier ou Bedeau des Capitouls, portant la masse d'argent.

Les quatre greffiers criminels de l'Hostel de Ville.

Deux acolytes, avec les encensoirs en main.

Après vient le grand Poêle de drap d'argent à fleurs, à huit branches, avec les Armes de la Ville, porté par Messieurs les Capitouls, sous lequel est Monseigneur l'Archevesque, ou autre Prelat en son absence, portant le Tres-Saint Sacrement, accompagné de ses assistans & suivi de ses aumonsniers & des officiers de sa maison.

Au tour du poile marchent les quatre assesseurs de Messieurs les Capitouls, portant des flambeaux de cire blanche allumés. [P. 398]

Ensuite marche la Cour de Parlement en robes rouges, suivant cet ordre :

Les huissiers deux à deux, avec leurs robes violetes, le bonnet & le chaperon, ayant des verges blanches en main.

Le premier huissier, revestu de sa robe rouge, le bonnet d'hermines en teste.

Puis vient Monsieur le Premier President, ayant à sa main gauche Monsieur second President.

Après suivent messieurs les presidens & conseillers du Parlement, deux à deux, suivant l'ordre de leur reception, vestus de leurs robes rouges, comme aussi messieurs les Gens du Roy & les Secretaires Evangelistes, lesquels sont suivis des Secretaires de la Chancellerie, Payeurs des gages de Messieurs du Parlement & de deux huissiers de la Cour, qui font la closture du Corps du Parlement.

Les Tresoriers generaux de France viennent apres, vestus de leurs manteaux de satin noire, leur Premier Huissier à la teste & deux à la queue fermant leurs corps.

Après marchent les bedeaux de l'Université, avec leurs masses d'argent, suivis du Recteur & des docteurs regens en toutes les facultés, dont ceux du Droit, [P. 399] de la Medecine & des Arts, portent leur chapes de satin rouge cramoisi.

Ils sont suivis du Corps de la Bouregoisie, tant de robe longue que de robe courte, après lesquels vient le Corps de la Bourse.

Aux aisles de tous ces Corps marchent les Soldats de la Famille du guet, avec leurs casaques rouges & bastons serrés en main, pour empescher que la foule du Peuple n'en rompe les rangs.

Puis suit le Peuple en si grande foule & multitude de toutes conditions & âge, tant de la Ville que de la Campagne & des lieux les plus éloignés, que les rues en sont pleines, sans conter eu qui sont aux fenestres & aux galeries des maisons.

En cest ordre, la Procession prend le chemin vers l'Eglise de Saint Sernin, passant à la rue de Boulbonne, en suite à la rue de la Pomme & de là dans l'Hostel de Ville, dont l'artillerie salue le Saint Sacrement. Et de là passant par la rue de siege du Seneschal & celles des Religieuses Carmelites, entre dans l'Eglise de S. Sernin par la porte des Fons Baptismaux, où elle est encore saluée par toute l'Artillerie, qui est sur les voutes [P. 400] de ladite Eglise, dans laquelle le Parlement & tous les autres ordres ayant prins leurs places, on fait une Station, où apres les motets chantés par la Musique, Monseigneur l'Archevesque, ou autre faisant l'Office, dit les Oraisons.

Cela fait, le Chapitre de Saint Sernin arreste dans son Eglise, avec les Corps Saints. Et partie des Parroisses & Couvens marchant le long de la grande rue, accompagnent le Saint Sacrement à S. Estienne, où les motets derechef chantés, la Benediction est donnée & chacun se retire.

ANNEXE 2

Procès-verbaux du centenaire de la Délivrance (1662).

Procès-verbal #1

Archives municipales de Toulouse (AMT), BB 281, Annales manuscrites, chronique 334, année 1662, p. 42-45¹.

Le Ciel quy verse abondement par tout l'univers ses graces et ses faveurs prent un soin tout particulier de cette ville où plusieurs grands saincts sont honorés et reverés, laquelle ayant esté infectée de theorie des calvinistes par l'intelligence de quelques mauvais habitans, ces heresiarques s'en rendirent les maitres et s'en emparararent en 1562, au mois de may. Mais comme Dieu a une fonté tout a faict admirable pour la pureté de la religion de cette ville, les calvinistes n'en jouirent pas longtemps car le 17^e du mesme mois cette malheureuse secte en feust honteusement chassée et paya la paine de son crisme par le sang de cinq ou six mille de ses partisans, sans conter le chastiment qu'on fit par la voye de la justice six mois durant de ceux d'entre les habitans, qu'indignes du nom de citoyens, s'estoint randus infames par la trahison de leur ame, de leur honneur, et de leur ville. La procession quy se faict chaque année le dix septiesme may est en action de graces de cette faveur insigne, comme les capitouls quy estoient en charge cette année 1662 se trouverent heureusement en l'année centenaire depuis la delivrance ; ils desirerent donner à Dieu et à la très sainte et glorieuse Vierge de marques toutes particulieres de leur gratitude et de leur recognoissance. C'est pourquoy leur zeile ne se contentant pas d'un celebrité accoustumée ils prindrent les moyens les meilleurs que la prudance leur put suggerer affin que cette feste se fit avec toute la piete possible et que chacun y aportat de son costé autant d'ardeur à executer les ordres qui leur seroient donnés, qu'eux à les prescrire. [p. 43]

Affin d'executer plus facilement ce juste et glorieux dessain les capitouls, avant d'en venir à l'execution, assemblerent le conseil de la ville quy accueillit avec joye et satisfaction la proposition quy en feust faicte par le chef de concistoire, et à mesme temps delibera qu'on y apporteroit tout le soin possible pour l'execution de leurs desirs. Mais cella ne se pouvant pas faire sans la participation des viccaires generaux, autant recomandables qu'ils le sont par le merite de leurs personnes et par la dignité de leurs charges ; les capitouls feurent les prier d'agrée[r] et seconder leur project. Ils donnerent des assurances de s'y employer de toutes leurs forces, et d'effaict ils firent publier aux prosnes des eglises de solemniser ce jour comme les jours de dimanche et de ne s'occuper aux œuvres servilles qu'à rendre graces à Dieu de nous avoir delivrés de cette heresie qui avoit infecté & corrompu plusieurs habitans.

Pour rendre cette action plus pompeuse et magnifique il feust trouvé à propos de faire sortir à la procession tous les Corps Saincts et reliques de Saint Sernin. A cet effet les capitouls feurent aux viccaires generaux et chapitre de Saint Sernin les prier de souffrir que toutes les reliques de leur eglise sortissent pour honorer cette feste ; tous furent bien aise de donner à la posterité des marques publiques de leur pieté et de la part qu'ils prenoi[n]t à ce renouvellement d'actions de

¹ Transcription par Géraud de Lavedan, archiviste aux archives municipales de Toulouse et Danny Bertrand.

graces à Dieu et à la Sainte Vierge protectrice de cette ville, que par son assistance nous avons esté libérés de cette malheureuse heresie.

Après les capitouls firent avertir tous les corps des mestiers de se rendre à Saint Sernin pour assister à la procession suivant leurs rangs ordinaires, et d'avoir les pavilions tous prests la veille pour porter les reliques quy leur seroient baillées pour empecher desordre ce mesme jour feust sorty de l'arsenal de la ville bon nombre d'artillerie pour tirer pendant la procession et le soir.

Toutes ces choses ayant esté ainsi ordonnées, le 17^e may 1662 les capitouls, les bourge[ois] de l'une et l'autre robbe se rendirent à Saint Sernin d'où la procession commança de sortir, à la teste de laquelle marchoit la baniere de St Sernin, suivie des reveilles avec les cloches sonantes revestus de leurs casaques noeuvres marquées d'ossemens et de testes de morts, les gardes de la police et de la santé avec leurs manteaux les uns marqués des marques de la ville, les autres de l'image de Saint Sebastien, les mandes des tables de Saint Sernin avec leurs casaques et leurs clochettes sonantes, ensuite venoient les peuvres de l'hospital de la Grave en nombre de cinq ou six cens, nourris, élevés, et entretenus des charités que les gens de bien leur font tous les jours instructz à la pieté et devotion par les prestres dont la vertu et la doctrine est une grande recomandation, et regis par les directeurs de quy la probité est assès cogneue, amployans la meilleure partie de leurs soings à pourvoir aux necessités de ses enfans qui feurent accompagnés par lesd[its] pbres et directeurs.

Après venoient les pelerins de Saint Jacques portans leurs coquilles et leurs bordons, les peres Augustins de la place Saint George, les peres Capucins, les Cordeliers de Saint Anthoine du Salin, les Minimes, les Recollects de la Petite Observance, les religieux du Tiers Ordre de Saint François, les religieux de Saint Orens, les religieux de la Mercy, les religieux de la Trinité, les peres Augustins du Grand Couvent, les peres Carmes, les Cordeliers de la Grande Observance, les f.f. precheurs de Saint Dominique, le curé, prestres et confraires de la paroisse de Saint Nicolas, les peres de l'Oratoire de Notre Dame de la Dalbade, le curé et pbres de Saint Pierre des Cuisines, le curé et prestres de la paroisse de Nostre Dame du Taur, les Benedictins, curé, prestres et confraires de la paroisse de la Daurade, après lesquels venoient les hommes qui portoint de flambeaux d'une grandeur extraordinaire donnés par la ville, avec les armes de la ville, suivis des hautbois et trompetes, après lesquels marchoit le verguier ou bedeau du chapitre Saint Sernin, lequel chapitre suivoit après.

Il fault remarquer qu'aux reliques dont le poele ou pavilion estoin portés par les religieux il n'y avoit que huict mestres des mestiers, sçavoir quatre porteurs chacun un grand flambeau à la main, les autres quatre chacun un cierge blanc ; et les pavilions quy estoin estoin portés par les mestres des mestiers, il y en avoit doutse dont les quatre estoin revestus de blanq pour porter le pavillon les autres [p. 44] huit alloint comme ceux quy estoin à costé des religieux qui apportoint les reliques.

Tous marchant en cet ordre :

la teste du glorieux martir S. Sernin estoit portée par les Minimes accompagnés par les sabatiers ;
un coffre d'ivoyre remply d'ossemens des innocens porté et accompagné des recouvreurs ;
l'image de Nostre Dame portée par les revendeurs et ravilleurs d'habits, six de chaque mestier ;
la pierre de saint Estienne par les forniers et tonneliers ;

la teste de saint Honest, les torneurs et cordiers ;
 la teste de saint Papoul, les charrons ;
 le corps de saint Papoul, les borreliers, bastiers et cartairiers ;
 la teste de saint Assiscle et Victoire, les chebrotiers et bouchers ;
 le corps de St Assiscle et Victoire les tisserans de linct et filatiers ;
 la teste de sainte Susanne, les maçons ;
 la teste de saint Silve les flessadiers ;
 le corps de saint Silve les tisserans de laine ;
 la teste de saint Maurice, les esplinguiers, eguilliers, boursiers et coletiers ;
 la teste de saint Gilibert, les hostes ;
 le corps de saint Gilibert, les seliers ;
 les testes des saints Claude, Nicotraste et Simplicie, les freres cordonniers ;
 les corps des saints Claude, Nicotraste et Simplicie, les bonnetiers ;
 les testes des saints Simphorian et Castor, les esperonniers ;
 les corps desd. Saints les chapeliers ;
 les testes de saint Circe et Juliete, les espasiers et fourbisseurs ;
 les corps de saint Circe et Juliete, les gueniers, coteliers, taillantiers ;
 la teste de Saint Giles, les maréchaux et forgerons ;
 le corps de saint Giles, les coffriers et chauderoniers ;
 la teste de saint Geoge, les pasticiers ;
 le corps de saint George, les potiers d'estain et tailleurs de pierre ;
 les reliques de saint Christophle les menuisiers du port ;
 la teste de saint Raymond, les boulangers ;
 le corps de saint Raymond, les menuisiers de la ville ;
 la teste de saint Edmont, les blanchers et vitriers ;
 le corps de saint Edmond, les couroyeurs et taneurs ;
 un coffre d'argent rempli des reliques de saint Pierre, Saint Paul, les freres tailleurs ;
 la teste de saint Exupere, les Capucins, accompagnés des tondeurs ;
 le corps dudict saint, les Capucins accompagnés des pourpointiers ;
 la teste de saint Hilaire, les Cordeliers de Saint Anthoine accompagnés des cordonniers ;
 le corps dudict saint, les Cordeliers accompagnés des shandeliers ;
 la teste de saint Honoré, les religieux de la Trinité accompagnés des contreponteurs ;
 le corps du mesme saint, par les mesmes religieux accompagnés des passemantiers ;
 les testes de saint Philipe, saint Jacques, les Augustins accompagnés des drapiers drapans ;
 les corps desd. saints, les mesmes Augustins accompagnés des gantiers & parfumeurs ;
 la teste de saint Barnabé, les Carmes accompagnés des teinturiers ;
 le corps de St Barnabé porté par les mesmes Carmes accompagnés par les cousturiers ;
 les testes de saint Simon et saint Jude portées par les Cordeliers accompagnés des boutoniers ;
 les corps desdicts saints, par les mesmes Cordeliers accompagnés des chaussatiers ;
 la teste de St Barthelemy, par les mesmes Cordeliers accompagnés des seruriers ;
 la teste de saint Jacques le Majeur, par les Jacobins accompagnés des orphevres ;
 le corps du mesme saint par les Jacobins accompagnés des appoticaire et chirurgiens marchans ensemble, suivant l'ordre de reception, le plus ancien tenant la main droicte ayant esté ainsin delibéré par les capitouls ;
 la Sainte Espine de Jesus Christ, portée par les peres Jacobins accompagnés des tresoriers et intendants des corps saints ;

Après marchoit les capitouls avec leurs manteaux et hermines, suivis des anciens capitouls de l'une et de l'autre robe.

En cet ordre la procession alla à Saint Estienne, où estant arrivée, fit le tour ordinaire dans l'esglise ; et après la messe les capitouls prindrent le poile pour continuer la procession suivant la coustume, à laquelle Son Altesse Serenissime de Conty se trouva avec tout le parlement avec leurs robes rouges et hermines accompagnés des secrestaires tresoriers de France et docteurs regens de l'université ; Son Altesse marchoit au milieu du premier et second presidant, et en cest ordre la procession feust continuée quy passa dans l'hostel de ville par la porte de la Batterie.

Le soir de cette belle et louable solemnité on fit tirer le canon pendant que le feu de joye se faisoit devant l'esglise Saint Estienne, et tous les habitans de la ville firent de feux de joye au devant de leurs maisons et mirent de lumieres à leurs fenestres pour donner de marques visibles de la gratitude de ce que le Bon Dieu nous avoit liberés, par l'assistance de la Sainte Vierge, de cette heresie de Calvin qui a corrompeu une partie de ce royaume par leurs faux et damnables, donnés les capitouls pour rendre à la posterité cette action immortelle, et que cette grace que nous avons obtenue du Ciel estoit par l'intersecion de Nostre Dame ; ayant procuré le bastiment quy est au bout du pont, ils ont fait mestre à l'angle du bastiment une image de la Vierge tenant le petit Jesus au bras et à ses pieds un hydre, trois vers quy sont [p. 45] escripts sur le marbre soubz les armes du Roy le marques quy sont en ces termes :

« Dei para liberatlici.
 Aspices votivos de marmore vultus,
 Quos tibi tectosagium tutrix dicat auspice cœlo,
 Octovirum pietas pulsi de mœnibus hostis
 Et victœ hœreseos ritu venerata perenny
 Centenum tute populis plaudentibus annum. »

Procès-verbal #2

Archives départementales de la Haute-Garonne (ADHG), 101 H - 1 mi 522, 1662, fo. 1-4v.

L'année centenaire depuis la Délivrance de la ville [fo. 2] avec le rang des metiers, et le nom des saintes reliques que chascun d'iceux doit porter en acistant a la procession, dressé suivant le reglement fait par Mrs les capitouls la presente année 1662.

Comme il n'est rien de sy doux que de recevoir des faveurs, aussy n'est il rien de plus agreable a ceux qui nous en comblent que devoir en nous un saint empressement a les reconnoitre.

Il n'est personne qui ne sache que cette ville de Toulouse est illustre par toute la terre pour la pureté de sa religion. C'est une faveur toute particulière du ciel quelle a cet avantage dont elle temoigne par actions de grace toutes les années le 17 may. Les calvinistes qui avoient semé leur heresie presque par toute la france, vouloient aussy porter leur peste dans Toulouse, et pour reussir dans leur pernicieux dessein, vouloient par quelque intelligence qu'il avoient avec quelques mauvais habitans se rendre maitre de cette ville a quoy ils réussirent, car par le moyen

de cette trahison ils s'en emparerent l'an 1562 au mois de may. Mais comme Dieu a une bonté toute particuliere pour la pureté de la religion de notre ville, les calvinistes n'en demeurerent pas long temps les maitres, car le dix septieme de ce meme mois de may de la même année cette malheureuse secte en fut chasée, et paya la peine de son crime par le sang de cinq ou six mille de ses partisans sans compter les chatiments qu'on prit par la voye de la justice [fo. 2v] six mois durant, de ceux d'entre les habitants, qui indignés du nom de citoyens, s'estoient rendus infâmes par la trahisons de leur ame, de leurs honneurs et de leur ville. La procession qui se fait chaque année le dix sept may est en action de graces de cette faveur insigne. Comme Mrs les capitouls qui sont en charge cette année 1662, se trouvent heureusement en l'année centenaire depuis cette délivrance, aussy ils veulent se rendre autant reconnoissant et recommandables par une reconnoissance toute particuliere qu'ils en veulent faire, qu'ils le font et par le merite de leurs personnes et par la dignité de leur charge.

C'est pourquoy leur zele ne se contentant pas d'une celebrité accoustumée, ils ordonnent que cette feste se passe avec toute la pieté possible et que chacun aportes de son coté autant d'ardeur a executer les ordres qui leurs sont donnés pour rendre cette celebrité augmenté, qu'eux meme ont temoigné de piété a en prescrire toute les particularités.

La procession commencera a St-Sernin, a la tête de laquelle marchera la baignere dudit saint Sernin suivie des reveilleur, avec leur coches sonantes, revetus de leurs cazaques noires, marquées d'ossements et de têtes de morts. Les gardes de la police et de la santés avec leurs mantaux, les uns marqués des marques de la ville, et les autres a l'image de St-Sebastien. Les mandes des tables de Saint-Sernin avec leurs casques et leurs cloches sonnantes.

Ensuite viendront les pauvres de l'hospital de la Grave au nombre de cinq ou six cents, nourris eslevés et entretenus des charités que les gens de bien leurs font tous les jours, instruits à la piété et dévotion par des pretres dont la vertu et la doctrine sont empreintes de recommandation et regis par des messieurs dont la probité est assez assurée employant la meilleure partie de leurs soins a pourvoir aux necessitees de ces enfants de Dieu, seront accompagnés par lesdits prestres et messieurs leurs directeurs. [fo. 3]

Après viennent les pelerins de St-Jacques portant leur coquilles et leurs bourdons, de [droite]

Les peres augustins dechaussés de St-George;

Les peres franciscains;

Les cordeliers Saint-Antoine du Salin;

Les Minimes;

Les Récollets de la petite observance;

Les Religieux du tiers ordres St-François;

Les Religieux de Saint Orens;

Les Religieux de notre dame de la mercy;

Les Religieux de la Sainte Trinité;

Les Pères augustins du grand couvent;

Les Pères carmes;

Les cordeliers de la grande observance;

Les frères precheurs de saint Dominique;

Les curés, prêtres et confrères de saint Nicolas;
 Les pères de l'oratoire de notre dame de la Dalbade;
 Les curés et pretres de St-Pierre des cuisines;
 Les curés et pretres de la paroisse notre dame du Taure;
 Les Bénédictins, curés, prêtres et confrères de la paroisse de la Daurade.

Après lesquels viendront les hommes qui porteront les flambeaux d'une grandeur extraordinaire donnés par la ville, avec les armes de ladite ville, suivis des hautbois et trompettes, après lesquels marchera le verguier ou bedeau du chapitre Saint Sernin.

Il faut remarquer en cet endroit qu'aux reliques dont le poêle ou pavillon est porté par des religieux il ny a que huit maitres des métiers. Scavoir :

Quatre portant chacun un grand flambeau a la main et les autres quatre chacun un cierge blanc a la main et que les pavillons qui sont portés par les maitres des metiers il y en aura douze, dont les quatre revestus de blanc porteront le pavillon et les autres huit comme a esté dit cy dessus, lequel j'ay voulu observé pour ne redire pas la même chose.

La tete du glorieux martir Saint Sernin portée par les Pères minimes accompagnés par les Sauvetiers; [Fo. 3v]

Un coffre d'yvoir d'ossements des Innocens, portés et acompaignés des recouvreurs;

L'image de notre dame porté par les revendeurs et ravilleurs, six de chaque metier;

La pierre de st Estienne par les fourniers et tonelliers;

La tête de saint Honest par les tourneurs et cordiers;

La tête de st Papoul par les charrons;

Le corps de st Papoul par les Bourreliers, Bastiers et cartayres;

La tête de sainte Assiscle et victoire les chevrotiers et bouchers;

Les corps de Ste Assiscle et victoire par les tisserans de lin et filassiers;

La tête de Ste Suzanne par les charpentiers;

Le corps de Ste Suzanne par les maçons;

La tête de St Silve par les flessadiers;

Le corps de St Silve par les tisserans de laines;

La tête de Saint Maurice par les épingliers, éguilletiers, bourciers et colletiers;

La tête de St Gilbert par les hostes;

Le corps de St Gilbert par les seliers;

Les têtes de saint Claude, Nicostrat et Simplicie par les freres cordonniers;

Les corps de St Claude, Nicostrat et Simplicie par les bonnetiers;

Les têtes de St Symphorien et Castor par les esperonniers, fondeurs et affineurs;

Les corps de St Symphorien et Castor par les chapelliers;

Les têtes de Saint Cirice et Juliette les espassiers et fourbisseurs

Les corps de St Cirice et Juliette par les guegniers, couteliers et taillantiers.

La tête de St Giles par les mareschaux et forgerons;

Le corps de St Giles par les coffriers et chauderoniers

La tête de St George par les patissiers;

Le corps de St George par les potiers d'Etain et tailleurs de pierre;

La relique de St Christophe par les meuniers du port;

La tête de St Raymond par les menuisiers de la ville;
 La tête de St Edmond par les blanchers et vitriers;
 Le corps de St Edmond par les couroyeurs et tanneurs; **[Fo. 4]**
 Un coffre d'argent rempli des reliques de St-Pierre et saint Paul par les frères tailleurs;
 La tête de St Exupère par les capucins acompaigner des tondeurs;
 Le corps de St Exupère par lesdits capucins acompaignés des pourpointiers;
 La tête de St Hilaire par les cordeliers de St Antoine acompaignés des cordonniers;
 Le corps dudit saint Hilaire par lesd. cordeliers acompaignés des chandeliers;
 La tête de St Honoré par les Religieux de la Trinité acompaignés des contre pointeurs;
 Le corps dud. St Honoré par les memes religieux acompaignés des passementiers;
 Les têtes de St Philippe et St Jacques par les augustins acompaignés des drapiers drapans;
 Les corps desd. Sts par lesd. augustins, acompaignés des gantiers et parfumeurs;
 La tête de saint Barnabé par les carmes acompaignés des teinturiers;
 Le corps de St Barnabé porté par lesd. carmes acompaigné par les couturiers;
 La tête de St Simon et St Jude portés par les cordeliers acompaignés par les boutonnières;
 Le corps desd. saints par lesd. cordeliers, acompaignés des chaussetiers;
 La tête de St Barthelemy par les susd. cordeliers, acompaignés des serruriers;
 La tête de St Jacques le majeur par les jacobins, acompaignés des orphevres;
 Le corps dud. saint par les jacobins, acompaignés par les apotiquaires et chirurgiens, avec leurs flambeaux et cierges en main, marchand ensemble suivant les ordres de reception le plus ancien tenant la main droite;
 LA SAINTE ÉPINE de JÉSUS CHRIST portée par les jacobins acompaignés des trésoriers et intendants des corps saints.

Après marchont mrs les capitouls avec leurs manteaux et hermines, suivis de la bourgeoisie de l'une et de l'autre robes. **[Fo. 4v]**

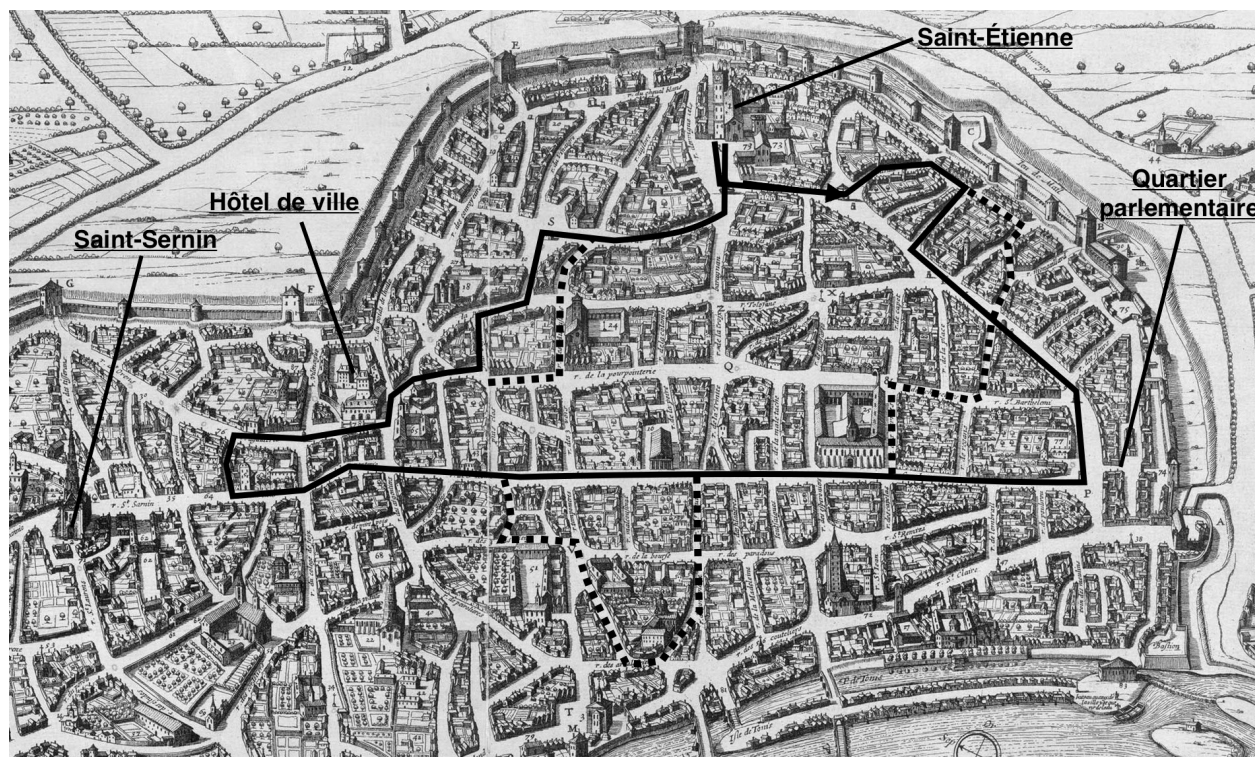
En cet ordre la procession ira a saint Estienne, où estant arrivée fera le tour ordinaire dans l'église, et de la messieurs les capitouls prendront les branches du poile et la procession se continuera suivant les anciennes coutumes.

FIN

ANNEXE 3

La Fête-Dieu à Toulouse : le parcours de 1652 (ligne continue), avec les ajouts des capitouls (ligne pointillée). Parcours tracé sur une version tronquée à des fins de visibilité. Voir la carte originale pour les détails, incluant une légende exhaustive.

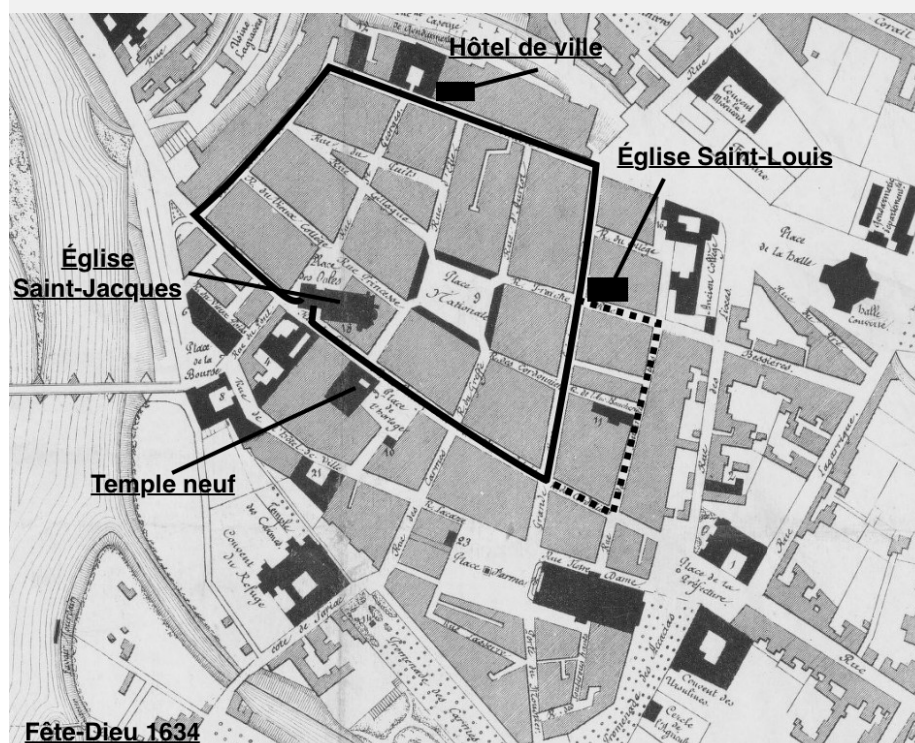
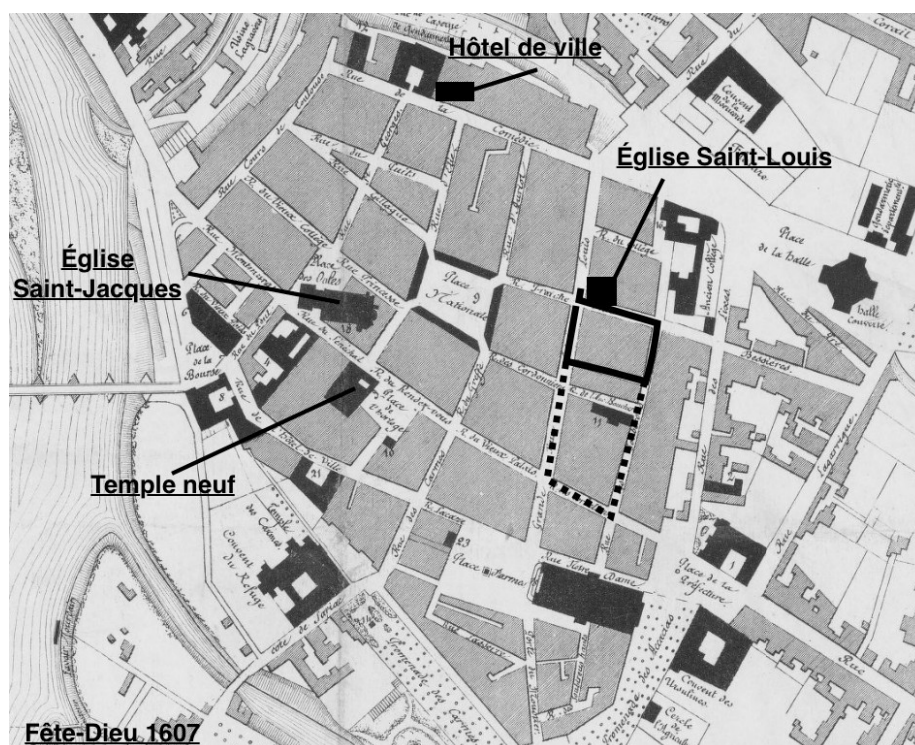
Référence de la carte : TAVERNIER, Melchior. *Plan de la ville de Tholouse*. 1631. [En ligne] [<https://flic.kr/p/DiADTH>] [Mis en ligne le 18 février par les Archives municipales de Toulouse]



ANNEXE 4

La Fête-Dieu à Montauban : les parcours de 1607 (la ligne pointillée désigne la permission des consuls) et 1634 (la ligne pointillée désigne une variation possible). Parcours tracé sur une version tronquée à des fins de visibilité. Voir la carte originale pour les détails.

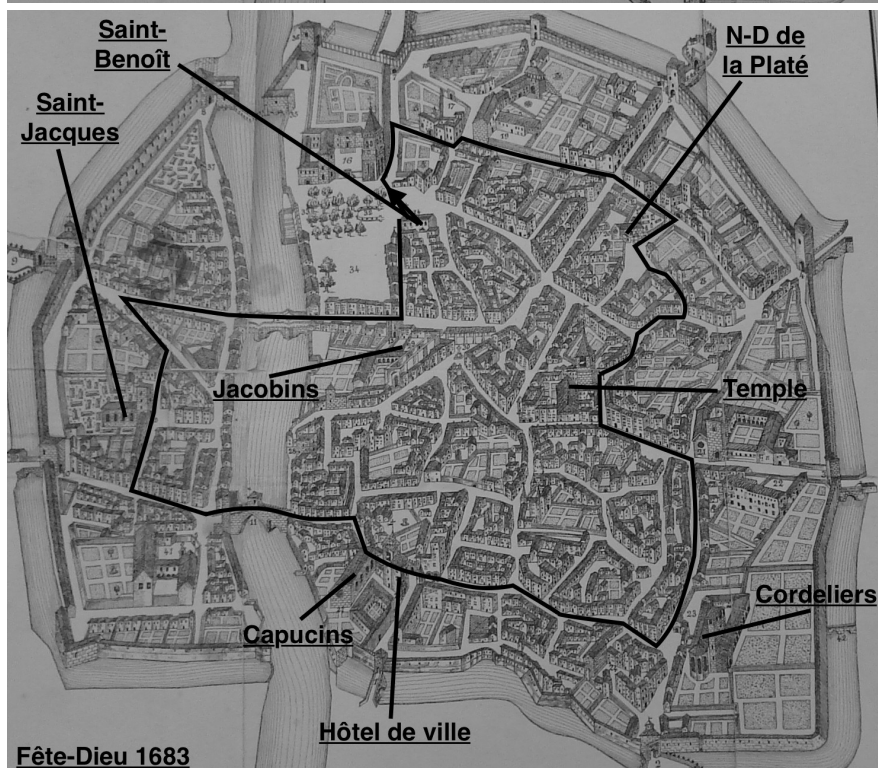
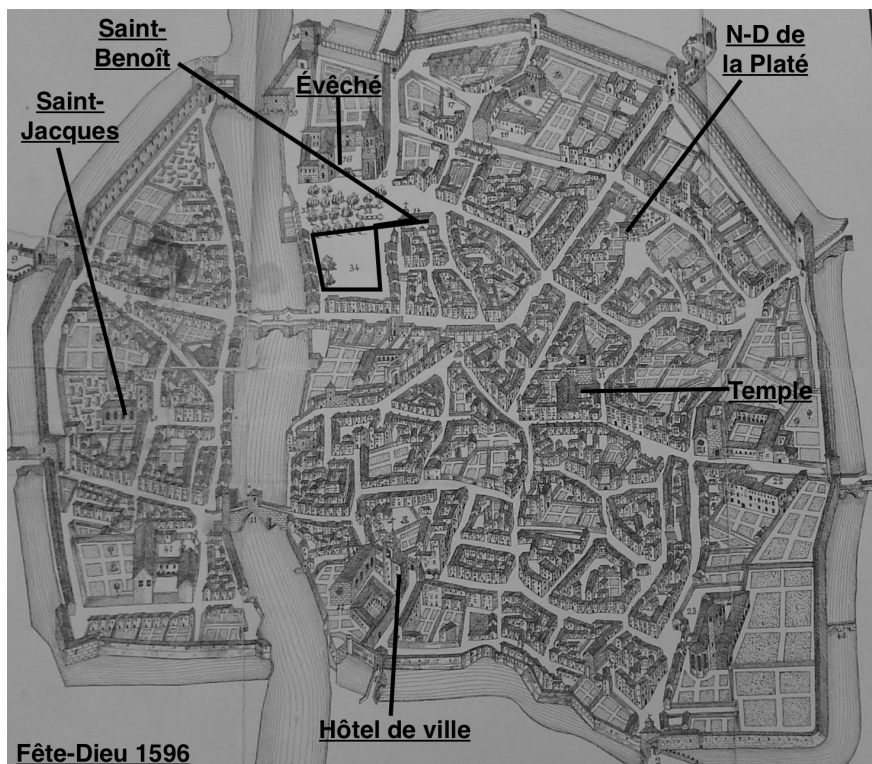
Référence de la carte : Le Gasc, *Plan de la ville de Montauban*. Paris, Chez E. Forestié, 1800. [En ligne] [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530293076>]



ANNEXE 5

La Fête-Dieu à Castres : Parcours de 1596 et de 1683. Parcours tracés sur une version tronquée à des fins de visibilité. Voir la carte originale pour les détails.

Référence de la carte : PICARD, Samuel. *Plan et élévation de la ville de Castres*. 1674. Fac-similé réalisé par J-F, Marturé en 1788.



BIBLIOGRAPHIE

SOURCES :

1. Archives municipales de Toulouse (AMT)

Actes constitutifs et politiques de la commune, correspondance générale (Série AA)

AA 14, pièce 41 (1564).

AA 20, pièce 8 (1555).

AA 24, pièce 191 (1644).

AA 44, pièces 58 à 73 (1661-1682).

AA 84, pièce 6 (1658).

Administration communale (Série BB)

BB 20 (1596) à BB 40 (1688) : Registres des délibérations des capitouls.

BB 155 (1612-1698) : Ordonnances des capitouls.

BB 274 (1561-1562) et BB 278 (1598) à BB 282 (1685) : Annales manuscrites.

Finances et contributions (Série CC)

CC 2667 (1654-1655) : Pièces à l'appui des comptes.

Cultes, instruction publique et assistance publique (Série GG)

GG 787, pièce 117 (1613).

GG 787, pièce 139 (1667).

GG 789, pièces s.n. (1604-1659).

Administration générale de la commune (Série D)

1 D 1 (1791-1793) : Délibérations du conseil général de la commune.

2. Archives municipales de Montauban (AMM)

Actes constitutifs et politiques de la commune, correspondance générale (Série AA)

AA 6 : Livre jaune (1608-58).

AA 21 : Réjouissances, cérémonies, Te Deum à l'occasion des grands événements (1565-1785).

Administration communale (Série BB)

1 BB 30 (1601) - 1 BB 102 (1685) : Registres des délibérations des consuls de Montauban.

3. Archives municipales de Castres (AMC)

Administration communale (Série BB)

BB 13 (1598-1599) à BB 26 (1680-1696) : Délibérations des consuls de Castres.

4. Archives départementales de la Haute-Garonne (ADHG) :

Administration provinciale (Série C)

1 CC 55, pièce 15 (1664).

Clergé séculier (Série G)

4 G 11 (1598-1618) à 4 G 17 (1677-1689) : Registre de délibérations du chapitre de Saint-Étienne.

Clergé régulier (Série H)

101 H 216 (1652-1669) à 101 H 219 (1678-1706) : Registre des délibérations du chapitre de Saint-Sernin.

1 Mi 496 : Registre de la confrérie des Corps-Saints (Saint-Sernin).

1 Mi 506 : Documents divers (Saint-Sernin).

1 Mi 520 : Documents divers (Saint-Sernin).

1 Mi 522 : Documents divers (Saint-Sernin).

2 Mi 674 : Documents divers (Saint-Sernin).

2 Mi 675 : Documents divers (Saint-Sernin).

2 Mi 1258 : Documents divers (Saint-Sernin).

Manuscrits (Ms.)

Ms. 129, 147, 148 et 149 : *Collections & remarques du palais, par Étienne Malenfant, greffier en la Cour de parlement de Toulouse.* 1602-1647. 3 volumes.

5. Archives départementales du Tarn (ADT)

Clergé séculier (Série G)

G 265 (1615-1639) à G 269 (1685-1693) : Registre des délibérations du chapitre cathédral de Castres.

Fonds protestants (Série I)

I 1 (1645-1658) à I 6 (1680-1684) : Registres des délibérations du consistoire de Castres.

Archives privées (Série J)

20 J 11 : Papiers du chanoine Louis de Lager, Mémoire pour l'histoire de Castres (XVII^e siècle).

6. Archives départementales de Tarn-et-Garonne (ADTG)

Administration provinciale (Série C)

C 537 (1678) : Ordonnance du Bureau des Finances.

C 538 (1685) : Ordonnance du Bureau des Finances.

Clergé séculier (Série G)

G 69 (1631) : Ordonnance pour l'exécution des Édits de pacification en Guienne.

G 135 (1630) : Évêché de Montauban, pièces justificatives des comptes.

G 228 (1602-1607) à G 230 (1619-1671) : Registre des délibérations du chapitre cathédral de Montauban.

G 1079 (1607-1666) : Registre des délibérations du chapitre collégial de Montauban.

Archives privées (Série J)

3 J 3 : *Histoire de la ville de Montauban* par Perrin de Grandpré, 1669.

3 J 22 : Extraits des mémoires manuscrits de Jean Natalis, 1630.

3 J 42 : Chronique des événements qui se sont déroulés à Montauban de 1589 à 1623.

7. Archives départementales de l'Hérault (ADH)

Administration provinciale (Série C)

C 7101 (1632) : Édit de Béziers.

SOURCES ÉDITÉES :

ABEL et FROIDEFONT. *Tableau chronologique des noms de messieurs les capitouls [...]*. Toulouse, chez Jean-Florent Baour, 1786. 184 pages.

AYMON, Jean. *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*. La Haye, Chez Charles Delo, 1710. 2 volumes.

BARBICHE, Bernard (dir.) *L'Édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598)*. Paris, École nationale des Chartes, [En ligne] [<http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/>] [2009].

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 [...]*. Delft, Adrien Beman, 1693-1695. 5 volumes.

BOREL, Pierre. *Les antiquitez de Castres*. Édité et publié par Charles PRADEL. Paris, Académie des bibliophiles. 1868. 2 volumes.

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte à Monseigneur le Dauphin*. Paris, Chez Pierre Cot, 1709. 614 pages.

BOUFFARD-MADIANE, Jean de. *Mémoires de J. de Bouffard-Madiane sur les guerres civiles du duc de Rohan, 1610-1629*. Édité par Charles PRADEL. Toulouse, Privat, 1897. 341 pages.

BOUFFARD-MADIANE, Jean de. « Le livre de raison de Jean de Bouffard-Madiane ». Édité par Charles Pradel. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*. Vol. LVI, no. janvier-février, 1907. Pp. 17-53

CALVIN, Jean. *Institution de la religion chrétienne*. Genève, Chez Hamelin, 1554 [1541]. 799 pages.

CALVIN, Jean. *La forme des prières ecclésiastiques : avec sa manière d'administrer les sacrements & célébrer le mariage, & la visitation des malades*. Genève, Jean Crespin, 1552. 54 pages.

CALVIN, Jean. *Traité des reliques, suivi de l'excuse à messieurs les nicodémites*. Édité et annoté par Albert AUTIN. Paris, Éditions Bossard, 1921 [1543]. 289 pages.

D'ALARD, Jean. *Entrée du roy à Tolose*, Toulouse, Colomiez, 1622.

DAYDÉ, Raymond. *L'Histoire de St Sernin, ou l'incomparable tresor de son eglise abbatiale de Tolose*. Toulouse, A. Colomiez, 1661. 427 pages.

Déclaration du roi du 1er février 1669 portant reglement des choses qui doivent être gardées et observées par ceux qui font profession de la Religion prétendue réformée, dans Nouveau recueil des édits et déclarations, arrêts et règlements du Conseil, rendus au sujet des gens de la religion prétendue réformée, Grenoble, Chez A. Faure, 1752.

Édict du roy sur la grace et pardon qu'il a pleu à sa majesté donner [...], Donné à Nismes au mois de juillet 1629. Paris, A. Estiene, 1644.

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 (dir.). *Les Papiers de Richelieu*. Paris, Éditions A. Pedone, 1975-1985. 6 volumes.

Histoire véritable de ce qui s'est fait et passé dans la ville de Montauban, durant & du depuis les derniers mouvemens jusqu'à présent [...]. 1627.

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.

La Gazette de Théophrase Renaudot, ou Recueil des nouvelles ordinaires et extraordinaires : Relations et récits des choses avenues tant en ce royaume qu'ailleurs, pendant l'année mil six cens quatre-vingts. Paris, Bureau d'adresse, 1683.

LAFAILLE, Germain de. *Annales de la ville de Toulouse*. Toulouse, Chez Colomyer, 1687-1701. 2 volumes.

LE BRET, Henri. *Histoire de Montauban*. Éditée, revue et annotée d'après les documents originaux, par MM. l'abbé Marcellin et Gabriel Ruck. Montauban, Chez Rethoré, 1841 [1668]. 2 volumes.

LE BRET, Henri. *Histoire de la ville de Montauban, divisée en deux livres, dont le premier contient plusieurs matières curieuses, et le second, un sommaire de toutes les guerres de la religion*. Montauban. Chez S. Dubois, 1668. 2 volumes.

Le Saint Concile de Trente oecumenique et general célébré sous Paul III, Jules III et Pie IV, souverains pontifes. Traduit par l'Abbé Chaunut. Paris, Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, 1586. 560 pages.

Le Sainct, sacré, universel et général concile de Trente [...]. Traduit par Hervet GENTIEN. Paris, Chesneau, 1564. 236 folios.

LUBLINSKAJA, Alexandra. *Lettres et mémoires adressés au chancelier Séguier (1633-1649)*. Moscou, A.D. Lublinskaya, 1966. 408 pages.

MAROT, Clément et Théodore DE BÈZE. *Les pseumes mis en rime françoise*. Genève, Chez Jean Bonnefoy, 1563. 428 pages.

Mercure françois. Paris, Chez Estienne Richer. Vol. VII, 1622 et Vol. XV, 1629.

Nouveau recueil des édits et déclarations, arrêts et règlements du Conseil, rendus au sujet des gens de la religion prétendue réformée, Grenoble, Chez A. Faure, 1752. 401 pages.

PEYRONET, Simon de. *Recueil des ordonnances synodales et autres, faites en divers temps, par Nosseigneurs les illustrissimes & reverendissimes archevesques de Tolose, ou Messieurs les Vicaires generaux, suivant l'ordre du temps qu'elles ont esté données*. Toulouse, AR. Colomiez, 1669. 2 volumes.

PUJOL, Antoine. *Recueil des reglemens, faits par les synodes provinciaux du Haut Languedoc et Haute Guienne*. Castres, Raymond Barcouda, 1679. 188 pages.

ROSOI, Barnabé Farmian de. *Annales de la ville de Toulouse*. Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1771-1776. 4 volumes.

DICTIONNAIRES :

BÉLY, Lucien (dir.). *Dictionnaire de l'Ancien Régime*. Paris, Presses Universitaires de France, 1996, 1384 pages.

Le Dictionnaire de l'Académie françoise. Paris, Chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard et chez Jean Baptiste Coignard, 1ère édition, 1694. 2 volumes.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye et Rotterdam, Chez Arnout & Reinier Leers, 1690. 3 volumes.

NICOT, Jean. *Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne*. Paris, D. Douceur, 1606. 674 pages.

LITTRÉ, Émile. *Dictionnaire de la langue française*. Paris, Hachette, 1873-1878. 4 volumes.

OUVRAGES ANCIENS :

ARTAUD DE MONTOR, Alexis-François (dir.). *Encyclopédie des gens du monde: répertoire universel des sciences, des lettres et des arts; avec des notices sur les principales familles historiques et sur les personnages célèbres, morts et vivants*. Librairie de Treuttel et Würtz, 1834. Vol. 4. 800 pages.

Biographies toulousaine, ou dictionnaire historique des personnages qui par des vertus, des talens, des écrits, de grandes actions, des fondations utiles, des opinions singulières, des erreurs, etc. se sont rendus célèbres dans la ville de Toulouse, ou qui ont contribué à son illustration. Paris, Chez L.G. Michaud, 1823. 2 volumes.

CAMBON DE LAVALETTE, Jules. *La Chambre de l'Édit de Languedoc*. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1872. 186 pages.

CARTIER, Étienne. *Histoire des reliques de Saint Thomas*. Paris, Sagnier et Bray, 1854. 186 pages.

CAYET, Pierre. *Mémoires pour servir à l'histoire de France depuis le XIII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*. Paris, Desrez, 1838. Vol. 1. 824 pages.

CAYRE, G. *Histoire des évêques et archevêques de Toulouse depuis la fondation du siège jusqu'à nos jours*. Toulouse, Douladoure, 1873. 654 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. 96 pages.

D'ALDÉGUIER, Auguste. « Les cryptes de Saint-Saturnin ». *Mémoires de la société impériale archéologique du Midi de la France*. Vol. 7, 1853-1860. Pp. 57-71 et 73-92.

DAUX, Camille. *Histoire de l'Église de Montauban*. Montauban, Bray et Retaux, 1881. 2 volumes.

DEVIC, Claude et Joseph VAISSETE (dir.). *Histoire générale de Languedoc*. Toulouse, Éditions Édouard Privat, 1889. 16 volumes.

ESTADIEU, Mathieu. *Annales du pays castrais*. Paris, Le Livre d'Histoire Loris, 2004 [1893]. 499 pages.

HAAG, Eugène et Émile HAAG. *La France protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire: depuis les premiers temps de la réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée Nationale*. Vol. 10. Pièces justificatives. Paris, Chez Buliez, 1858. 472 pages.

LAINÉ, Pierre Louis. *Archives généalogiques et historiques de la noblesse de France [...]*. Paris, Chez l'auteur, 1828-1850. 11 volumes.

MANAVIT, Augustin. « Notice historique sur l'église des Dominicains de Toulouse, précédée de quelques faits sur Saint Thomas d'Aquin ». *Mémoires de la société impériale archéologique du Midi de la France*. Tome VII, 1853-1860. Pp. 109-174.

MARTURÉ, Barthélémy-Antoine. *Histoire du pays Castrais*, Castres, Imprimerie J. Auger, 1822. 368 pages.

MOULENQ, François. *Documents historiques sur le Tarn-et-Garonne: diocèse, abbayes, chapitres, commanderies, églises, seigneuries, etc.* Paris, Res Universis, 1991 [1879]. 4 volumes.

NAYRAL, Magloire. *Biographies castraise [...]*. 1838. 658 pages.

POIRSON, Auguste. *Histoire du règne de Henri IV*. Paris, Didier et cie., 1865-1866. 4 volumes.

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 : depuis son origine jusqu'à la révocation de l'Édit de Nantes (1685)*. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1873. 514 pages.

RABAUD, Camille. « La réforme à Castres : Trois époques de l'histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauragais ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*. Vol. XXII, no 4, 1872. Pp. 49-64.

RAYNAL, Jean. *Histoire de la ville de Toulouse, avec une notice des hommes illustres [...]*. Toulouse, J.F Forest, 1759.

SALVAN, Adrien. *Histoire générale de l'Église de Toulouse depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*. Toulouse, Delboy, 1856. Vol 4.

SALVAN, Adrien. *Recherches historiques sur la liturgie en général et celui du diocèse de Toulouse en particulier*. Toulouse, Douladoure Aîné, 1850. 186 pages.

SAUCLIÈRES, Roisselet de et André D'AVALLON (dir.). *Histoire chronologique et dogmatique des conciles de la chrétienté [...]*. Paris, Louis Vivès, 1855. Vol. 6. 624 pages.

ÉTUDES :

AGOSTINO, Marc, François CADILHON et Philippe LOUPÈS (dir.). *Fastes et cérémonies : l'expression de la vie religieuse, XVI^e-XX^e siècles*. Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2003. 257 pages.

ANDRIEU, Nicole, Géraud de LAVEDAN et René SOURIAU. *Le livre des miracles de la Vierge Noire de la Daurade de Toulouse : Voeux et processions dans la ville entre 1637 et 1790, faire face aux dérangements climatiques*. Toulouse, Association des Amis des Archives de la Haute-Garonne, 2011. 174 pages.

ARTIGAUT, René. *Les protestants de Castres et l'Édit de Nantes (1598-1685)*. Castres, Société culturelle du pays castrais, 1985. 51 pages.

ASHLEY, Kathleen et Wim HÜSKEN (dir.). *Moving Subjects : Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*. Amsterdam, Rodopi, 2001. 257 pages.

APOSTOLODÈS, Jean-Marie. « Entrée royale et idéologie urbaine au XVII^e siècle ». *XVII^e siècle*. Vol. 212, no 3, 2001. Pp. 509-520.

AUDISIO, Gabriel. *Une ville au sortir du Moyen Âge : Apt-en-Provence (1460-1560)*. Paris, Classiques Garnier, 2014. 439 pages.

AUDISIO, Gabriel. *Les Français d'hier, tome 2 : Des Croyants, XV^e-XIX^e siècle*. Paris, Armand Colin, 1994. 479 pages.

BACKOUCHE, Isabelle. « L'histoire urbaine en France. Nouvel objet, nouvelles approches - L'historien et les acteurs ». *Revue d'histoire urbaine*. Vol. 32, no 1, 2003. Pp. 7-14.

BADINTER, Elisabeth. *Le pouvoir au féminin : Marie-Thérèse d'Autriche, l'impératrice-reine (1717-1780)*. Paris, Flammarion, 2016. 364 pages.

BÉGUIN, Katia. *Les Princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du Grand Siècle*. Seyssel, Champ Vallon, 1999. 464 pages.

BÉLY, Lucien. *La France moderne 1478-1789*. Paris, Presses universitaires de France, 2003 [1994]. 686 pages.

BENEDICT, Philip. *Christ's Churches Purely Reformed : A Social History of Calvinism*. New Haven & London, Yale University Press, 2002. 670 pages.

BENEDICT, Philip. *Cities and Social Change in Early Modern France*. London, Unwin Hyman, 1989. 251 pages.

BENEDICT, Philip. *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-85*. Aldershot, Ashgate, 2001. 336 pages.

BENEDICT, Philip. « The Huguenot Population of France, 1600-1685 : The Demographic Fate and Customs of a Religious Minority ». *Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*. Vol. 81, no 5, 1991. 164 pages.

BÉRENGER, Agnès et Éric PERRIN-SAMINADAYAR (dir.). *Les entrées royales et impériales : Histoire, représentation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient Ancien à Byzance*. Paris, De Boccard, 2009. 292 pages.

BERNAT, Chrystel et Hubert BOST (dir.). *Énoncer / Dénoncer l'autre : Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*. Turnhout, Brepols, 2012. 440 pages.

BÉROUJON, Anne. *Peuple et pauvres des villes dans la France moderne : De la Renaissance à la Révolution*. Paris, Armand Colin, 2014. 334 pages.

BERTRAND, Danny. *Coexister entre papistes et religionnaires : Castres entre la paix d'Alès (1629) et le début du règne personnel de Louis XIV (1661)*. Ottawa, Université d'Ottawa (Thèse de maîtrise), 2011. 173 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.

BLANQUIE, Christophe. *Les institutions de la France des Bourbons (1589-1789)*. Paris, Belin, 2003. 255 pages.

BLET, Pierre. « Le conseil d'État et les protestants ». *Bibliothèque de l'École des chartes*. Vol. 130, no 1, 1972. Pp. 131-162.

BLOCH, Marc. *Les rois thaumaturges : Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. Paris, Istra, 1924. 542 pages.

BLUCHE, François. *Louis XIV*. Paris, Fayard, 1986. 1031 pages.

BLUCHE, François. *La foi chrétienne : Histoire et doctrines*. Monaco, Éditions du Rocher, 1996. 322 pages.

BOIRON, Stéphane. *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente (1500-1640)*. Paris, Presses universitaires de France, 1989. 155 pages.

BOISSEUIL Didier et al. (dir.). *Écritures de l'espace social*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2010. 720 pages.

BOISSON, Didier et Hugues Daussy. *Les protestants dans la France moderne*. Paris, Bélin, 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.

BOLDUC, Benoît. *La Fête imprimée : Spectacles et cérémonies politiques (1549-1662)*. Paris, Classiques Garnier, 2016. 388 pages.

BORDES, François. « Rites et pratiques cérémonielles à Toulouse au Bas Moyen Âge et à la Renaissance ». *Mémoire de la société archéologique du Midi de la France*. Tome LXV, 2005. Pp. -115-138.

BORDES, François. « Une perception de l'Espace urbain : Cortèges officiels et processions générales à Toulouse du XIV^e au XVI^e siècle ». *Mémoire de la société archéologique du Midi de la France*. Tome LXIV, 2004. Pp. 135-153.

BOUYSSOU, Jean-François. « Aspect de la Société protestante à Castres au début du XVII^e siècle ». *Revue du Tarn*. No 62, juin 1971. Pp. 153-170.

BOZOKY, Edina et Anne-Marie HELVÉTIUS (dir.). *Les reliques : Objets, cultes, symboles*. Actes de colloque (4-6 septembre 1997). Turnout, Brepols, 1999. 336 pages.

BRYANT, Lawrence. *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony : Policies, Ritual, and Art in the Renaissance*. Genève, Librairie Droz, 1986. 310 pages.

BRYANT, Lawrence. « La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Âge ». *A.E.S.C.* No 3, 1986. Pp. 513-542.

BURKE, Peter. *Louis XIV. Les stratégies de la gloire*. Paris, Seuil, 1995, 266 pages.

CABANEL, Patrick. *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*. Paris, Fayard, 2012. 1502 pages.

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.

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.

CAPOT, Stéphane. « Les magistrats de la chambre de l'Édit de Castres (1579-1679) ». *Annales du Midi*. Vol. 108, 1996. Pp. 63-88.

CASSAN, Michel. *La Fête à Toulouse à l'époque moderne de la fin du XVI^e siècle à la Révolution*. Toulouse, Toulouse II - Le Mirail (Thèse de doctorat), 1980. 328 pages.

CASSAN, Michel. *Le temps des guerres de religion : le cas du Limousin (vers 1530 - vers 1630)*. Paris, Publisud, 1996, 463 pages.

CASTAGNET, Véronique, Olivier CHRISTIN et Naïma GHERMANI (dir.). *Les affrontements religieux en Europe du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*. Villeneuve d'Ascq. Presses universitaires du Septentrion, 2008. 272 pages.

CAU, Christian. *Les Capitouls de Toulouse : L'intégrale des portraits des Annales de la Ville, 1352-1778*. Toulouse, Privat, 1990. 159 pages.

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

CHABBERT, Pierre. « L'Académie de Castres ». *Revue du Tarn*. No. 62, juin 1971, p. 177-192.

CHAIX, Géraud. « La confessionnalisation : Note critique ». *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*. Vol. 148, 2002. Pp. 851-865

CHÉLINI, Jean. *Notre temps quotidien : Le Calendrier chrétien*. Paris, Picard, 1999. 141 pages.

CHEVALIER, Bernard. *Les bonnes villes de France : du XIV^e au XVI^e siècle*. Paris, Aubier Montaigne, 1982. 345 pages.

CHRISTIN, Olivier. *La paix de religion : L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*. Paris, Seuil, 1997. 327 pages.

CONNER, Philip. *Huguenot Heartland : Montauban and Southern French Calvinism during the Wars of Religion*. Aldershot, Ashgate, 2002. 257 pages.

CONNER, Philip. « Huguenot Identities During the Wars of Religion: The Churches of Le Mans and Montauban Compared ». *Journal of Ecclesiastical History*. Vol. 54, no 1, 2003. Pp. 23-39.

CORBIN, Alain, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO (dir.). *Histoire du Corps. Tome 1 : De la Renaissance aux Lumières*. Paris, Seuil, 2005. 573 pages.

COSANDEY, Fanny et Robert DESCIMON. *L'absolutisme en France : Histoire et historiographie*. Paris, Seuil, 2002. 316 pages.

COULET, Noël. « Les entrées solennelles en Provence au XIV^e siècle ». *Ethnologie française*. Vol. 7, no 1, 1977. Pp. 63-82.

CRAWFORD, Katherine. *Perilous Performances : Gender and Regency in Early Modern France*. Cambridge, Harvard University Press, 2004. 297 pages.

CROUZET, Denis. *Dieu en ses royaumes : une histoire des guerres de religion*. Ceyzérieu, Champ Ballon, 2015. 537 pages.

DAIREAUX, Luc. *Réduire les huguenots : protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*. Paris, Honoré Champion, 2010. 1120 pages.

DAUSSY, Hugues. *Le parti huguenot : chronique d'une désillusion (1557-1572)*. Genève, Droz, 2014. 882 pages.

DEBUICHE, Colin. « Triomphes royaux dans les Entrées toulousaines des XVI^e et XVII^e siècles ». *Cahiers de FRAMESPA*. No 11, 2012. [En ligne] [<http://framespa.revues.org/1872>] [23 novembre 2012].

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.

DÉRENS, Jean-Arnault. « Villes en prière : Les consulats languedociens et les cérémonies religieuses à la fin du Moyen Age ». *Études Héraultaises*. No 28-29, 1997-1998. Pp. 33-40.

DOMPNIER, Bernard. *Le venin de l'hérésie : image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*. Paris, Le Centurion, 1985. 277 pages.

DOMPNIER, Bernard. « Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle : les prières des Quarante-Heures ». *Revue d'histoire de l'Église de France*. Vol. 67, no 178, 1981. Pp. 5-31.

DRÉVILLON, Hervé. *Les rois absolus*. Paris, Belin, 2011. 610 pages.

DUBY, Georges (dir.). *Histoire de l'Europe urbaine*. Paris, Seuil, 1980. 4 volumes.

DUMONS, Bruno et Bernard HOURS (dir.). *Ville et religion en Europe du XVI^e au XX^e siècle : La Cité réenchantée*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2010. 527 pages.

DUMONS, Bruno. « Villes et christianisme dans la France contemporaine. Historiographies et débats ». *Histoire urbaine*. No 13, 2005/2. Pp. 155-166.

FRISCH, Andrea. *Forgetting Differences : Tragedy, Historiography and the French Wars of Religion*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015. 176 pages.

FOGEL, Michèle. *Les cérémonies de l'information*. Paris, Fayard, 1989. 498 pages.

FOGEL, Michèle. « Les entrées royales françaises au prisme de l'échange ». *@nalyse*. 2008. Pp. 64-73.

GARRISSON, Janine. *L'édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*. Paris, Seuil, 1985. 309 pages.

GARRISSON, Janine. « Les grands du parti protestant et l'édit de Nantes ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*. Vol. 144, 1998. Pp. 175-186.

GARRISSON, Janine, Philippe CHAREYRE et Guy ASTOUL (dir.). *Le protestantisme et la cité*. Actes de colloque (SMERP) (15-16 octobre 2011). Montauban, SMERP, 2013. 255 pages.

GEORGE, Philippe. « Les reliques des saints : Publications récentes et perspectives nouvelles ». *Revue belge de philologie et d'histoire*. Vol. 80, no 2, 2002. Pp. 563-591.

GOLDEN, Richard (dir.). *Church, State and Society under the Bourbon Kings of France*, Lawrence, Coronado Press, 1982. 379 pages.

GREENGRASS, Mark. « The Anatomy of a Religious Riot in Toulouse in May 1562 ». *Journal of Ecclesiastical History*. Vol 34, No 3, 1983. Pp. 367-391.

GREENGRASS, Mark. « The Sainte Union in the Provinces : The Case of Toulouse ». *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 14, no 4, 1983. Pp. 469-496.

GUENÉE Bernard et François LEHOUX. *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*. Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1968. 366 pages.

GUENÉE, Bernard, Christian DESPLAT et Paul MIRONNEAU (dir.). *Les Entrées : Gloire et déclin d'un cérémonial*. Actes de colloque (10-11 mai 1996). Biarritz, J & D Éditions, 1997. 269 pages.

GUICHARNAUD, Hélène. *Montauban au XVII^e siècle (1560/1685) : Urbanisme et architecture*. Paris, Picard, 1991. 207 pages.

HALVORSON, Michael et Karen SPIERLING (dir.). *Defining Community in Early Modern Europe*. Aldershot, Ashgate, 2008. 364 pages.

HAMON, Philippe et Catherine LAURENT (dir.). *Le pouvoir municipal de la fin du Moyen Âge à 1789*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012. 360 pages.

HANLEY, Sarah. *The "Lit de Justice" of the Kings of France: Constitutional Ideology in Legend, Ritual, and Discourse*. Princeton, Princeton University Press, 1983. 388 pages.

JOUANNA, Arlette. *Le pouvoir absolu : Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*. Paris, Gallimard, 2013. 436 pages.

JOUANNA, Arlette. *Le prince absolu : apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*. Paris, Gallimard, 2014. 327 pages.

KAISER, Wolfgang (dir.). *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.

KRUMENACKER, Yves. « La place du culte privé chez les protestants français au XVIII^e siècle ». *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 217, no 3, 2000. Pp. 623-638.

LABROUSSE, Élisabeth. « Une foi, une loi, un roi? » : *La révocation de l'Édit de Nantes*. Paris, Pavot, Labor et Fides, 1985. 231 pages.

LACAVA, Marie-Josée et Robert GUICHARNAUD (dir.). *L'Édit de Nantes : sûreté et éducation*. Actes de colloque (SMERP) (14-17 octobre 1998). Montauban, SMERP, 1999. 221 pages.

LEBRUN, François. *L'Europe et le monde : XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, Armand Colin, 2007. 352 pages.

LECUPPRE-DESJARDIN, Élodie. *La ville des cérémonies : Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*. Turnhout, Brepols, 2004. 407 pages.

LEMOINE, Claire. *Cortèges et pouvoirs à Paris aux dix-septième et dix-huitième siècles (1660-1789)*. Lille, Université de Lille III (Thèse de doctorat), 1993. 4 volumes.

LE ROUX, Nicolas. *Les guerres de religion, 1559-1629*. Paris, Belin, 2009. 607 pages.

LIGOU, Daniel (dir.). *Histoire de Montauban*. Toulouse, Privat, 1992. 348 pages.

LIGOU, Daniel. *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution*. Paris, Librairie M. Rivière, 1958. 719 pages.

LURIA, Keith. *Sacred Boundaries : Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*. Washington D.C, The Catholic University of America Press, 2005. 357 pages.

MARTINAZZO, Estelle, *Toulouse au Grand Siècle : Le rayonnement de la Réforme catholique (1590-1710)*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015. 399 pages.

MARTINAZZO, Estelle. « Se convertir ou fuir, la question protestante dans le diocèse de Toulouse (1580 - 1685) ». *Cahiers d'études du religieux : Recherches interdisciplinaires*. 2011, [En ligne] [<http://cerri.revues.org/768>] (11 mai 2017)

MAZEL, Florian. *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008. 434 pages.

MENTQUE, Robert de et al. *Le vieux Montauban : six promenades à travers ses rues*. Toulouse, Privat, 2002. 197 pages.

MENTZER, Raymond. *Blood & Belief : Family Survival and Confessional Identity among the Provincial Huguenot Nobility*. West Lafayette, Purdue University Press, 1994. 272 pages.

MENTZER, Raymond. « Fasting, Piety and Political Anxiety among French Reformed Protestants ». *Church History : Studies in Christianity and Culture*. Vol. 76, no 2, 2007. Pp. 330-362

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. Pp. 47-56.

MENTZER, Raymond. « Ecclesiastical Discipline and Communal Reorganization among the Protestants of Southern France ». *European History Quarterly*. Vol. 21, 1991. Pp. 163-183.

MENTZER, Raymond. « La mémoire d'une «fausse religion»: Les registres de consistoires des Églises réformées de France (XVI^e -XVII^e siècles) ». *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*. Vol. 153, 2007. Pp. 461-475.

MENTZER, Raymond et Bertrand VAN RUYMBEKE (dir.), *A Companion to the Huguenots*. Leiden, Brill, 2016. 481 pages.

MÉRAS, Mathieu. *Guide des archives de Tarn-et-Garonne*. Montauban, Atelier du Moustier, 1972. 66 pages.

MIGUET, Marc. « Des procession à Saint-Roch des Minimes ». *Mélanges historiques Midi-Pyrénéens*. Toulouse, 1992. Pp. 229-248.

MIGUET, Marc. *Les minimes : L'ordre religieux et son église à Toulouse du XVI^e siècle à la Révolution*. Toulouse, Association des amis de la Haute-Garonne, 1999. 81 pages.

MIRONNEAU, Paul et Isabelle PÉBAY-CLOTTES (dir.). *Paix des armes, paix des âmes*. Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 2000. 502 pages.

MOURS, Samuel. *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*. Paris, Librairie Protestante, 1967. 2 tomes.

MOURS, Samuel. *Le protestantisme en Vivarais et en Velay*. Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2001 [1949]. 549 pages.

NASSICHUK, John. *Vérité et fiction dans les entrées solennelles à la Renaissance et à l'Âge classique*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2009. 307 pages.

NELLI, René. *Histoire du Languedoc*. Paris, Hachette, 1974. 351 pages.

NIQUE, Christian (dir.). *Précis d'histoire du Languedoc-Roussillon*, Montpellier, CRDP de l'académie de Montpellier, 2007. 220 pages.

NOIZET, Hélène. *La Fabrique de la ville : Espaces et sociétés à Tours (IX^e-XIII^e siècle)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2007. 504 pages.

PARESYS, Isabelle. « Le noir est mis. Les puits d'Amiens, ou le paraître vestimentaires des élites urbaines à la Renaissance ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. No 56-3, 2009/3. Pp. 66 à 91.

PELIKAN, Jaroslav et Pierre RUSCH. *La tradition chrétienne: histoire du développement de la doctrine. Volume IV : La réforme de l'Église et du dogme*. Paris, PUF, 1994. 424 pages.

PETITFRÈRE, Claude. *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'Antiquité au XX^e siècle*. Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 1999. [En ligne] [<http://books.openedition.org/pufr/2169>].

PINOL, Jean-Luc (dir.). *Histoire de l'Europe urbaine : De l'Antiquité au XVIII^e siècle*. Paris, Seuil, 2003. 2 volumes.

PINOL, Jean-Luc (dir.) et Olivier Zeller. *Histoire de l'Europe urbaine : La ville moderne*. Paris, Seuil, 2011 [2003]. 480 pages.

PRESTWICH, Menna (dir.). *International Calvinism, 1541-1715*, Oxford, Clarendon, 1985.

RENAUD-JOLY, Normand. *L'entrée des évêques à Mâcon et Chalon-Sur-Saône au XVI^e siècle : Entre rituel politique et cérémonie religieuse*. Montréal, UQAM (Thèse de Maîtrise), 2006. 134 pages.

RIDEAU, Gaël et Pierre SERNA (dir.). *Ordonner et partager la ville (XVII^e-XIX^e siècle)*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011. 222 pages.

ROME, Catherine. *Les bourgeois protestants de Montauban au XVII^e siècle : Une élite urbaine face à une monarchie autoritaire*. Paris, Honoré Champion, 2002. 589 pages.

SAUZET, Robert. *Au grand siècle des âmes : guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*. Paris, Perrin, 2007. 300 pages.

SCHNEIDER, Robert. « Mortification on Parade : Penitential Processions in Sixteenth- and Seventeenth-Century France ». *Renaissance et Réforme*. Vol. 10, no 1, 1986. Pp. 123-146.

SCHNEIDER, Robert. *Public Life in Toulouse : from Municipal Republic to Cosmopolitan City*. Ithaca, Cornell University Press, 1989. 395 pages.

SCHNEIDER, Robert. *The Ceremonial City : Toulouse Observed, 1738-1780*. Princeton, Princeton University Press, 1995. 202 pages.

SERR, Gaston. *Documents et souvenirs du XVI^e siècle sur les protestants montalbanais*. Toulouse, Cléder, 1941. 293 pages.

SERR, Gaston. *Une Église protestante au XVI^e siècle : Montauban*. Aix-en-Provence, La pensée universitaire, 1958, 166 pages.

SOCIÉTÉ des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. *Construction de l'espace au Moyen-Âge : pratiques et représentations*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2007. 459 pages.

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*. Vol. 114, janvier-février-mars 1968. P. 5-33.

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.

SMEDLEY-WEILL, Anette. *Les intendants de Louis XIV*. Paris, Fayard, 1995. 369 pages.

TAILLEFER, Michel (dir.). *Nouvelle histoire de Toulouse*. Toulouse, Éditions Privat, 2002. 383 pages.

TAILLEFER, Michel. *Vivre à Toulouse sous l'Ancien régime*. Paris, Librairie Académique Perrin, 2000. 424 pages.

TOUJAS, René. « Le sort de l'Académie protestante de Montauban à la suite de l'échauffourée du 5 juillet 1659 ». *Bulletin de la Société archéologique du Tarn-et-Garonne*. No 88, 1962. Pp. 59-69.

TOUJAS, René. « Une querelle de préséance à l'occasion d'un feu de joie à Montauban en 1661 ». *Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne*, 1959. Pp. 74-79.

Toulouse et le Midi toulousain entre Terre et Ciel du Moyen Âge à nos jours. Actes de colloque (11-13 juin 1993). Toulouse, Les Amis des Archives de la Haute-Garonne. 1996. 416 pages.

TURREL, Denise. « La « livrée de distinction » : les costumes des magistrats municipaux dans les entrées royales des XVI^e et XVII^e siècles » dans *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'Antiquité au XX^e siècle*. Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 1999 [En ligne], [<http://books.openedition.org/pufr/2169>], (6 avril 2015).

VAUCHEZ, André. *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*. Actes de colloque (21-23 juin 1993). Rome, École française de Rome, 1995. 571 pages.

VAULGRENANT, Maurice de. « Le voeu de Louis XIII ». *Revue d'histoire de l'Église de France*. Vol. 24, no 102, 1938. Pp. 47-58.

WAGNER, Marie-France (dir.). *Les Entrées royales et solennelles du règne d'Henri IV*. Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010. 2 volumes.

WAGNER, Marie-France et Daniel VAILLANCOURT. *Le Roi dans la ville : anthologie des entrées royales dans les villes françaises de province : 1615-1660*. Paris, Honoré Champion, 2001. 334 pages.

WAGNER, Marie-France Wagner et Claire LE BRUN-GOUAVNVIE (dir.) *Les arts du spectacle dans la ville (1404-1721)*. Paris, Honoré Champion, 2001. 288 pages.

WAGNER, Marie-France, Louise FRAPPIER et Claire LATRAVERSE (dir.). *Les jeux de l'échange : entrées solennelles et divertissements du XV^e au XVII^e siècle*. Paris, Honoré Champion, 2007. 435 pages.

WAGNER, Marie-France et Catherine MAVRIKAKIS (dir.). *Le spectacle politique dans la rue du XVI^e au XXI^e siècle : Événements, rituels et récits*. Actes de colloques (1-3 avril 2004). Montréal, Lux, 2005, 251 pages.

WAGNER, Marie-France. « De la ville de province en paroles et en musique à la ville silencieuse, ou la disparition de l'entrée royale sous Louis XIII ». *XVII^e siècle*. Vol. 212, no 3, 2001. Pp. 457-475.

WANEGFFELEN, Thierry. *L'Édit de Nantes : Une histoire européenne de la tolérance du XVI^e au XX^e siècle*. Paris, Librairie Générale Française, 1998. 349 pages.

WANEGFFELEN, Thierry. « Être protestant : L'exil, paradigme identitaire des réformés français au XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle ». *À propos de l'Édit de Nantes. Rendez-vous sur le plateau Vivarais-Lignon*. Actes de colloques (1998). 1999. Pp. 35-64.

WOLFF, Philippe (dir.). *Histoire des diocèses de France : Toulouse*. Paris, Beauchesne, 1983. 311 pages.

ZEMON DAVIS, Natalie. *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*. Paris, Seuil, 2003. 268 pages.

ZEMON DAVIS, Natalie. « The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon ». *Past & Present*. No 90, 1981. Pp. 40-70.

ZEMON DAVIS, Natalie. « The Rites of Violence : Religious Riot in Sixteenth-Century France », *Past & Present*. Vol. 59, no 1, 1973. Pp. 51-91

ZIMMERMAN, Susan et Ronald WEISSMAN (dir.). *Urban Life in the Renaissance*. Newark, University of Delaware Press, 1989. 303 pages.