



HAL
open science

Liame n° 21

Josias Teissonnière

► **To cite this version:**

Josias Teissonnière (Dir.). Liame n° 21 : La coexistence religieuse dans la paix (XVIe-XIXe siècles). Presses universitaires de la Méditerranée, 21, 212 p., 2011, LIAME, 978-2842699338. hal-03324846

HAL Id: hal-03324846

<https://hal.science/hal-03324846>

Submitted on 24 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LIAME

**BULLETIN DU CENTRE D'HISTOIRE ET D'HISTOIRE DE L'ART
DES EPOQUES MODERNE ET CONTEMPORAINE
DE L'EUROPE MEDITERRANEENNE ET DE SES PERIPHERIES**

LA COEXISTENCE RELIGIEUSE DANS LA PAIX (XVI^e – XIX^e SIECLES)

Avant-propos de Josias Teissonnière

n° 21

LIAME

Comité scientifique

M^{me} Arlette Jouanna
M. Emmanuel Le Roy Ladurie
M. Roland Andréani
M. Raymond Huard
M. Colin Jones

Directeurs de la publication

Lionel Dumond
Stéphane Durand

Comité de rédaction

Yves Billard
Lionel Dumond
Stéphane Durand
Elie Pélaquier
Jean-François Pinchon

Comité de lecture

Yves Billard
Lionel Dumond
Stéphane Durand
François-Xavier Emmanuelli
Guy Le Thiec
Nicolas Marty
Henri Michel
Françoise Moreil
Elie Pélaquier
Françoise Pellicer
Mireille Peytavin
Jean-François Pinchon
Olivier Raveux

SOMMAIRE

Avant-propos

Josias TEISSONNIERE, *Les rapports entre catholiques et protestants dans le Midi. Brève historiographie*.....9

Études

Pierre-Jean SOURIAC, *Réparer les dommages de guerre en Haut Languedoc au temps des troubles de religion*.....29

Françoise MOREIL, *Orange au XVII^e siècle : une principauté « mi-partie »*
.....49

Lionel DUMOND, *Les divergences confessionnelles dans le monde des affaires héraultais du Second Empire : ligne de fracture ou simple mode d'organisation ?*.....79

Pierre-Yves KIRSCHLEGER, *Dépasser les antagonismes religieux : pourquoi, comment, jusqu'où ? Le combat de François Guizot (1787-1874)*.....119

Jeunes chercheurs

Josias TEISSONNIERE, *La coexistence religieuse à Valleraugue sous le régime de l'édit de Nantes : un nain catholique face au géant huguenot*
.....143

Eva KALIVODOVA, « Désert biblique » : originalité des protestants français ou mode de résistance plus universel ? Regard comparé sur la résistance religieuse des Monts de Lacaune et de la seigneurie de Jilemnice au XVIII^e siècle.....163

Recensions

Les cultures politiques à Nîmes et dans le Bas-Languedoc du XVII^e siècle aux années 1970. Affrontements et dialogues, Paris, L'Harmattan, 2008, 406 pages, par Roland Andréani.....191

Özkan BARDAKÇI et François PUGNIERE, *La dernière croisade. Les Français et la guerre de Candie 1669*. Préface de Robert SAUZET. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, 182 pages, par Henri Michel.....192

Denise PERICARD-MEA (dir.), *De la Bohême jusqu'à Compostelle. Aux sources de l'idée d'union européenne. Projet du roi Georges de Poděbrady (1464). Récit du voyage en Europe du seigneur Léon de Rozmitál (1465-1467)*. Introduction de Martin NEJEDLÝ. Biarritz, Atlantica/Fondation David Parou Saint Jacques, 2008, 410 pages, par Stéphane Durand.....195

Table des figures et graphiques.....199

Liste des tableaux.....200

Table des matières.....201

Avant-propos

LES RAPPORTS ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS DANS LE MIDI BRÈVE HISTORIOGRAPHIE

Josias Teissonnière
Université Paul-Valéry — Montpellier III

Avouons-le d'emblée, résumer en quelques titres d'ouvrages les relations qu'ont entretenues les catholiques et les protestants dans le Midi de la France, du XVI^e au XX^e siècle, relève de la gageure car la production historiographique sur les questions religieuses est presque aussi dense que l'histoire même des rapports entre les deux confessions dans ces régions. Ces relations entre catholiques et réformés peuvent être abordées plus ou moins directement de nombreuses manières, ce qui démultiplie par conséquent les études qui pourraient être mobilisées ici. Tout d'abord à travers les thèmes classiques de l'histoire religieuse évidemment, tels que la controverse théologique, la construction de l'identité confessionnelle ou la question des conversions, mais c'est surtout la question des conflits, et notamment des guerres de Religion, qui semble la plus évidente à première vue, puisque ces événements tragiques marquent durablement les relations confessionnelles dont elles constituent en quelque sorte la matrice dans de nombreux domaines. Pourtant, ces relations souvent conflictuelles ne se résument ni à des considérations purement religieuses ni à des faits militaires, et les études sociales, économiques, juridiques, politiques, anthropologiques, voire psychologiques¹ de ces groupes, nous en apprennent souvent autant sur les « frères ennemis », « papistes et huguenots ». Si tous les thèmes semblent donc propices à l'étude de ces rapports inter-confessionnels, y aurait-il trop de publications ? Les travaux qui se

¹. Un exemple d'approche de psychologie sociale sur l'identité religieuse contemporaine, notamment des catholiques et des protestants : Philippe BUJNOCKY, *Identité sociale et confession religieuse : étude du jeu complexe du statut et des relations interconfessionnelles dans les relations identitaires*, thèse de l'Université R. Descartes, Paris, 2003.

concentrent sur cette question de la relation, pour elle-même, entre les deux confessions sont paradoxalement beaucoup moins nombreux. Cela nous permettra de faire un premier tri sans prétendre, bien sûr, à l'exhaustivité, ni oublier la diversité des approches.

Pendant de longues années, l'histoire des relations entre huguenots et catholiques s'est résumée essentiellement à l'étude des conflits, de la rivalité et surtout de la violence, peut-être à cause de l'intérêt des historiens comme des lecteurs pour les phénomènes spectaculaires, mais aussi à cause de la documentation laissée par les contemporains, qui accorde une large part au récit des violences et des injustices qui engendrent la souffrance et marquent la mémoire. La question de la coexistence, des relations ordinaires au quotidien et des règles qui permettent d'enrayer la spirale du conflit permanent, semble être restée pendant longtemps bien mystérieuse. Au détour des récits de conflits, les auteurs du XIX^e siècle et du début du XX^e rapportent parfois quelques anecdotes sur la coexistence, comme des curiosités qui surprennent l'auteur lui-même alors souvent obligé de combler le manque de données ou de masquer son incompréhension en imaginant une société plus paisible que veulent bien le laisser croire les sources dont il dispose. Dans les monographies anciennes, souvent partisans, ces rares développements permettent à l'auteur de se dédouaner temporairement de son regard partial, par la description inattendue d'un personnage servant d'intermédiaire entre les communautés antagonistes, ou d'une société locale plus soudée, voire d'un véritable âge d'or économique, social ou moral qui atténuerait la fureur des affrontements religieux. Cependant, les mécanismes du jeu subtil et toujours tendu que représente la coexistence n'ont commencé à être étudiés pour eux-mêmes que durant les dernières décennies du XX^e siècle, et les recherches sur cette question semblent promises encore à un bel avenir, eu égard au nombre de publications disponibles à ce jour.

Une autre particularité de cette production historiographique, qui découle sans doute de l'intérêt que suscitent les situations d'hostilités et de violence, est de négliger les relations interconfessionnelles aux XIX^e et XX^e siècles en comparaison avec l'Ancien Régime. Comme si le régime concordataire puis les républiques avaient neutralisé tous ces rapports et réorienté les passions entre les confessions vers la seule sphère politique et de nouvelles relations avec l'État. Pourtant, quelques études, souvent réunies à l'occasion de colloques, permettent de traverser les siècles et de saisir cette évolution des relations dans le temps long¹.

Enfin, le dernier écueil dans la présentation de l'historiographie des rapports interconfessionnels pourrait être qu'un grand nombre de travaux,

¹. Parmi cette production : Gabriel AUDISIO (éd.), *Vivre la différence hier et aujourd'hui*, actes du colloque de Nîmes des 24-25 novembre 2006, Avignon, A. Barthélémy, 2007, 223 p.

même récents, privilégient, parfois involontairement faute de sources, l'étude d'un seul groupe plutôt que d'envisager la réciprocité des rapports entre catholiques et protestants, même si la question de la coexistence y est néanmoins abordée.

1 Réflexion sur la coexistence à l'époque moderne

Sans nous attarder sur la question de la coexistence religieuse en général, qui a pu être théorisée par des historiens mais aussi des sociologues et des anthropologues à partir de contextes très variés, allant de la péninsule ibérique médiévale¹ au Proche-Orient contemporain, il paraît nécessaire de rappeler quelques études pionnières ou originales qui ont permis à nombre d'historiens de mieux décrypter les rapports entre catholiques et protestants, souvent parce qu'elles leurs permettaient de conceptualiser et de comparer ces situations. La plupart de ces études portent sur l'Ancien Régime mais ne se limitent pas toujours au cas français. Ainsi, la subtilité de ces relations apparaissent par exemple dans des études sur les sociétés du Saint Empire Romain Germanique où la séparation théorique des confessions n'empêche pas une cohabitation de fait : le cas d'Augsbourg est bien connu et le travail d'E. François a pu servir de modèle pour d'autres territoires et d'autres époques².

En effet, dès les débuts de la Réforme protestante, les principales dynamiques qui régissent les rapports entre réformés et catholiques semblent à l'œuvre dans des territoires variés et perdurent parfois jusqu'au XX^e siècle. Le cadre peut, certes, varier en fonction du régime politique et des rapports de force locaux ou nationaux, mais quelques principes demeurent, aussi bien dans l'Angleterre des Stuarts, que dans la France des XVI^e-XIX^e siècles, et ce malgré les revirements tumultueux de l'État français face au protestantisme. L'historiographie des trente dernières années a permis de croiser les exemples européens et de sortir des conclusions uniquement nationales³.

¹. Voir, par exemple, les apports de David Nirenberg sur la question des frontières religieuses, en partie créatrices des conditions de la coexistence dans l'Espagne médiévale, apports très utiles aussi pour l'époque moderne : David NIRENBERG, *Violence et minorités au Moyen-âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 315 p. (traduction de *Communities of violence : persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 301 p.).

². Etienne FRANÇOIS, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme, Augsbourg 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993, 391 p.

³. Quelques exemples parmi d'autres de l'apport fructueux de ces comparaisons qui replacent un cas national dans un contexte plus large : Philip BENEDICT, Silvana SEIDEL MENCHI et Alain TALLON (dir.), *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Rome, Ecole française de Rome, 2007, 671 p. (comporte une riche historiographie).

Se pencher sur les rapports entre deux confessions rivales, c'est donc aborder la gradation et les formes de la conflictualité. Commençons par le niveau des hostilités. Malgré les accusations d'hérésie, les tensions restent dans un cadre chrétien, cherchant a priori un retour illusoire vers l'unité originelle et le « pur Évangile ». Pour nourrir cette rivalité, il faut donc, contrairement au conflit avec les ennemis traditionnels de l'extérieur de la Chrétienté occidentale, comme l'islam, qu'elle s'appuie sur des rivalités plus anciennes, rarement théologiques d'ailleurs, comme le résume Wolfgang Kaiser¹. Ces tensions peuvent alors investir quatre champs différents, pour reprendre la classification d'Hugues Daussy pour la France² : la controverse théologique, bien sûr, la violence religieuse « physique », y compris contre les objets (iconoclasme), l'affrontement au quotidien, qui perdure même dans les situations de coexistence « pacifique », et il peut finalement s'exprimer aussi sur le plan politique. Dans ces quatre champs, c'est donc toujours la définition et la gestion de la frontière religieuse qui définit les rapports entre les deux confessions. L'ouvrage récent de Keith Luria propose une excellente grille d'analyse de cette frontière à travers les trois attitudes possibles : estomper la frontière, souvent en mettant en avant d'autres valeurs identitaires que l'appartenance religieuse, ou au contraire démarquer les espaces, les temps et les usages par la négociation de la frontière, ou s'enfermer derrière la frontière en mettant l'accent sur les différences, ce qui peut conduire au repli ou à la violence³. Cette approche d'une coexistence variable au quotidien permet de comprendre le passage à des situations de crises ; elle peut aussi être utilisée dans ses grandes lignes pour décrire ces rapports à différentes échelles, parfois jusqu'au XIX^e siècle. Le terme d'accommodement pourrait traduire à la fois la nécessité et l'inconfort d'une telle coexistence⁴.

Les conflits et la coexistence comportent évidemment une dimension politique qui oblige l'État à choisir dans quelle mesure il supporte l'existence

¹. Wolfgang KAISER, « Répertoire de la conflictualité », in Wolfgang KAISER (dir.), in *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. 351-361.

². Hugues DAUSSY, « Les Réformés français au cœur des conflits religieux (vers 1550-1659) : bilan historiographique », in *Les Affrontements religieux en Europe (1500-1650)*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2009, p. 13-30.

³. Keith P. LURIA, *Sacred boundaries, Religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2005, 357 p. L'auteur prend l'exemple du Poitou sous le régime de l'édit de Nantes, mais d'autres régions auraient pu servir à illustrer cette coexistence.

⁴. D'après la traduction du titre de la thèse d'Edwin BEZZINA, *After the Wars of Religion : Protestant-Catholic Accommodation in the French Town of Loudun, 1598-1665*, Université de Toronto, 2004, 486 p.

d'une minorité, en lui accordant quelques libertés. Depuis les travaux pionniers de Joseph Lecler¹, nombre d'études se sont penchées sur la lente émergence de l'idée de tolérance², et sur ses applications parfois en décalage avec une théorisation qui hésite longtemps entre nécessité pragmatique et idéal de concorde³. Les expériences des premiers conflits religieux du XVI^e siècle ne suffisent pas toujours à nourrir la réflexion sur la tolérance, ce qui oblige les contemporains à questionner sous un nouvel angle tout leur héritage intellectuel et spirituel, avec des résultats différents selon les confessions⁴.

Nous ne nous attarderons pas sur la manière dont le souverain gère le pluralisme religieux et tente donc parfois de réguler les rapports entre catholiques et protestants. De nombreuses synthèses permettent à la fois de comparer les situations nationales entre elles, et de trouver une bibliographie spécifique récente⁵. Le type de rapports entre l'État et les Églises influence

¹. Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier/Montaigne, 1955, 403 p. ; rééd. Paris, Albin Michel, 1994, 853 p.

². Michel PERONNET (dir.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVIII^e siècles. Bicentenaire de l'édit des non catholiques (novembre 1787)*, actes du V^e colloque Jean Boisset, Montpellier, Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme, 1988, 413 p. ; voir aussi Nicolas PIQUE et Ghislain WATERLOT (éd.), *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, 202 p. ; Guy SAUPIN, *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes : XVI^e-XVIII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, 197 p. Pour prolonger l'analyse au-delà des Lumières, voir Thierry WANEGFFELEN, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Librairie générale française, 1998, 349 p. ; Jean DELUMEAU (dir.), *L'acceptation de l'autre : de l'édit de Nantes à nos jours*, actes du colloque national organisé les 16 et 17 décembre 1998 à Paris, Paris, Fayard, 2000, 246 p.

³. Ouzi ELYADA et Jacques LE BRUN, *Conflits politiques, controverses religieuses : essais d'histoire européenne aux 16^e-18^e siècles*, Paris, EHESS, 2002, 284 p. Voir notamment les nombreuses contributions, très variées dans : Guy SAUPIN, Rémy FABRE et Marcel LAUNAY (dir.), *La tolérance*, colloque international de Nantes, mai 1998, quatrième centenaire de l'édit de Nantes, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, 520 p. ; pour une synthèse européenne : Nicolette MOUT, « Peace without concord : religious toleration in theory and practice », in Ronnie PO-CHIA HSIA (éd.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6 : *Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 227-243.

⁴. Pour saisir la spécificité de la réflexion catholique sur la tolérance, il faut parfois la décentrer en la comparant à la pensée orthodoxe, elle aussi confrontée à l'implantation du protestantisme : Anna YU, SEREGINA et Mikhaïl V. DIMITRIEV, « Two Views on Religious Toleration in the 16th Century : Robert Persons and Starets Artemij », in Marek DERWICH et Mikhaïl V. DIMITRIEV (dir.), *Être catholique - être orthodoxe - être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne*, Wrocław, Silesia s.c./Institut d'Histoire de l'Université de Wrocław (LARHCOR), 2003, p. 89-109.

⁵. Jean DELUMEAU et Thierry WANEGFFELEN, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 441 p. ; ceci permet de compléter les nombreuses références bibliographiques d'Emile-Guillaume LEONARD, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961-1964 ; rééd. 1988, 3 vol.

dès lors la construction confessionnelle de chaque société, que J. Delumeau et Th. Wanegffelen résument en trois modèles : celui, germanique, de la ségrégation, celui de la confrontation confessionnelle, caractéristique de la France, et celui de l'Angleterre, original et plus complexe¹. Ainsi, surtout dans le cas français, dès la manifestation au grand jour de l'existence du protestantisme, les rapports entre catholiques et réformés doivent intégrer un troisième acteur dont la place ne cesse de croître : l'État monarchique². Pour autant, comme le montre O. Christin, la guerre n'exclut pas pour autant toute forme de coexistence³. Cette réflexion sur l'affrontement et sur les politiques qui tentent de le juguler, aboutit à l'étude de la réconciliation, ou comment reconstruire des relations entre les deux communautés lorsque la guerre les a détruites⁴. L'exemple le plus durable, le plus large et le plus emblématique de cette réconciliation reste bien sûr celui de la reconstruction qui suit l'édit de Nantes et qui a donné lieu à de nombreux travaux lors de son quatre-centième anniversaire⁵. La contribution de Pierre-Jean Souriac dans ce numéro souligne particulièrement la nécessité de réparer concrètement et matériellement les communautés lésées lors des troubles.

La période du Désert durant laquelle la France est officiellement catholique, rend parfois difficile les études générales sur la coexistence. Pourtant, outre quelques exemples régionaux cités plus bas, quelques études mettent en valeur ces interactions malgré les violences⁶. Un bilan sur la

¹. Jean DELUMEAU et Thierry WANEGFFELEN, *op. cit.*, p. 353-358.

². Mark GREENGRASS, *Governing Passions. Peace and Reform in the French Kingdom, 1576-1585*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 423 p. Même si la période étudiée ici semble courte, elle est emblématique du nouveau rôle de la monarchie qui tente d'apaiser les passions.

³. Olivier CHRISTIN, « La coexistence confessionnelle, 1563-1567 », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français* [désormais *B.S.H.P.F.*], vol. 141, 1995, p. 483-504.

⁴. Parmi de nombreuses études : Olivier CHRISTIN, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997, 327 p. ; Paul MIRONNEAU et Isabelle PERAY-CLOTTE (éd.), *Paix des armes, paix des âmes*, Paris, Imprimerie Nationale, 2000, 502 p. (en particulier : Mark GREENGRASS, « Amnistie et oubliance : un discours politique autour des édits de pacification pendant les guerres de Religion », p. 113-123) ; Penny ROBERTS, « The Languages of Peace during the French Religious Wars », *Cultural and Social History*, n° 4, 2007, p. 293-311 ; et les travaux récents de Jérémie Foa, par exemple : Jérémie FOA, « 'Réconcilier les cœurs des sujets cy-devant divisez' : les commissaires des édits de pacification au temps des premières guerres de Religion », in *Les Affrontements religieux en Europe... op. cit.*, p. 61-88 ; Pierre-Jean SOURIAC, « Eloigner le soldat du civil en temps de guerre. Les expériences de trêves en Midi toulousain dans les dernières années des guerres de Religion », *Revue historique*, 306/4, décembre 2004, p. 788-818.

⁵. Outre les ouvrages déjà cités, l'un d'eux reprend les principaux axes de recherche : Michel GRANDJEAN et Bernard ROUSSEL (dir.), *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998, 544 p.

⁶. Par exemple Yves KRUMENACKER, « "Un de mes amis, catholique romain..." », catholiques

situation des « nouveaux convertis » durant la période de clandestinité a été dressé par Y. Krumenacker il y a quelques années¹.

Différents ouvrages traitent spécifiquement de la coexistence en France, sans se borner à l'une des trois périodes de cette coexistence de l'époque moderne (les guerres de Religion, le régime de l'édit de Nantes, le Désert)². Parmi les ouvrages qui tentent d'analyser les relations entre catholiques et huguenots tout au long des trois siècles de la période moderne, deux méritent une attention particulière. Tout d'abord, le récent recueil d'études sur la coexistence, dirigé par D. Boisson et Y. Krumenacker³, qui présente un aperçu de quelques tendances actuelles de la recherche. La contribution méthodologique d'Y. Krumenacker sur la coexistence enrichit particulièrement la réflexion sur le sujet⁴. Enfin, il ne faudrait pas négliger l'ouvrage stimulant de la philosophe B. de Négroni qui permet de balayer les trois périodes de la coexistence sous l'Ancien régime, malgré quelques erreurs factuelles minimales⁵. Ainsi, la question des rapports entre « huguenots et papistes » de la Réforme à la Révolution semble bien avoir été abordée sous différents angles aussi divers que la finance⁶ ou l'inhumation des morts⁷.

et protestants au temps des dragonnades », in *De l'Humanisme aux Lumières : Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, textes recueillis par Michelle MAGDELAINE, M. C. PITASSI, R. WHELAN et A. MCKENNA, Paris ; Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 67-75.

¹. Yves KRUMENACKER, « Les protestants français au XVIII^e siècle : état des recherches récentes », in Didier BOISSON et Michelle MAGDELAINE (dir.), *Histoire des protestants et du protestantisme dans la France moderne : bilans et perspectives de recherches*, n^o spécial du *B.S.H.P.F.*, vol. 150, 2004, p. 149-174.

². Par exemple : Philip BENEDICT, « *Un roi, une loi, deux fois* : Parameters for the History of Catholic-Reformed Co-existence in France, 1555-1685 », in Ole Peter GRELL et Robert W. SCRIBNER (dir.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 65-93.

³. Didier BOISSON et Yves KRUMENACKER (dir.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Etudes sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon, LARHRA/RESEA, 2009, 261 p. La bibliographie finale est très riche.

⁴. Yves KRUMENACKER, « La coexistence confessionnelle aux XVII^e et XVIII^e siècles. Quelques problèmes de méthode », *ibid.* p. 107-125 ; voir aussi l'introduction de Myriam YARDENI et la conclusion d'Olivier CHRISTIN.

⁵. Barbara DE NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996, 232 p.

⁶. Christian AUBREE, « Les relations entre protestants et catholiques dans le marché du crédit parisien au XVII^e siècle », *La coexistence confessionnelle à l'épreuve... op. cit.*, p. 127-149.

⁷. Keith P. LURIA, « Separated by death ? Burials, Cemeteries and Confessional Boundaries in Seventeenth Century », *French Historical Studies*, 24, 2001, n^o 2, p. 185-222.

2 La coexistence en France au XIX^e siècle et au début du XX^e

Les rapports entre catholiques et protestants après la Révolution française évacuent définitivement le conflit physique, à une seule exception : l'épisode de la « Terreur blanche »¹. Mais le régime concordataire de 1802 n'efface pas tous les autres enjeux de la coexistence ; voire, certaines rivalités nouvelles apparaissent, notamment dans le champ politique². Alors qu'en France les deux confessions redécouvrent l'action évangélisatrice, les risques de frictions et de concurrence ne sont pas négligeables. Cependant, les modes varient selon les confessions : l'Église catholique dénonce de manière polémique le volontarisme prosélyte protestant alors qu'elle-même tente de reconquérir les cœurs. La controverse théologique perdure³, même si, à partir du début du XX^e siècle, le volume de ses productions tend à se réduire, jusqu'à ce que le concile de Vatican II apaise durablement les rancœurs. Surtout, elle s'enrichit des débats philosophiques et politiques du temps, notamment sur la responsabilité des protestants dans la Révolution française. La pensée contre-révolutionnaire permet de renouveler l'hostilité des catholiques vis-à-vis des protestants en ajoutant aux arguments théologiques anciens, souvent du XVII^e siècle, ceux du débat sur la modernité, l'héritage des Lumières, les soubresauts de l'histoire politique française et les mutations culturelles de la France du XIX^e siècle, arguments parfois teintés aussi de xénophobie. Ce mélange confus et anachronique est volontairement revendiqué par les tenants de la Contre-Révolution : Joseph de Maistre n'hésite pas à définir la Réforme comme un « sans-culottisme de la Religion ». Ainsi apparaît au siècle des « -ismes », « l'antiprotestantisme » qui a été étudié dès le début du XX^e siècle⁴ comme une idéologie délétère risquant de raviver les haines et les conflits de l'Ancien régime. Les nombreux travaux de Michèle Sacquin permettent d'éclairer cette doctrine, qu'elle qualifie parfois de « répétition générale de l'antisémitisme » et qui a fortement influencée la pensée de Maurras⁵.

¹. Sur cet épisode, voir *infra* la bibliographie régionale.

². Pour une synthèse sur la coexistence nouvelle sous le régime concordataire, voir Michèle SACQUIN, « L'apprentissage du pluralisme religieux, 1801-1879 », in *Tolérance et intolérance, de l'Edit de Nantes à nos jours*, Rennes, éd. Apogée/Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 88-101.

³. Michel PERONNET (dir.), *La controverse religieuse (XVI^e-XIX^e siècles), actes du 1^{er} colloque Jean Boisset*, Montpellier, Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme, 1980, 2 vol. ; voir notamment le vol. II.

⁴. Anatole LEROY-BEAULIEU, *Les doctrines de haine : l'antisémitisme, l'antiprotestantisme, l'anticléricalisme*, Paris, Calmann-Lévy, s.d. (1902), 309 p.

⁵. Michèle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras : l'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, Ecole des Chartes, 1998, 526 p. La bibliographie à la fin de son ouvrage est particulièrement détaillée, en particulier sur les acteurs et les auteurs de la controverse

La réponse protestante a certainement été moins virulente, même si les débats historiques et théologiques contenaient souvent un enjeu politique¹. Par ailleurs, certains protestants ont parfois participé au mouvement anticlérical, surtout sous la III^e République. Jean Baubérot et Valentine Zuber ont clairement décrit ce conflit dans un ouvrage qui constitue la suite de celui de Michèle Sacquin². Mis à part ces débats intellectuels, les autres champs des rapports interconfessionnels, tels que la coexistence au quotidien, ne semblent guère avoir suscité d'étude synthétique à l'échelle nationale, mais uniquement des études régionales et surtout locales, sur lesquelles nous reviendrons en nous concentrant sur le Midi.

Enfin, la volonté de pacifier les relations de manière définitive en renvoyant les conflits à un lointain passé permet de relancer dès le XIX^e siècle la réflexion sur le rapprochement œcuménique, non sans parfois une ignorance volontaire sur les rivalités persistantes³. Ce n'est pourtant qu'au siècle suivant que les premiers efforts dépassent la simple coexistence. La controverse ne disparaît pas pour autant⁴. Etudier l'histoire de l'œcuménisme au XX^e siècle dépasserait pourtant notre modeste propos et notre cadre chronologique, cependant pour aborder les effets de ce rapprochement sur l'historiographie de la Réforme et des rapports interconfessionnels, Hubert Bost a proposé une synthèse récente à l'occasion du 150^e anniversaire du *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*⁵.

Le XIX^e siècle est aussi celui de la diversification de la famille protestante avec parfois des attitudes différentes vis-à-vis de l'Église catholique. Les catholiques voient dans cette prolifération la réalisation de l'un des thèmes les plus anciens de la controverse, à savoir la preuve que la Réforme est

catholique-protestante. Voir aussi les nombreux travaux de Jean BAUBÉROT, notamment « L'antiprotestantisme politique à la fin du XIX^e siècle », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1972, n^o 4, p. 449-484 et 1973, n^o 2, p. 178-221.

¹. Voir les travaux de Pierre PETIT, notamment « La controverse anti-catholique », in André ENCREVE et Michel RICHARD (éd.), *Les Protestants dans les débuts de la Troisième République (1871-1885)*, actes du colloque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, Paris, 3-6 octobre 1978, Paris, SHPF, 1979, 751 p.

². Jean BAUBÉROT et Valentine ZUBER, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000, 334 p. La bibliographie donne de nombreuses références sur les relations interconfessionnelles pour une large partie du XX^e siècle.

³. Etienne FOUILLOUX, *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1982, 1007 p.

⁴. Une courte synthèse et une bibliographie sur la controverse de la première moitié du XX^e siècle : Pierre COLIN, « La controverse entre catholiques et protestants en France, XIX^e-XX^e siècles. II. Destins contrastés de la controverse 1902-1958 », *B.S.H.P.F.*, vol. 148, octobre 2002, p. 1063-1084.

⁵. Hubert BOST, « L'impact de l'œcuménisme sur l'histoire du christianisme en général et sur l'histoire de la Réforme en particulier », *B.S.H.P.F.*, vol. 148, octobre 2002, p. 805-820.

instable, indécise et incompatible avec l'unité chrétienne. Mais il semble que les Églises protestantes non-concordataires aient été moins étudiées dans leur rapport au catholicisme à l'échelle nationale qu'au niveau régional voire local. Par exemple, aux marges de l'espace français, les relations des Vaudois de Savoie avec la hiérarchie ecclésiastique ont été aperçues lors d'un colloque¹. Dans cette historiographie régionale, nous nous contenterons d'évoquer l'espace méridional.

3 Coexistence et hostilités dans le Midi de la France à l'époque moderne

À cause de l'implantation massive et durable de la Réforme dans le sud de la France, les travaux ont abondé et tous ne pourraient être cités ici. Pour préciser le portrait de la nouvelle communauté huguenote et des obstacles qu'elle rencontre au cours des guerres de Religion, l'ouvrage de J. Garrisson sur les protestants du Midi reste incontournable². Les études biographiques ou sur des familles, notamment réformées, qui se trouvent au cœur des enjeux catholiques-protestants, ne pourront être abordées ici faute de place ; nous renvoyons à la bibliographie régionale présentée dans un article de P. Cabanel³. Ces recherches permettent d'éclairer, outre les questions sociales, les aspects économiques parfois négligés lorsqu'il s'agit d'aborder la coexistence. Une source a aussi éclairé sous un angle original les relations dans le Midi : les registres consistoriaux⁴.

L'espace languedocien a bénéficié d'une synthèse collective, *Itinéraires protestants en Languedoc*, destinée à un large public, presque touristique, qui permet de dresser une histoire du protestantisme village par village, des origines à nos jours⁵. Les relations avec les catholiques locaux y sont parfois

¹. Jean-Dominique DURAND, Marius HUDRY, Christian SORREL (éd.), *Un évêque entre la Savoie et l'Italie, André Charvaz (1793-1870)*, actes du colloque de Montpellier, 10-12 septembre 1993, Chambéry, Université de Savoie, 1994, 251 p. ; voir notamment les contributions de Gabriel AUDISIO et Giorgio GRIETTI.

². Janine GARRISSON, *Protestants du Midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980, 375 p.

³. Patrick CABANEL, « Quelle histoire régionale pour le protestantisme français ? », *B.S.H.P.F.*, vol. 148, oct. 2002, p. 1138-1158, notamment p. 1144. Parmi les publications parues depuis, voir Daniel DESSERT, *Les Daliès de Montauban : une dynastie protestante de financiers sous Louis XIV*, Paris, Perrin, 2005, 304 p.

⁴. Pour un bilan sur cette piste de recherche : Philippe CHAREYRE, « La coexistence d'après les registres de consistoires méridionaux », in Didier BOISSON et Yves KRUMENACKER (dir.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve... op. cit.*, p. 73-88.

⁵. Patrick CABANEL (dir.), *Itinéraires protestants en Languedoc, XVI^e-XX^e siècles*, Montpellier, Presses du Languedoc, 1998-2000, 3 vol. (Cévennes/Espace gardois/Languedoc (Hérault, Aveyron, Aude, Pyrénées-Orientales).

bien analysées et l'ouvrage propose une bibliographie faisant une grande place aux monographies locales. Les travaux sur des communautés « mi-parties », pour reprendre les termes d'Ancien Régime, se multiplient en effet depuis quelques années. Cependant, dès les années 1940, l'étude pionnière d'Emile G. Léonard sur le village d'Aubais en Bas-Languedoc, a rappelé l'utilité de cette approche en replaçant les deux confessions dans un contexte local plus large que les seules questions religieuses¹. Pour les Cévennes, citons quelques exemples de localités où ces rapports ont été auscultés : Barre-des-Cévennes et Vébron dans la longue durée², St-Jean-du-Gard, Valleraugue et Le Vigan sous l'édit de Nantes³. P. Cabanel a, quant à lui, résumé les principaux travaux récents dans une synthèse sur l'histoire des Cévennes⁴. Cette proximité entre paroisses réformées et paroisses catholiques pique la curiosité des chercheurs à propos des frontières religieuses⁵. Ainsi, outre les publications pléthoriques sur les huguenots en Cévennes ou sur l'épisode camisard qu'il serait impossible de citer ici, les catholiques cévenols sortent de l'ombre grâce à cette question des frontières. Robert Sauzet a notamment permis de saisir l'originalité de la coexistence dans cette région et plus largement dans le diocèse de Nîmes puis d'Alès, où les catholiques se retrouvent souvent en minorité⁶. Le clergé gévaudanais a aussi été étudié pour le XVII^e siècle⁷. Pour la période du Désert, la thèse de François Pugnère a récemment abordé le clergé des Cévennes méridionales,

¹. Emile-Guillaume LEONARD, *Mon village sous Louis XV*, Paris, P.U.F., 1941, 351 p. Robert Pic a depuis repris l'étude de ce village dans la très longue durée, mais en se concentrant sur les protestants : Robert PIC, « Le protestantisme à Aubais, XVI^e-XX^e siècles », *B.S.H.P.F.*, vol. 140, 1994, p. 237-275.

². Jean-Paul CHABROL, *La Cévenne au village, Barre-des-Cévennes sous l'Ancien Régime (1560-1830)*, Aix-en-Provence, Edisud/Club Cévenol, 1983, 280 p. ; Robert POUJOL, *Vébron, histoire d'un village cévenol*, Aix-en-Provence, Edisud/Club Cévenol, 1981, 316 p.

³. Didier POTON, *De l'édit de Nantes à sa Révocation : St-Jean-de-Gardonnenque, 1598-1686*, Montpellier, thèse de l'université Paul-Valéry, 1988, 2 vol. (433 et 233 p.) ; sur Valleraugue, voir l'article de Josias TEISSONNIERE dans ce numéro ; Béatrice POMMIER, *La communauté protestante du Vigan de l'Édit de Nantes à la Révocation (1598-1685)*, mémoire, UER LSH de Nice, 1973, 185 p.

⁴. Patrick CABANEL, *Histoire des Cévennes*, Paris, P.U.F., 2003, 127 p. (coll. « Que-sais-je ? »).

⁵. M. LUCIANI, *Recherches sur un site de frontière religieuse sous l'Ancien Régime, les communautés protestantes et catholiques d'Aulas, Béz et Montdardier*, mémoire de maîtrise, Université de Provence, 1981. Et surtout : Robert SAUZET, *Les Cévennes catholiques. Histoire d'une fidélité (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Perrin, 2002, 415 p.

⁶. Robert SAUZET, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc : le diocèse de Nîmes de 1598 à 1694*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1979, 859 p. ; *Chroniques des frères ennemis. Catholiques et protestants à Nîmes du XVI^e au XVIII^e siècle*, Caen, Paradigme, 1992, 280 p. (recueil de plusieurs articles) ; et aussi *Les Cévennes catholiques...*, *op. cit.*

⁷. Jean-Robert ARMOGATHE, *Missions et conversions dans le diocèse de Mende au XVII^e siècle, 1629-1702*, thèse de l'E.P.H.E., Paris, 1972, 1 vol.

acteur incontournable dans la gestion des rapports avec les « nouveaux convertis »¹. Enfin, le rôle des « papistes » dans la guerre des Camisards a été réévalué par Chrystel Bernat, qui permet de saisir les relations entre les deux communautés et les insurgés². En revanche, le précédent conflit, les guerres de Rohan (1620-1629) qui ont marqué le Languedoc et surtout les Cévennes, n'ont suscité que des études ponctuelles et non de grandes synthèses à l'échelle des Cévennes ou de la province³.

Les grandes villes languedociennes n'ont pas été oubliées, notamment Nîmes, où Robert Sauzet et Philippe Chareyre ont saisi ces rapports, respectivement à partir de l'angle catholique et réformé⁴. Montpellier a aussi été étudié mais, à part une synthèse ancienne, sans englober l'ensemble de la période moderne⁵. L'histoire de nombreuses villes marquées par le protestantisme laisse aussi apparaître inévitablement le récit des relations entre les deux communautés, notamment dans les célèbres monographies urbaines parues chez Privat, telles que : Montpellier, Castres, Mazamet⁶, etc. Il faudrait ajouter à ces études urbaines le cas de Millau qui répond par bien des aspects au modèle languedocien de la coexistence : son historien, Jacques Frayssenge a ensuite élargi son étude au reste du Rouergue⁷. D'une manière générale, les comparaisons permettent souvent de mieux comprendre un micro-pays, même lorsqu'elles paraissent lointaines : dans ce numéro la contribution d'Eva Kalivodová qui compare le Mont de Lacaune

¹. François PUGNIERE, *Clergé et encadrement clérical en Cévennes de la Révocation à la Révolution : le diocèse d'Alès, 1687-1791*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2002, 720 p.

². Chrystel BERNAT, « La guerre des Cévennes : un conflit trilatéral ? », *B.S.H.P.F.*, vol. 148, juillet-août-septembre 2002, p. 461-507 ; « De l'alliance improbable à la l'union interdite : coexistence et porosité des frontières confessionnelles entre catholiques et protestants en guerre, Languedoc vers 1685-vers 1715/1730 », in Didier BOISSON, Didier et Yves KRUMENACKER (dir.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve... op. cit.*, p. 169-192.

³. T. VEYRON, *Les conflits religieux en Hautes-Cévennes, 1600-1650*, mémoire, Université Lyon II, 1979 ; Valérie SOTTOCASA, « Les guerres de Rohan (1620-1629) et la construction de l'identité cévenole », *B.S.H.P.F.*, vol. 152, octobre 2006, p. 625-645.

⁴. Robert SAUZET, *Contre-Réforme et Réforme catholique*, *op. cit.* ; Philippe CHAREYRE, *Le Consistoire de Nîmes, 1561-1685*, Montpellier, thèse de l'université Paul-Valéry, 1987, 4 vol.

⁵. Louise GUIRAUD, *La Réforme à Montpellier : études*, Montpellier, Imprimerie générale du Midi, 1918, 2 vol. ; Valérie LECLERC-LAFAGE, *Montpellier au temps des guerres de Religion : pratiques testamentaires et confessionnalisation, 1554-1622*, Paris, H. Champion, 2010, 512 p. Un mémoire de maîtrise avait déjà traité la période suivante : Laurence RIEUTORD, *Catholiques et protestants à Montpellier au XVII^e siècle (1623-1685). Rivalités de pouvoir*, mémoire, Université Montpellier III, 1986.

⁶. Rémy CAZALS (dir.), *Histoire de Castres, Mazamet, La Montagne*, Toulouse, Privat, 1992, 320 p.

⁷. Jacques FRAYSENSE, *Millau, une ville du Rouergue sous l'Ancien Régime (1668-1789), Société catholique et société protestante*, Millau, Librairie Trémolet, 1990, 368 p. ; *Pays, religion et sociétés du Rouergue : approches historiques, archivistiques, ethnologiques*, mémoire d'HDR, Université Montpellier III, 1999, 2 vol.

en Languedoc et la seigneurie de Jilemnice en Bohême au XVIII^e siècle, a le mérite de faire souffler un vent frais de nouveauté sur les territoires méridionaux que le lecteur pourrait penser connaître parfaitement.

Les rapports interconfessionnels ont été aussi étudiés dans le Vivarais après l'édit de Nantes¹, avec une chronologie qui permet de dépasser la coupure de la Révocation, faisant ainsi apparaître la longue durée des dynamiques de rapports quotidiens, parfois au-delà de la Révolution².

L'ouest du Languedoc n'est pas en reste avec des études sur Puylaurens ou Nègrepelisse par exemple³ ou, plus au sud, le Mas-d'Azil⁴ et, bien sûr, Mauvezin, véritable laboratoire de la coexistence pacifique selon Elisabeth Labrousse⁵. Cette région a aussi été analysée à l'échelle des pays ou des départements actuels, comme le Tarn⁶. L'originalité de Castres est d'avoir accueilli sous le régime de l'édit de Nantes la Chambre de l'Edit, destinée à régler les contentieux interconfessionnels pour la province de Languedoc. La thèse de S. Capot, s'est attachée à cette institution qui nous apprend beaucoup sur les relations entre les deux communautés, bien au-delà de la région castraise⁷.

Au-delà du Languedoc, le Midi a bénéficié d'études certes moins nombreuses mais qui ont renouvelé l'approche historiographique de ces régions. Le Sud-Ouest, ou plutôt la Guyenne d'Ancien Régime, tout d'abord, avec les travaux de Serge Brunet sur les catholiques durant les guerres de

¹. Pierre BOLLE (éd.), *L'édit de Nantes : un compromis réussi. Une paix des religions en Dauphiné-Vivarais et en Europe*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1999, 182 p.

². Michel PLENET, *Catholiques et Protestants en Vivarais aux XVII^e et XVIII^e siècles : modes de vie, modes de croire*, thèse de l'Université de Lyon II, 2007, 442 p. ; et pour la période suivante : *Eglises, pouvoirs et société en Ardèche : milieu du XVIII^e siècle - milieu du XIX^e siècle*, colloque de Charmes-sur-Rhône, 4 et 5 avril 1992, Mémoires d'Ardèche temps présent, Revue du Vivarais, numéro spécial, t. XLIV, n°1-2, janvier-juin 1993, 253 p.

³. Georges FRECHE, *Puylaurens, une ville huguenote en Languedoc. La vie économique, sociale et religieuse dans le pays de Lavaur (1598-1815)*, thèse de 3^e cycle, 1968 ; Toulouse, Privat, 2001, 335 p. ; Pierre DORDONNE, *L'ivre de politique : Nègrepelisse entre protestants et catholiques*, Montauban, Lormand, 1982, 348 p.

⁴. Alice WEMYSS, *Les Protestants du Mas-d'Azil. Histoire d'une résistance, 1680-1830*, Toulouse, Privat, 1961, 399 p.

⁵. Parmi les nombreux travaux d'Elisabeth LABROUSSE : « Les mariages bigarrés. Unions mixtes en France au XVIII^e siècle », in Léon POLIAKOV (dir.), *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme*, La Haye, Mouton, 1980, p. 159-176 ; « Les protestants du sud-ouest en 1787 : l'exemple de Mauvezin », *B.S.H.P.F.*, 1988, p. 360-366.

⁶. Par exemple une plaquette d'exposition intéressante : *De la haine au respect : 400 ans de protestantisme dans le Tarn*, Albi, Conseil Général du Tarn, 1998, 71 p.

⁷. Stéphane CAPOT, *Justice et religion en Languedoc au temps de l'édit de Nantes. La Chambre de l'Edit de Castres (1579-1679)*, Paris, Ecole des Chartres/H. Champion, 1998, 432 p.

Religion¹. Quelques monographies sur les relations interconfessionnelles existent aussi, comme pour Lectoure². Mais c'est surtout la thèse de Gregory Hanlon sur l'Agenais et notamment sur le village de Layrac-en-Brulhais qui constitue une analyse pionnière de la coexistence dans toutes ses dimensions anthropologiques et qui a inspiré bien des historiens depuis une quinzaine d'années³. Enfin, la controverse déjà évoquée sur le plan national, trouve un écho particulier dans cette région au verbe haut, bien étudiée par Louis Desgraves⁴.

Le cas particulier du Béarn, intégré au régime de l'édit de Nantes au cours du XVII^e siècle, après une Réforme imposée d'en haut par Jeanne d'Albret, a évidemment suscité la curiosité⁵. Par exemple, la coexistence à la veille de la Révocation a ainsi été abordée⁶. S'il est des ouvrages qui synthétisent les relations interconfessionnelles dans cette province au XVIII^e siècle⁷, ce sont surtout les travaux du Centre d'études du protestantisme béarnais et son *Bulleti*, qui renouvellent depuis plusieurs années l'approche de cette province originale, y compris pour la période contemporaine⁸.

Après les travaux de Gabriel Audisio sur le passage des Vaudois de Provence à la Réforme au XVI^e siècle⁹, les rapports entre « huguenots et papistes » provençaux sous le régime de l'Édit ont également été revisités

¹. Serge BRUNET, « De l'Espagnol dedans le ventre », in *Les catholiques du sud-ouest de la France face à la Réforme, vers 1540-1589*, Paris, H. Champion, 2007, 998 p.

². François-Lionel FLORENTIN, « Cohabitation religieuse dans la municipalité de Lectoure pendant les premières guerres de Religion (1558-1578) », in *Religion et politique dans les sociétés du Midi*, actes du 126^e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques, Toulouse, 2001, Paris, éd. du CTHS, 2002, p. 231-243.

³. Gregory HANLON, *Confession and Community in Seventeenth-Century France : Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, 312 p.

⁴. Louis DESGRAVES, « Aspects des controverses entre catholiques et protestants dans le sud-ouest, entre 1580 et 1630 », *Annales du Midi*, n°76, 1984, p. 153-187.

⁵. *Réformes et Révocation en Béarn, XVII^e-XX^e siècles*, actes du colloque d'Orthez, octobre 1985, Pau, J. et D., 1986, 270 p. ; Philippe CHAREYRE et Suzanne TUCOO-CHALA (dir.), *Nouvelles pages d'histoire sur le protestantisme en Béarn*, Pau, CEPB, 1998, 2 vol.

⁶. François GIUSTINIANI, *De la coexistence à l'exil. Les fugitifs protestants à la Révocation de l'Édit de Nantes en Béarn : exemples des colloques de Pau et de Nay*, mémoire de l'Ecole des Chartes, 1996.

⁷. Christian DESPLAT, *Catholiques et protestants de Béarn : essai sur la coexistence confessionnelle au XVIII^e siècle*, Pau, Princi Negue, 2005, 175 p.

⁸. Un exemple des publications des membres du C.E.P.B., le colloque de 1995 : Suzanne TUCOO-CHALA (dir.), *Le protestantisme dans les Pays de l'Adour au XIX^e siècle, B.S.H.P.F.*, 1996 n°4. Une bibliographie est visible sur le site du C.E.P.B. : <http://www.cepb.eu>.

⁹. Parmi les nombreux travaux de Gabriel AUDISIO, voir par exemple : « Huguenots des villes et huguenots des champs : les premiers réformés de Provence (1530-1560) », *Provence historique*, n°197, 1999, p. 563-575.

grâce à la thèse de Céline Borello¹, même si une synthèse a déjà été tentée dans les années 1970². Les mémoires universitaires ont aussi permis d'explorer des localités où se mêlent les deux confessions, comme à Cadenet³. Enfin, l'exception de la principauté d'Orange, enclavée entre Provence et Languedoc, a bénéficié de l'attention de Françoise Moreil qui nous offre ici une étude sur le XVII^e siècle.

4 Entre religion et politique : la foi ardente des Méridionaux

À la sortie du « Désert », l'orage menace à nouveau les relations entre les citoyens des deux confessions, notamment dans les montagnes du Languedoc, comme l'a montré Valérie Sottocasa sur un territoire original : de la Montagne Noire au Vivarais⁴. Loin de s'être éteintes à la faveur de la clandestinité des huguenots, les tensions dans ces régions protestantes resurgissent et font apparaître combien l'idée d'une pacification définitive à l'issue du « second Désert », c'est-à-dire la semi-tolérance des « nouveaux convertis » par le pouvoir à partir des années 1760, paraît illusoire sur ce terrain. Et si la Révolution puis les régimes suivant obligent à investir l'arène politique, ces engagements masquent bien souvent les appartenances religieuses, ce qui en dit long autant sur les relations passées durant la période du Désert que sur le souvenir de conflits plus anciens encore. Faut-il y voir uniquement une revanche des protestants qui sortent de plus d'un siècle de clandestinité et d'oppression ? Les peurs et les agissements des catholiques lors des premières tensions de la Révolution semblent tout aussi assumés⁵. L'ultime épisode de violence dans le Midi durant la « Terreur blanche », qui accompagne en 1815 le retour de la monarchie bourbonnienne, montre que l'idée d'une guerre de Religion hante encore les mémoires et pousse certains catholiques à terroriser les protestants de la région. Ce phénomène violent est une particularité du Languedoc qui touche notamment

¹. Céline BORELLO, *Les Protestants de Provence au XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2004, 538 p.

². Jacques MARCHAND (dir.), *Cinq siècles de protestantisme à Marseille et en Provence*, actes du colloque de Marseille de mai 1976, Marseille, Eglise réformée de Marseille et Fédération historique de Provence, 1978, 188 p.

³. Françoise TROTOBAS, *La Frontière religieuse à Cadenet, 1598-1685*, mémoire, Université de Basse-Provence, 1995.

⁴. Valérie SOTTOCASA, *Mémoires affrontés, Protestants et Catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, 410 p.

⁵. Sur la période révolutionnaire, voir aussi : Anne-Marie DUPORT (dir.), *Religion, Révolution, Contre-Révolution dans le Midi, 1789-1799*, colloque international de Nîmes, 27-28 janvier 1989, Nîmes, Société d'Histoire Moderne et Contemporaine de Nîmes et du Gard, 1990, 218 p.

les protestants du Gard. Si Daniel Robert l'avait déjà analysé, Pierre Triomphe a rouvert ce dossier récemment¹.

Nous ne reviendrons évidemment pas sur les études déjà citées qui englobent une partie du XIX^e voire le XX^e siècle. Dès la Révolution, les rapports interconfessionnels dans le Midi se teintent d'une forte coloration politique, souvent proportionnelle à l'effectif des protestants tel qu'il se reconstitue après un siècle de clandestinité. Cette corrélation apparaît dans le Gard et l'Hérault², mais aussi dans les anciens Velay et Vivarais jusqu'à une période récente³.

Pour autant, les rapports entre les deux communautés ne se réduisent ni totalement ni brutalement à une dimension politique. Les enjeux et les formes anciennes et multiples de la coexistence perdurent souvent, notamment les aspects sociaux et autres héritages collectifs que s'approprie la mémoire. Diverses monographies le perçoivent, par exemple dans la Vaunage, bastion protestant aux portes de Nîmes alors que le catholicisme reconquiert l'ancienne « Rome huguenote »⁴. Ce n'est sans doute pas un hasard si la réflexion d'un François Guizot sur la coexistence trouve donc ses origines dans la région nîmoise, comme le présente clairement Pierre-Yves Kirschleger dans ce numéro. La continuité domine encore longtemps dans le tracé des frontières religieuses ou dans leur mémoire, malgré les pertes qu'a subi le protestantisme à cause du Désert, ainsi que dans les trajectoires individuelles ou familiales, comme Patrick Cabanel l'a montré pour les catholiques lozériens⁵. S'il n'y a pas toujours une dimension conflictuelle, la logique de réseaux perdure aussi dans l'économie comme le montre la

¹. Daniel ROBERT, *Les Églises réformées en France, 1800-1830*, Paris, P.U.F., 1961, 632 p. (voir notamment p. 276-301) ; Pierre TRIOMPHE, « Le discours libéral sur la Terreur blanche nîmoise », in *Violence et conciliation. La résolution des conflits socio-politiques en Europe au XIX^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 39-49, et « La justice de la Restauration face à la Terreur blanche gardoise (1815-1820) », *Cahiers de la Nouvelle Société des études sur la Restauration*, 2007, VI, p. 57-80.

². Voir la thèse de Yolande FOURCHARD-GOUNELLE, *Religion et politique en France : Le Gard (1881-1914), clivages idéologiques et conflits sociaux*, Université Montpellier III, 1997, 2 vol. ; et celle de Philippe RIGOULOT, *Des protestants en politique : les maires du Gard (1920-1940). Contribution à l'étude des usages de la référence religieuse dans le champ politique local*, Université Montpellier I, 2005, 756 p. ; François PUGNIERE (dir.), *Les cultures politiques à Nîmes et dans le Bas-Languedoc oriental du XVII^e siècle aux années 1970 : affrontements et dialogue*, colloque du 18 novembre 2005, Paris, L'Harmattan, 2008, 403 p.

³. Voir notamment l'ouvrage du pionnier de la géographie politique, André SIEGFRIED, *Géographie électorale de l'Ardèche sous la III^e République*, Paris, A. Colin, 1949, 138 p. ; et la thèse de Gilles CHAREYRON, *Politique et Religion : protestants et catholiques de la Haute-Loire*, Clermont-Ferrand, Institut d'études du Massif-Central/éd. Créer, 1990, 295 p.

⁴. Jean-Marc ROGER (dir.), *La Vaunage au XIX^e siècle*, Nîmes, Lacour, 1996, 554 p. ; *La Vaunage au XX^e siècle*, vol. III, et 2001.

⁵. Patrick CABANEL, *Cadets de Dieu. Vocation et migration religieuses en Gévaudan, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, CNRS éd., 1997, 389 p.

contribution de Lionel Dumond dans la présente revue. Les antagonismes prennent parfois aussi une forte dimension sociale localement, comme à Mazamet où les protestants du XIX^e siècle occupent le sommet de l'échelle sociale, ce qui accroît le ressentiment des ouvriers catholiques¹.

Le plus souvent, à mesure que les tensions s'affaiblissent aux XIX^e-XX^e siècles, l'historien de cette période met moins l'accent sur la coexistence en elle-même et sur les conditions qui la rendent possible. Il tente au contraire de saisir les nouvelles formes de conflictualité qui ressortissent de moins en moins du seul champ religieux, ou bien il analyse ce qu'il reste de l'antagonisme ancien à travers un prisme nouveau. La question des rapports entre protestants et catholiques dans le Midi continue donc bien à stimuler la curiosité comme ce numéro le démontre.

¹. Rémy CAZALS, *Les Révolutions industrielles à Mazamet (1750-1900)*, Paris, La Découverte ; Toulouse, Privat, 1983, 298 p.

ÉTUDES

RÉPARER LES DOMMAGES DE GUERRE EN HAUT LANGUEDOC AU TEMPS DES TROUBLES DE RELIGION

Pierre-Jean Souriac
Université Jean Moulin — Lyon III

Depuis une dizaine d'années, grâce en particulier aux travaux qui ont entouré la commémoration de l'édit de Nantes en 1998, la question des pratiques de pacification s'est imposée comme une composante à part entière des conflits religieux européens du XVI^e siècle par les efforts de coexistence interconfessionnelle qu'elles présupposent. Les travaux pionniers d'Olivier Christin, relayés actuellement par ceux de Penny Roberts ou de Jérémie Foa, ont déjà souligné l'importance du processus politique en œuvre dans la réconciliation confessionnelle, l'importance d'un consensus négocié autour du *modus vivendi* religieux capable de faire coexister les adversaires d'hier¹. Sous cet angle, les guerres de Religion furent un long temps d'apprentissage du vivre ensemble entre communautés rivales qui s'étaient pourtant perçues originellement dans une défiance réciproque. La réflexion que nous proposons souhaiterait éclairer le temps préparatoire à cet accord religieux, le temps durant lequel les hypothèques matérielles laissées par l'expérience de la guerre furent progressivement levées pour permettre un apaisement entre ennemis de partis opposés avant que ne se mette en place une coexistence entre huguenots et papistes. La paix de religion règle le devenir d'une communauté politique divisée qui fait le choix de confier au politique le cadre d'une coexistence. Le bilan de la guerre civile se retrouve

¹. Olivier CHRISTIN, *La paix de religion, l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997 ; Jérémie FOA, « Making peace : the commissions for enforcing the pacification edicts in the reign of Charles IX », *French History*, n°18, 2004, p. 256-274 ; du même, « Preuve et épreuves. La politisation des conflits confessionnels au début des guerres de Religion », in Olivia CARPI et Philippe NIVET, *Guerre et politique en Picardie aux époques modernes et contemporaines*, Amiens, Encrage, 2007, p. 9-23 ; Penny ROBERTS, « Royal Authority and Justice during the French Religious Wars », *Past and Present*, 184, 2004.

ainsi évacué au profit d'une construction sociale qui se veut apaisée suite aux conflits religieux. Or, la guerre ne peut se régler simplement par son oubli. Les vols commis par les soldats, les saisies ordonnées sur les biens des adversaires, les destructions de récoltes ou de métairies, toute cette litanie traditionnelle des malheurs de la guerre ne peut se régler par la seule acceptation de l'altérité confessionnelle. L'établissement du *modus vivendi*, le retour à une vie urbaine ou villageoise normale, ne peuvent avoir lieu sans le sentiment relatif que les préjudices ont été réglés, du moins que les partis en guerre ont été traités de manière équitable. Car la paix de Religion n'est pas un texte sanctionnant une victoire militaire, mais au contraire un texte rejetant la mémoire et le bilan du conflit¹. Réintégrer des catholiques dans des villes à majorité protestante et réciproquement implique une réparation minimale des torts matériels subis au temps du combat triomphant, réparation sans laquelle on ne pouvait rentrer chez soi car bien souvent on ne possédait plus rien.

On touche ici un aspect original de la pacification religieuse et de la coexistence en germe, car on aborde la particularité d'une guerre civile qui mit aux prises les membres d'une même communauté et dont le règlement final impliqua la réunion de ce qui avait été momentanément séparé. La guerre se faisant sur son propre lieu de vie, tout dommage engendré par le conflit ne pouvait manquer de peser sur l'équilibre général de la vie sociale et économique². Dans le cadre du Midi français, les affrontements religieux mirent à feu et à sang les campagnes toulousaines de 1562 à 1596. L'émergence des Eglises réformées entre 1555 et 1560, et leur affirmation publique au tournant des années 1560, ont débouché sur la formation de frontières confessionnelles qui furent quasiment inchangées d'un terme à l'autre des guerres de Religion. Dans le territoire qui nous intéresse ici, les points forts catholiques dessinent une diagonale qui part du Piémont pyrénéen pour remonter la haute vallée de la Garonne jusqu'à Toulouse : il s'agit du comté de Comminges, petit pays d'Etats où les réformés ne vinrent jamais s'installer, de la ville de Toulouse, et enfin au nord-est, d'Albi et de son plat pays. Les bastions protestants de leur côté étaient implantés autour de trois régions : Montauban et ses environs immédiats, le Castrais ainsi que le comté de Foix avec les

¹. Mark GREENGRASS, « Amnistie et oubliance : un discours politique autour des édits de pacification pendant les guerres de Religion », *Paix des armes, paix des âmes*, Paris, Imprimerie Nationale, 2000, p. 113-123 ; Pierre-Jean SOURIAC, « Ecrire l'histoire pour garantir l'oubli. Une historiographie des guerres civiles dans la deuxième moitié du XVI^e siècle », *Les guerres de Religion*, Paris, éditions de l'ENS, à paraître.

². Pour une réflexion comparative, voir Thomas SEA, « The Economic Impact of the German Peasants' War : the Question of Reparations », *Sixteenth Century Journal*, n°8, 1977, p. 75-97.

deux places fortes majeures du Carla et du Mas-d'Azil. Cette partition territoriale s'établit dès 1562 et dura jusqu'en 1596, sans que ces pôles antagonistes ne soient jamais remis en cause. La guerre se déroula essentiellement dans les zones de marge, dans un Lauragais instable à l'est de Toulouse, entre Albigeois et Castrais, dans la zone orientale de la Gascogne autour de L'Isle-Jourdain.

Pour ces régions précises, les dommages de guerre furent considérables sans que la guerre transforme pour autant ces contrées en terres brûlées. On s'y battit de 1562 à 1596, des premiers combats catholico-protestants dans les rues de Toulouse au traité de Folembray qui sanctionna la soumission des derniers ligueurs méridionaux. L'édit de Nantes y fut reçu deux ans après, en 1598, et son application ne fut pas entravée par ce passif militaire, signe que la résolution matérielle des conflits s'était faite ou était en cours, mais ailleurs. C'est vers cet ailleurs que nous nous proposons d'aller dans les lignes qui vont suivre. Le cadre étudié portera sur le Haut Languedoc toulousain, c'est-à-dire l'Albigeois, le Castrais, le Lauragais et les proches abords de Toulouse. Entre la ville de Toulouse, les institutions régionales des Etats de Languedoc, le Bureau des finances toulousain créé en 1577 et la cour des comptes de Montpellier, ce territoire bénéficiait d'un maillage particulièrement serré pour tout ce qui relevait des pratiques financières et fiscales. En interrogeant ces institutions provinciales, à la fois financières et politiques, impliquées à un moment ou à un autre dans les conflits, les dommages de guerre se manifestent comme une préoccupation quotidienne. À chaque page la guerre est dénoncée comme déstabilisant les équilibres fiscaux et financiers de ces instances toujours en quête d'argent frais pour subvenir aux exigences des chefs de guerre. Ces déséquilibres furent comblés par des expédients qui eux-mêmes ne palliaient qu'une situation d'urgence. La paix en négociation, le cessez-le-feu en train de se mettre en place, impliquaient une réponse légale et institutionnelle aux choix conjoncturels opérés durant le conflit. C'est cette relation entre dérèglement et réparation que nous proposons dans cet article, en gardant comme horizon du projet politique la mise en place d'une situation de coexistence.

1 Quels dommages de guerre pour quelles réparations ?

Tout n'est pas réparable dans le cadre des exactions liées à la guerre. Une récolte dévastée, une ferme pillée, une église réduite en cendre, il existe des dommages qui induisent la ruine de victimes qui mettront des années à s'en remettre. En même temps, un bien confisqué et vendu peut être rendu, de l'argent volé peut-être restitué,

un prisonnier mis à rançon libéré sans contrepartie. Il existe ainsi deux types de dommages de guerre et donc deux réponses à envisager dans le cadre de la résolution des conflits. Dans le premier cas, c'est le système économique qui finit par être touché en raison de la destruction de l'appareil productif principalement agricole. La durée des guerres civiles en Midi toulousain, 34 ans, montre que les acteurs de guerre surent limiter cet impact en préservant du mieux qu'ils purent les ressources d'une région qui finança sa propre guerre. Ici, pas d'armées royales ou d'armées partisans soldées par des instances extérieures à la province. Pas de financements militaires autres que ceux que les protagonistes locaux étaient en mesure de mobiliser. La guerre se fit alors avec les moyens perçus au sein même des contrées en conflit, plus précisément avec l'argent de ses propres combattants. Ainsi, l'accaparement financier fut également un enjeu de ces guerres, et certains dommages assimilables à un vol organisé pour le financement d'une cause. Dans ce contexte, le système économique local sut alors s'adapter, posant toutefois la question des seuils de résistance et des niveaux de dérèglement tolérable par les acteurs locaux. Dans le cas des exactions matérielles qui ne relevaient pas de la destruction, l'édit de paix prévoyait la réparation du sujet lésé, à condition qu'il fasse la preuve que l'acte dont il avait été la victime entraînait dans le cadre des opérations militaires.

Commençons par approcher les dommages de guerre relatifs aux vols et autres confiscations. Dans le cadre de la ville de Toulouse, la première victime matérielle des guerres de Religion fut paradoxalement le roi lui-même, alors que la ville resta catholique et fidèle aux officiers royaux. En effet, en mai 1562, la branche radicale de la petite minorité réformée de la cité décida de passer à l'action, suite à l'occupation d'Orléans par Louis de Condé, chef du parti huguenot. Dans la nuit du 11 au 12 mai, un des pasteurs de la ville, secondé par quelques hommes armés, se saisit de l'hôtel de ville et permit ainsi l'occupation d'une partie de la cité, contrôlant notamment l'arsenal et quelques passages stratégiques¹. La réaction catholique fut assumée par le parlement toulousain qui appela les chefs de guerre des environs et mobilisa le petit peuple catholique afin de reconquérir le terrain perdu. Le tout se solda par une semaine de combats de rue qui vit le triomphe des catholiques et l'expulsion des protestants. Parmi les actes militaires posés par le parlement, se distingue la création d'un trésorier de la guerre dont il fallut pourvoir à la recette destinée à solder ces combattants de fortune et cette noblesse catholique venus à

¹. Mark GREENGRASS, «The anatomy of religious riot in Toulouse in may 1562», *Journal d'Histoire ecclésiastique*, 1983, n° 34, p. 367-391 ; Pierre-Jean SOURIAC, « Les "urgeans" affaires de la ville. Défendre Toulouse durant la première guerre de religion, 1562-1563 », *Revue d'histoire urbaine*, n°3, juin 2001, p. 39-65.

la rescousse de la capitale du Languedoc¹. Les conseillers de la cour souveraine décidèrent alors qu'il était « besoing prendre et recevoir grosses sommes de deniers tant en la recepte generale du roy que d'aulcuns aultres recepveurs des deniers dudict sieur »². Il s'agissait alors d'une confiscation pure et simple des revenus royaux, c'est-à-dire l'équivalent des tailles et autres taxes propres au Languedoc, levées dans la généralité de Toulouse. Ces saisies représentèrent plus de 30% de la recette en question et furent donc pour une bonne part dans le financement de la guerre. Le parlement, à la demande des magistrats municipaux cette fois-ci, renouvela cette pratique au début de la deuxième guerre, en octobre 1567³. L'argent fut intégré aux dépenses de la ville et servit à la mise en défense des catholiques toulousains suite aux rumeurs d'attaque depuis Montauban. L'urgence de la guerre, la peur d'être surpris par l'ennemi, la nécessité de mobiliser des soldats immédiatement dictèrent ces recours qui n'étaient rien de moins que du vol. Le service du roi, la caution du parlement et une rhétorique de l'emprunt remboursable à court terme furent les arguments officiels avancés par ces fidèles sujets du roi. Après tout, la taille n'était à l'origine qu'une contribution de nature militaire, alors pourquoi ne pas l'utiliser soi-même en cas de nécessité ? Cependant, de telles confiscations n'eurent plus lieu à Toulouse après 1567, quand l'état de guerre devint de plus en plus régulier.

Par rapport à la paix à venir, ces confiscations d'argent royal étaient de véritables hypothèques parce qu'une fois l'ordre rétabli, les officiers de finance remplissaient leur charge et régularisaient leurs comptes. Ils se mettaient donc à traquer les impayés fiscaux et les divers détournements dont leur recette avait été victime. Ils venaient alors réclamer leur dû aux instances qui avaient ordonné les saisies, dans le cadre de Toulouse le parlement et le conseil de ville. Ils lançaient des procédures judiciaires devant le conseil du roi pour obtenir réparation alors que les principaux acteurs impliqués dans ce vol avaient le sentiment du devoir accompli et sortaient d'une phase de guerre qui les avaient considérablement épuisés. D'une manière ou d'une autre, le roi allait être amené à trancher le règlement d'un expédient financier propre aux conflits. Ce dernier continuait à entretenir des tensions dans la ville, non pas entre catholiques et protestants, mais entre institutions royales et municipales, fragilisant l'ordre politique traditionnel.

¹. Archives municipales [désormais Arch. mun.] Toulouse, CC 1939 : Compte de Liphard Bidault – 1562-1563.

². *Ibid.*, f° 1r. : commission de Liphard Bidault.

³. Arch. mun. Toulouse, CC 1944, f° 1r-v : paiement au trésorier municipal de 24 500 livres par Jean Roquier, de la saisie faite sur la recette générale – 25 octobre 1567.

À côté de l'argent immédiatement disponible dans les coffres du roi, d'autres richesses attisaient les appétits des partis en guerre, les biens de l'adversaire dont ils étaient en mesure de se saisir. Dans le cadre des villes notamment, la minorité confessionnelle se voyait menacée dès que le corps municipal faisait le choix de prendre les armes contre ses coreligionnaires. Ce n'était pas l'engagement partisan qui faisait l'ennemi à spolier, mais l'appartenance confessionnelle qui faisait suspecter tel ou tel citadin et permettait alors de s'attaquer à ses biens. Le cas de Toulouse est une nouvelle fois exemplaire dans cette mécanique de la spoliation. Résolument catholiques suite aux émeutes de mai 1562, les dirigeants toulousains n'eurent de cesse à chaque conflit de redouter l'action souterraine de protestants en apparence tranquilles mais constamment suspectés d'œuvrer à la ruine de la cité. Jusqu'au milieu des années 1570 la ville édicta des listes de suspects qui furent les premières victimes de répression en cas de guerre : elles se voyaient confinées chez elles dans le meilleur des cas, arrêtées et enfermées dans un couvent, voire assassinées dans la configuration la plus sanglante¹. Les protestants toulousains préférant la plupart du temps fuir la ville lorsque le danger de la guerre se faisait pressant, leurs biens étaient alors à la merci de leurs adversaires. Sur ordre du roi et de ses représentants, le plus souvent le parlement de Toulouse, les magistrats municipaux se voyaient chargés de saisir les biens des *fuitifs*, d'organiser leur vente à l'encan public et de reverser l'argent ainsi gagné à la trésorerie désignée pour cet effet². Des commissaires issus de la bourgeoisie municipale étaient alors désignés par le conseil de ville, commissaires responsables des inventaires et de la conformité de la vente. Dans les recettes de la ville de Toulouse, la part prise par les saisies des biens protestants indique la fréquence de ce recours, du moins jusque vers 1575.

¹. Joan DAVIES, «Persecution and Protestantism : Toulouse, 1562-1575», *The historical Journal*, 1979, n° 22, p. 31-51.

². Sur les diverses commissions de saisies des biens protestants à Toulouse : Arch. mun. Toulouse, AA 14/142 ; AA15/25, 203 ; AA 18/187-188, 211, 222-223, 292, 294, 299-300, 295, 307.

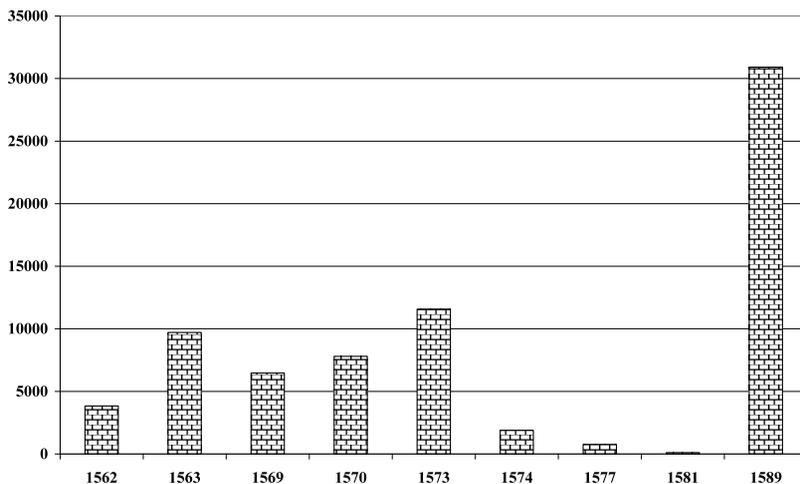


Figure 1. — Profits issus des ventes des biens protestants dans les comptes des trésoriers de la maison de ville de Toulouse (en livres-tournois). Sources : Arch. mun. Toulouse, CC 1937-1990 [comptabilité municipale]

Les cinq premières guerres de Religion furent ainsi le théâtre de ces spoliations matérielles dont les protestants toulousains furent les victimes. Ce recours perdit de son importance ensuite, au point de disparaître, si ce n'est en 1589, lors du basculement ligueur de la ville dans un spasme qui fit renouer ses élites avec les pratiques des premières heures de guerre.

Ces pratiques toulousaines se retrouvent à l'identique dans les lieux où une majorité confessionnelle et partisane contrôlait unilatéralement les destinées de la ville ou du bourg. À Montauban, le trésorier municipal approvisionna ses recettes en 1568 et 1569 d'un « emprunt obligatoire » sur les « papistes » de sa ville¹. Si la personne sommée de payer cette taxe s'y refusait, les consuls étaient dans le droit d'ordonner des saisies pour y pourvoir et le résultat était identique à celui observé à Toulouse. Dans les diocèses du Haut Languedoc, Henri de Montmorency-Damville, alors gouverneur provincial en révolte face à Henri III allié aux Ligueurs, nommait au milieu des années 1580 un trésorier des affaires militaires dont une des sources de revenu était « les foinctz et revenus des biens ecclésiastiques et autres du contraire party retirés hors de l'hobeysance de sa Majesté »². Son commis dans cette perception

¹. Archives départementales [désormais Arch. dép.] Tarn-et-Garonne, 9 CC 1.

². Arch. dép. Hérault, B 22 399 : compte de Jean Dupuy pour les arrentements des biens ecclésiastiques en Haut Languedoc – 1586.

passait une partie de l'année à faire le tour des biens ecclésiastiques et catholiques confisqués afin de signer les afferriages et d'en toucher les produits. Pour le diocèse de Castres, ces revenus composaient le tiers des recettes des frais de guerre, pour celui de Lavaur les deux tiers¹. Cette part élevée des confiscations dans les recettes protestantes les rendait indispensable à la politique partisane des chefs languedociens.

Quand il fallait appliquer une paix signée à l'échelle du royaume, ces pratiques de spoliation venaient à être dénoncées. Les textes de pacification prévoyaient systématiquement la restitution des biens qui avaient été confisqués et vendus au cours du conflit qui s'achevait. Pour les terres affermées dont la rente avait été détournée, en pratique, la restitution ne se faisait pas, le produit financier passait par pertes et profits. En revanche, les biens vendus aux enchères devaient être restitués à leur propriétaire en vertu de l'édit de paix, ce qui occasionnait des procédures judiciaires très complexes. Parmi les interventions des commissaires d'application des édits de paix, la restitution des biens confisqués et vendus s'imposait comme une cause majeure de litiges pour lesquels il fallait trouver une solution qui lèse le moins possible les deux parties. L'individu spolié comptait retrouver ses biens. L'acheteur consentait à les lui rendre moyennant remboursement. Or, l'argent de la vente avait été investi quasi-systématiquement dans les opérations militaires décidées par l'institution qui avait la charge de ces enchères. Et cette institution, au nom du service du roi et de l'Eglise dans le cas de Toulouse, refusait de rembourser aux ennemis d'hier un argent depuis longtemps dépensé.

Ces aspects des dommages de guerre s'avèrent ici chiffrables et les réparations attendues par les individus spoliés se fondaient sur des valeurs que personne ne pouvait contester. Dans ces cas précis, les différentes institutions régionales étaient impliquées directement dans le détournement financier et se présentaient comme des interlocuteurs dotés d'une personnalité juridique contre laquelle il était possible de lancer des procédures. Mais comment se retourner contre une compagnie qui avait pillé un poulailler ou réduit une grange en cendre et qui avait été licenciée depuis plusieurs mois au moment de la signature de la paix ? La notion de réparation de guerre changeait alors de dimension puisque personne n'était responsable du tort reçu par la personne privée. Si aucune autorité ne prenait en charge la reconstruction d'une grange ou le rachat d'un train de culture, en revanche l'autorité publique et fiscale disposait d'un moyen pour

¹. Arch. dép. Hérault, B 22 390 et 22 404 : comptes de Nicolas de Labaume, trésorier des affaires militaires nommés par Montmorency, pour les diocèses de Castres et de Lavaur – 1586.

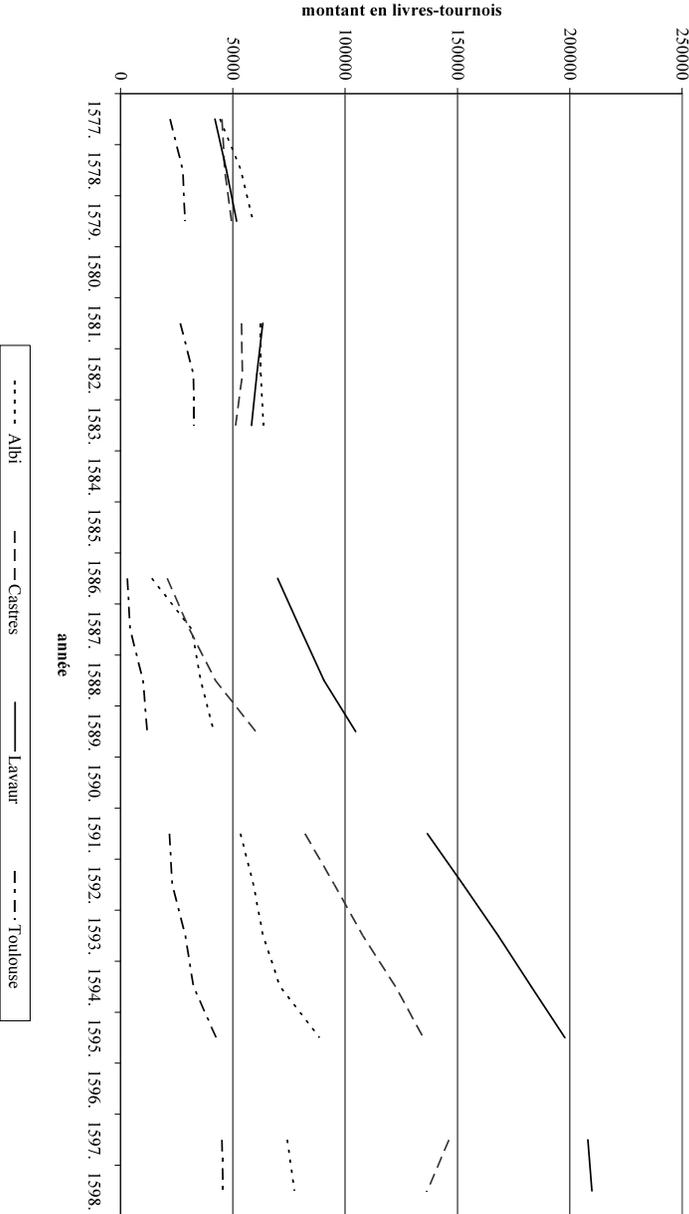
soulager un tant soit peu les malheurs des sujets du roi : les allègements fiscaux ou surtout les abandons de poursuite pour les impayés d'impôts dont le niveau ne cessa de croître au fur et à mesure des guerres de Religion.

Les impayés fiscaux peuvent alors être considérés comme des indicateurs de la santé économique d'une province, ou du moins des dérèglements du système fiscal en raison des guerres de Religion. Le bureau des finances installé à Toulouse en 1577 présente l'intérêt de conserver un fond relativement complet sur la deuxième moitié des guerres de Religion. Notamment, le receveur général tenait annuellement le bilan comptable de ses recettes et dépenses, donc des impôts perçus et des sommes redistribuées, ainsi qu'un livre des arriérés fiscaux dans chaque diocèse civil. Chaque année, il reportait dans son livre ce qui demeurait en souffrance, ce qui avait été régularisé et ce qui venait s'ajouter pour l'année en cours. Ainsi, de tels livres représentent une histoire de la perception des impôts et surtout de ses difficultés au temps des troubles. Les résultats obtenus figurent dans le graphique suivant qui concerne le cumul annuel des impayés fiscaux pour une partie du Haut Languedoc, quant aux perceptions de l'aide et de l'octroi, c'est-à-dire de la taille.

Ce graphique montre pour les quatre diocèses considérés l'existence de retards de paiement dès la création du bureau en 1577, une relative stagnation au début des années 1580 signe que si les retards n'étaient pas régularisés, les impôts de l'année étaient payés, puis une quasi-disparition des arriérés en 1586 à l'exception notable du diocèse de Lavaur. Ensuite, la huitième guerre de Religion apparaît comme fiscalement très difficile, avec une hausse régulière des arriérés, les mêmes contribuables cessant de payer leurs impôts dès 1586, et continuant au moins jusqu'en 1596.

Graphique 1 : total annuel des impayés fiscaux de l'aide, octroi et crue de trois sous, au bureau des finances de Toulouse pour les diocèses civils d'Albi, Castres, Lavaur et Toulouse

Source : arch. dép. Haute-Garonne, 3CI-4



Ces impayés s'expliquent de deux manières. La première concerne l'appartenance partisane des communautés. Celles qui continuèrent à verser leur argent au bureau toulousain étaient catholiques, puis après 1589, ligueuses. En effet, les officiers de finance basculèrent tous dans le giron ligueur, et l'argent collecté sur les contribuables de la généralité n'alimenta plus les caisses du trésorier de l'Épargne mais celles de la Ligue languedocienne. Dans la mémoire administrative du bureau, rien n'indique cette transformation qui se fit sans heurts. De fait, dès 1586, ces recettes excluaient les places protestantes ou fidèles à Montmorency qui devinrent les soutiens d'Henri IV après 1589 et qui donc continuèrent à ne pas verser leur tribut au receveur ligueur de Toulouse. Ainsi ce bilan des arriérés fiscaux est d'abord celui d'une scission partisane de la province qui fit qu'une partie des tailles ne furent plus perçues par les officiers en titre. Or, les contribuables protestants et leurs alliés ne cessèrent de payer leur dû. En effet, les structures politiques du parti eurent toujours grand soin de maintenir la levée des tailles et des autres impôts royaux, mais l'argent était alors détourné au profit de la cause. Les recettes locales des États de Languedoc firent l'objet de scissions au cours des conflits entre contribuables catholiques et contribuables protestants, l'effort fiscal ne changeant pas pour le sujet du roi, mais la destination de l'argent évoluant selon le niveau de légalité ou d'illégalité du parti concerné. Tous les méridionaux continuèrent en théorie de payer leurs impôts ordinaires, mais tous ne subventionnèrent pas pour autant la politique royale malgré leur paiement¹. Ainsi, le cumul des retards fiscaux sur le graphique traduit en partie la scission d'une société en guerre derrière des partis contrôlant différemment les institutions régionales.

L'autre explication à ces arriérés fiscaux est à chercher dans la ruine des villages et des lieux qui ne pouvaient dès lors contribuer aux exigences royales, même si celles-ci continuaient d'être demandées. Un village ou un bourg situé à proximité d'une place forte ennemie, situé sur un passage stratégique employé par les troupes adverses, ou

¹. À titre d'exemple de ces pratiques, sont conservées dans le fonds de la cour des comptes de Montpellier les deux assiettes fiscales du diocèse civil de Castres en janvier 1587 : le 2 janvier, les catholiques se réunissaient à Lautrec pour répartir la mande royale et provinciale sur les communautés du diocèse civil ; le 23 janvier, les protestants se réunissaient à Castres pour la même chose. Évidemment, ils ne percevaient que les tailles des communautés qui reconnaissaient leur autorité [Arch. dép. Hérault, B 13 999 et B 13 998]. Ce type de dédoublement fut la règle en Haut Languedoc du milieu des années 1570 à 1599, date de la réunion des États en une seule assemblée. Voir à ce sujet : Emmanuel RITTER, *La scission des États du Languedoc à la fin du XVI^e siècle : crises et guerres civiles, 1579-1599*, mémoire de maîtrise, Université de Toulouse II-Le Mirail, 1994 et Pierre-Jean SOURIAU, *Une guerre civile. Affrontements religieux et militaires en Midi toulousain (1562-1596)*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

tout simplement ayant subi un siège qui vit une partie de ses habitants fuir leurs maisons, ne pouvait subvenir à l'exigence fiscale du roi ou du parti car ses habitants étaient le plus souvent réduits à la misère. On touche alors ici à ces dommages de guerre inchiffrables mais dont la conséquence demeurait la ruine du contribuable. Ce sont eux qui sont systématiquement dénoncés dans le cadre des longues doléances sur les malheurs de la guerre dont l'administration fiscale a gardé mémoire tant tout spolié cherchait des dégrèvements par tous les recours légaux possibles¹.

Comme pour les détournements des recettes royales, ces impayés fiscaux étaient des hypothèques sur la paix car une fois la paix revenue, les officiers de finances allaient poursuivre les mauvais payeurs. Ils s'adressaient aux communautés villageoises qui n'avaient pas versé leur fond au receveur royal en exigeant d'elles la mise en conformité de leur situation fiscale. Si ces dernières avaient déjà payé leurs tailles à un receveur protestant ou ligueur, elles n'acceptaient pas de payer deux fois la même somme. S'engageaient alors des séries de recours qui menaçaient de bloquer tout le système fiscal malgré le retour de la paix. La question des détournements fiscaux opérés aussi bien par les catholiques que par les protestants nécessitait alors des mécanismes de régularisation visant à assainir une situation dégradée par la guerre, une décision royale qui contentait au mieux le plus grand nombre. De même, les sujets du roi qui estimaient avoir été ruinés par la guerre ne pouvaient non plus accepter de se voir soumis à un barème fiscal rigoureux car ils se considéraient d'abord comme des victimes. En pays de taille réelle notamment, comment accepter de payer son dû sur des terres et des biens qui étaient laissés à l'abandon et qu'il fallait reconstruire. La question se posait également pour les années suivantes, tant que le dommage reçu n'était pas soldé. Le dommage de guerre était alors une difficulté supplémentaire rencontré par les efforts de coexistence, car sur ce plan il nécessitait de pourvoir à l'assainissement financier et économique des pays avant d'espérer pouvoir construire une nouvelle concorde sociale.

2 Solder la guerre pour établir la paix

Dans la hiérarchie des dommages de guerre aperçus précédemment, si le roi de France fut le premier spolié, il fut tout autant un acteur de régularisation. À Toulouse, à peine 3 mois après

¹. Christian DESPLAT (dir.), *Les villageois face à la guerre (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Journées de Recherche de Flaran, Toulouse, P.U.M., coll. "Flaran", 2002 ; Jean-Paul ROTHOT, *L'effort de guerre*, Actes du 127^e congrès du C.T.H.S. - Nancy, 2002, Paris, éditions du C.T.H.S., 2004.

l'émeute toulousaine et les saisies fiscales, en juillet 1562, le roi commettait ses officiers de finances à Toulouse pour dresser l'inventaire — l'*estat* — des deniers confisqués dans leur caisse sur ordre du parlement de Toulouse pour combattre les protestants¹. L'administration financière de l'Etat était ainsi déjà informée des expédients toulousains et tentait de figer les données tant que la mémoire des événements était encore fraîche. La paix revenue en mars 1563, les mécanismes d'apurement des comptes se mirent en marche, et la caisse militaire toulousaine dut envoyer ses registres et les pièces justificatives au conseil privé en août 1563². Les recettes et dépenses furent alors vérifiées, le compte arrêté et clos entre septembre et octobre de la même année, le trésorier rendu quitte du maniement de ses finances. Si la question des restitutions au roi n'était pas tranchée, celle de l'utilisation d'une caisse militaire par les meneurs catholiques toulousains se voyait légitimée. Parallèlement, et sur requête du parlement et des magistrats toulousains, le roi avait nommé deux commissaires, deux intendants de finances, pour vérifier en la chambre des comptes de Paris l'emploi des 40 000 livres pris sur les recettes royales³. Les autorités locales avaient donc pris les devants en demandant au roi de prendre acte du fait que ces détournements n'avaient pas été un vol pur et simple, mais un recours conjoncturel nécessaire à la défense de ses bons et fidèles sujets. À côté de la comptabilité militaire, les officiers de finance parisiens vérifièrent que l'argent confisqué avait eu un emploi militaire, et ceci prouvé, le roi accepta de décharger les habitants de Toulouse de la totalité de la somme ainsi confisquée⁴. Par une autre lettre patente, il déchargeait ces mêmes Toulousains d'une autre taxe détournée au temps des conflits et qui à l'origine était dévolue à la construction d'un nouveau pont, le futur Pont Neuf⁵. Ainsi, ce dommage de guerre fut traité en moins de deux ans, à l'avantage des Toulousains et aux dépens des recettes royales. La fidélité et l'engagement des catholiques toulousains avaient justifié une exaction dangereuse pour les finances royales si elle était amenée à se reproduire, mais elle fut en fin de compte assumée dans un contexte de pacification, pour ne pas faire

¹. Arch. mun. Toulouse, CC 1939, p. 18-19 : lettre du roi au général des finances de Toulouse – 23 juillet 1562.

². Arch. mun. Toulouse, AA 18/127, p. 158 : arrêt du conseil privé – 14 août 1563 ; Arch. mun. Toulouse, CC 1939, p. 304.

³. Arch. mun. Toulouse, AA 18/120, p. 153-154 : arrêt du conseil privé – 21 octobre 1563.

⁴. Arch. mun. Toulouse, AA 16/94, f°97r-98r : mandement du roi aux trésoriers généraux de Toulouse – 4 avril 1564.

⁵. Arch. mun. Toulouse AA 16/101, f°103v-104r : lettre patente adressée aux gens des comptes de Paris, généraux de Toulouse, sénéchal de Toulouse et autres justiciers – 7 août 1564.

peser le poids de la guerre sur les épaules de contribuables demeurés obéissants.

Le bilan toulousain de la première guerre est exemplaire du processus de régularisation, d'autant qu'il présente l'avantage d'avoir laissé de nombreuses traces dans les fonds de la ville qui fut très soucieuse de régler cette question et d'en conserver les preuves. Côté protestant ou pour les plus petites villes, ces mécanismes ne sont pas aussi bien connus, mais ils ont dû être menés compte tenu de l'esprit du l'édit de paix. Dans la deuxième partie de la paix d'Amboise de mars 1563, un article reprenait tout ce que nous venons de voir, mais en faveur des huguenots :

« Ordonnons aussi, voulons et nous plaît, que notredit cousin le Prince de Condé demeure quitte, et par ces présentes signées de notre main, le quittons de tous les deniers qui ont été par lui, et par son Commandement et Ordonnance pris et levés des Communautés, Villes, Argenteries, Rentes, revenus des Eglises, et autres de par lui employés pour l'occasion de la présente guerre ; sans ce que lui, les siens, ni ceux qui ont été par lui commis à la levée desdits deniers (lesquels, et semblablement ceux qui les ont fournis et baillés, en demeureront quittes et déchargés) en puissent être aucunement recherchées pour le présent ni pour l'avenir ; ni aussi de la fabrication de la monnaie, fonte d'artillerie¹... »

Cet article, qui dans son principe fut réitéré à chaque paix, résume de manière assez précise l'esprit des pacifications à l'égard des dommages de guerre correspondant à des saisies et à des vols. D'une part, il fallait qu'ils aient été accomplis sous une autorité militaire reconnue et stipulée dans l'édit, ici le prince de Condé, mais dans le cadre de l'affaire vue pour Toulouse, le parlement et le conseil de ville. L'ordre militaire dans l'exaction permettait de distinguer l'acte de guerre de l'acte de pillage gratuit que le contexte des conflits civils tendait à exciter. Ainsi, cette amnistie n'était pas systématique, mais nécessitait une vérification préalable mettant en relation saisies financières, dépenses militaires et ordonnancement venu d'un chef de guerre dûment habilité. Malheur alors au commis qui avait perdu ses mandes de paiement, au capitaine qui ne pouvait justifier ses rapines par un ordre supérieur, à l'institution qui n'avait pas gardé la trace de l'attribution des fonds qu'elle avait détournés. Malgré la tourmente de la guerre, malgré le chaos que l'on aurait pu craindre devant une telle situation, la législation revenait sur un semblant d'ordre, prenant acte de faits de guerre que les meneurs se devaient de justifier pour bénéficier de la clémence royale. Cette législation itérative sur près de 40 ans incita les partis en présence à une bonne gestion de leur

¹. André STEGMANN, *Édits des guerres de Religion*, Paris, Vrin, 1979, p. 35.

administration militaire ainsi qu'à la conservation des pièces financières justifiant de l'utilisation de leur argent.

C'est ainsi que le fonds de la cour des comptes de Montpellier se révèle être un incroyable gisement pour connaître le financement partisan des forces en présence sur l'ensemble des guerres civiles. En effet, après la paix de 1563 qui était partie du principe que le royaume avait été confronté à un événement exceptionnel, l'enracinement du conflit normalisa ces procédures de vérification et les délégua aux instances provinciales. Dans le cadre du Haut Languedoc, ce fut à la chambre des comptes de Montpellier, conformément à son statut, qu'incomba cette fonction. Chargée de vérifier une partie des trésoreries de la province — ville et pays d'États — cette cour vit sa compétence s'accroître avec la guerre en recevant la régularisation des finances partisans¹. Les officiers montpelliérains exigeaient alors la comptabilité complète, c'est-à-dire les registres de compte et les pièces associées, qu'ils comparaient afin de vérifier l'origine et l'emploi de l'argent. Les trésoriers ou les instances prises en défaut se voyaient contraintes de rembourser l'argent détourné sans raison valable. C'est ainsi que le commissaire des vivres de l'armée d'Henri de Montmorency-Damville, alors allié avec les protestants du Languedoc, dut remettre ses pièces pour son administration des années 1574-1576². C'est ainsi qu'Hélias Le Roy, commis par le vicomte de Turenne alors lieutenant du roi de Navarre pour le parti protestant en Haut Languedoc, pour tenir le magasin d'artillerie dans la région de Castres, dut envoyer ses pièces à Montpellier pour son administration des années 1579-1585. La procédure ne fut close qu'en 1611. Cette année là, ses descendants furent assignés par les créanciers de leur père pour des sommes empruntées durant son office. L'administration militaire du diocèse de Castres avait été vérifiée, mais pas le détail des papiers d'Hélias Le Roy. Les héritiers souhaitaient que ce soit l'institution de tutelle du receveur qui prenne en charge le règlement de ces créances, mais devant le refus des diocésains, ils avaient fait appel à la cour des comptes³. On pourrait multiplier ainsi les exemples pour une bonne part des administrations protestantes du Languedoc en général, mais cela n'ajouterait rien à notre compréhension d'un des principes majeurs de l'application des édits de pacification : justifier de l'acte de guerre et par cela permettre son amnistie, ou du moins sa régularisation. Notons seulement que la situation participa à étendre la

¹. Jacques MICHAUD, *Les cours souveraines de comptes et de finances en pays de langue d'Oc du XV^e au XVII^e siècle (1437-1629) : la cour des aides et la chambre des comptes*, thèse de droit, Université de Montpellier, 1970, 2 vol.

². Arch. dép. Hérault, B 22 331 : registre du contrôleur général des vivres – 1574-1576.

³. Arch. dép. Hérault, B 22 367 : comptabilité d'Hélias Le Roy – 1579-1611.

compétence de la cour des comptes, et qu'elle reçut parallèlement à la vérification des comptabilités protestantes, celle des receveurs catholiques chargés de manier l'argent de la guerre, donc en charge des finances extraordinaires. Le trésorier du diocèse de Toulouse chargé de solder les armées des capitaines locaux, celui des associations ligueuses de la fin de la décennie 1570 déposèrent également leurs comptes à Montpellier, exactement dans le même esprit que les pièces protestantes¹.

Ce type de régularisation débouchait en pratique sur l'acceptation de certaines saisies financières sans perspective de dédommagement. Nous l'avons vu, les finances royales furent amputées de ce que les Toulousains avaient confisqué. De même, Claude Michaud, dans son étude sur le revenu des décimes ecclésiastiques dans le royaume de France de 1568 à 1578, a souligné combien les perceptions méridionales avaient été perturbées jusqu'à devenir quasiment nulles en 1578². Nous n'avons pas trouvé de procédures de remboursement pour ces problèmes financiers, si bien que tout porte à croire qu'elles ne furent pas menées. Le clergé dut ainsi se contenter de faire le constat de son manque à gagner, son principal problème étant en réalité la restitution de ce qui lui avait été confisqué plutôt que la récupération d'hypothétiques revenus.

Car la question des biens volés à remettre à leur légitime possesseur était également inscrite au sein même des édits de pacification. Prenons l'article 27 de la paix de Saint-Germain du 9 août 1570 :

Les meubles qui se trouveront en nature, et qui n'auront été pris par voie d'hostilité, seront rendus à ceux à qui ils appartiennent, en rendant toutefois aux acheteurs le prix de ceux qui auront été vendus par autorité de justice, ou par autre commission ou mandement public tant des catholiques que de ceux de ladite religion. Et pour l'exécution de ce que dessus, seront contraints les détenteurs desdits biens meubles sujets à restitution incontinent et sans délai, nonobstant toutes oppositions ou exceptions, les rendre et restituer aux propriétaires pour les prix qu'ils en auront payé³.

Cette législation de 1570 fut, elle aussi, récurrente tout au long des conflits, plus ou moins développée selon les textes, mais dans un même esprit. Il s'agissait des biens confisqués, et non pris dans le

¹. Arch. dép. Hérault, 22 316, 22 317, 22 366 : comptabilité de Bertrand de Seré, seigneur de Coronsac, trésorier des affaires militaires du diocèse de Toulouse – 1574-1577.

². Claude MICHAUD, « Finances et guerres de Religion en France », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n°28, 1981, p. 572-596.

³. André STEGMANN, *Édits... op. cit.*, p. 75.

cadre d'une opération militaire : les saisies protestantes opérées dans Toulouse tout au long des guerres entraient dans cette définition. Le texte de loi prenait acte de l'impossibilité de faire rendre gorge aux soldats auteurs d'exaction, en revanche il plaçait les décideurs militaires devant leurs responsabilités. La restitution était alors inscrite dans la loi, avec obligation de rembourser les acheteurs présentés comme étant de bonne foi. Et cette restitution se voyait confirmée par un pouvoir de contrainte contre l'acheteur qui ne voudrait pas se soumettre à la lettre de la loi. L'affaire pouvait alors être mise en justice et suivre un processus judiciaire normal, la plupart du temps sous la responsabilité des commissaires provinciaux d'application de l'édit.

Dans le cadre toulousain, cette obligation de restitution fut à la hauteur des saisies opérées par la ville contre les suspects et les fugitifs protestants. Au cours de la première guerre, comme pour la saisie des deniers royaux à la recette générale, le roi avait nommé quelques mois après les faits un commissaire chargé d'inventorier ce qui avait été saisi, vendu et ce qui restait à espérer¹. Suite à la paix d'Amboise, les saisies durent être restituées et il fallut dresser un inventaire des biens vendus et des acheteurs, établir un barème financier selon les biens considérés afin de déterminer le montant total de cette spoliation. Un arrêt du conseil privé fut rendu à cet effet le 14 août 1563, vérifié à Toulouse en novembre suivant². La ville était responsable financièrement de l'opération et c'était à sa trésorerie d'y pourvoir. On comprend que les choses traînèrent en longueur et les remboursements tardèrent à se faire, même si les principaux protestants toulousains purent rentrer en ville. À tel point que le roi dut légiférer en ce sens suite à son passage à Toulouse entre l'hiver et le printemps 1570, dans le cadre du tour de France organisé par Catherine de Médicis³. De même, dans le contexte précis de Toulouse, cette question de la spoliation des biens protestants se doublait d'un problème politique qui lui était assimilée : comment réintégrer les élites qui étaient considérées comme des traîtres car soupçonnées d'avoir pris part au coup de main protestant de 1562 ? Au sein du corps de ville, au sein du parlement ou de la cour du sénéchal, un certain nombre d'acteurs de premier plan de la vie politique toulousaine eurent des difficultés à revenir à Toulouse et surtout à récupérer leurs biens. Un des capitouls soupçonnés d'amitiés

¹. Arch. mun. Toulouse, AA 18/105, p. 142-143 : commission du roi à Fleury Du Treuilh – 24 novembre 1562.

². Arch. mun. Toulouse, GG 824 : compte des acheteurs des biens protestants suivant l'arrêt du conseil privé du 14 août 1563.

³. Arch. mun. Toulouse, AA 16/104, f°105v-106r : lettre patente du roi sur l'application de l'édit de pacification – 9 avril 1565.

protestantes en 1562 travaillaient encore à récupérer certains de ses biens en 1572¹. À ces questions se greffaient les luttes de faction au sein de la ville, dans lesquelles le problème religieux était le plus souvent au second plan. Seulement tant que cette question n'était pas réglée, la coexistence confessionnelle n'était qu'une coquille vide car les procédures engagées ne cessaient de rappeler le temps des troubles. Toutefois, l'obligation de restitution calma les ardeurs des citoyens prêts à faire de bonnes affaires au bénéfice des guerres, ce qui explique la progressive désaffection pour ce type de spoliation.

La solution au remboursement dut cependant être trouvée, même dans la très catholique Toulouse. Et ce fut une nouvelle fois dans le détournement d'une taxe accordée par le roi que les citoyens trouvèrent leur salut. Depuis 1558, la ville percevait un droit sur le vin et quelques autres denrées, droit rétrocédé par le roi afin de financer la construction du Pont Neuf et de pourvoir à ses dettes. Il s'agissait du droit de la commutation². En mai 1562, dans la vague des confiscations fiscales, les produits de ce revenu furent saisis et utilisés dans la trésorerie militaire catholique. La paix revenue, la taxe aurait dû revenir à sa vocation originelle mais servit essentiellement à rembourser les créanciers de la ville et les acheteurs des biens protestants. Le roi lui-même autorisa ce détournement qui fut la solution la plus consensuelle.

Demeure encore entière la question des biens « pris par voie d'hostilité » pour reprendre la terminologie des édits de pacification. Pour ces biens qui ne pouvaient être restitués, pour ces contributions fiscales payées à une recette illégale et que l'on ne voulait payer deux fois, pour ces destructions liées au contexte belliqueux, pour tout cela, la paix exigeait une réponse qui n'était pas une réparation immédiate mais qui prenait acte du désordre lié aux troubles civils. Comme nous l'avons mentionné au dessus, le seul levier d'action entre les mains du souverain était alors l'allègement fiscal qui permettait aux régions ravagées de régler leurs arriérés ou de faire face aux exigences du moment. À l'échelle du Languedoc par exemple, la paix de 1570 amena le problème des impayés des années 1567, 1568 et 1569, notamment de la part des protestants qui s'estimaient exemptés de toute régularisation en vertu de leur paiement à la caisse du parti et de l'exemption de l'édit de paix. Le syndic des États s'en plaignait au gouverneur, ainsi que du refus des huguenots de participer aux cotisations levées pour régulariser les dettes de la province³. Nous ne

¹. Arch. mun. Toulouse, AA 15/211, f°258r-268r : procédure de Pierre d'Assézat – 1572.

². Arch. mun. Toulouse, CC 1285-1301 : cahier de la commutation – 1564-1569.

³. Arch. dép. Tarn, C 388 : requête du syndic des États de Languedoc à Montmorency-Damville – 9 novembre 1570.

savons quelle fut la décision de Montmorency-Damville, mais la question était clairement posée dès 1570, la paix devant être appliquée d'abord par un assainissement financier. Les choses devinrent plus précises avec l'édit de Nérac en 1579 qui pour la première fois inclut dans ses articles la question des désordres financiers¹. Les commissaires d'application de la paix étaient dans l'obligation de récupérer les états des deniers perçus et détournés, afin que les officiers de finance de la chambre des comptes puissent statuer sur leur validité. On retrouve alors la compétence vue précédemment. Dans le cadre du Languedoc, cette décision de 1579 fut l'occasion d'une entreprise d'apurement des comptes et des dettes qui fut interrompue par la reprise des conflits en 1585 : on la mesure par la quasi-disparition des arriérés fiscaux sur le graphique 1 au tout début de la huitième guerre. À l'échelle du diocèse de Toulouse, on sait que ce rééquilibrage des finances locales fut obtenu grâce à plusieurs décharges fiscales qu'Henri III consentit en 1578-1579, ainsi qu'en 1582-1584. Le levier fiscal avait alors conduit à éviter de surcharger les contribuables méridionaux et tenter d'apurer le système. La reprise du conflit autour de l'année 1585 transforma cet effort en vaines opérations.

Ainsi, la même question se posa à nouveau lors de la pacification qui fit suite au dépôt des armes en 1596. Une nouvelle fois, le graphique 1 fait état d'un accroissement régulier des impayés fiscaux et donc de la même nécessité de solder ces comptes royaux en souffrance pour permettre un retour à la normale. Les officiers du bureau des finances connaissaient parfaitement le niveau des retards et s'apprêtaient à réclamer leur dû. La cour des comptes fut alors saisie à la requête des receveurs des diocèses chargés des recouvrements fiscaux pour régulariser les comptes et éviter qu'eux-mêmes et les consuls des communautés incriminées ne soient soumis à des contraintes trop strictes. Dans le cadre du diocèse de Toulouse, une enquête fut diligentée et confiée aux deux receveurs du diocèse du 9 au 19 juillet 1596 dans le but de vérifier les motifs des impayés². Les deux enquêteurs passèrent alors de village en village en tenant le registre de ce qu'ils voyaient et en écoutant les doléances des habitants en acceptant deux motifs, la ruine du village ou le paiement au contraire parti. Ils avaient alors la possibilité de proposer l'annulation de l'arriéré fiscal quand ils jugeaient l'argument recevable. Pour le diocèse de Toulouse en très grande majorité composé de communautés catholiques, les détournements de tailles furent minimes. Cependant, grâce à ces enquêtes et aux registres du

¹. André STEGMANN, *Édits... op. cit.*, p. 163.

². Arch. dép. Hérault, B 20 626 : enquête de François Delpuech et Antoine Austray pour l'allocation des reprises de leurs comptes – juillet 1596.

bureau des finances, nous savons que près de 40% des villages du diocèse furent affectés par un problème d'impayé fiscal entre 1585 et 1596. Ils le furent à des degrés divers, mais parmi eux, sur l'ensemble du diocèse 5% furent considérées comme *hermés* et abandonnés de leurs habitants. Terres non cultivées, villageois en fuite dans les villages proches ou dans leur famille, se dessine ici un groupe d'une vingtaine de sites au contact direct des lieux de conflit et ravagés par les guerres. Ils bénéficièrent tous d'un dégrèvement complet d'impôt pour les arriérés et l'année en cours, voire la suivante. Ils purent ainsi solder leur dommage de guerre par une générosité monarchique qui était nécessaire.

Au-delà de l'antagonisme de nature religieuse, les troubles de religion, parce qu'ils furent de véritables guerres, apportèrent ruine et désolation dans les contrées traversées par ce que l'on peut considérer comme des lignes de front. Le dommage de guerre non compensé par une décision de justice jugée acceptable sinon équitable, était une mémoire de la division civile qui dépassait la seule question confessionnelle. En amont des solutions de coexistence entre catholiques et protestants, le pouvoir royal et les autorités locales eurent alors pour mission de rapprocher les individus des partis contraires dont les torts réciproques étaient le plus souvent équivalents. L'oubli de la guerre, la perte de mémoire volontaire ordonnée par les édits de pacification, ne pouvait se faire que si la justice civile et l'administration financière cessaient de remettre sur le devant de la scène des actes qui en temps normal rendaient leurs auteurs passibles de sanction. Seulement cette amnistie n'était pas acceptable à n'importe quel prix, parce que la société d'Ancien Régime cherchaient à respecter le droit, parce qu'il fallait coûte que coûte distinguer la guerre des simples actes de brigandage. La conscience de la guerre se traduisit alors dans l'esprit des pacifications par une reconnaissance du dommage causé par la mobilisation des pays derrière leur parti, reconnaissance ouvrant la voie à d'éventuelles réparations situées entre restitution des biens spoliés et allègements fiscaux pour les victimes les plus ruinées.

Pierre-Jean Souriac est maître de conférences en histoire moderne à l'Université Jean Moulin — Lyon III (74, rue Pasteur, 69007 Lyon), membre du LARHRA (UMR 5190) — Équipe Religion, Sociétés, Acculturation

ORANGE AU XVII^e SIÈCLE : UNE PRINCIPAUTÉ « MI-PARTIE »

Françoise Moreil
Université d'Avignon

Le XVI^e siècle a été particulièrement sanglant : en 1562, la ville est mise à sac par une armée pontificale et royale, qui n'épargne ni catholiques ni réformés, et en 1571 est perpétré le massacre des huguenots — *Notre Dame la massacreuse* — qui anticipe la Saint-Barthélemy en France¹. C'est un large XVII^e siècle qui sera étudié dans ces pages en commençant par l'édit de 1607 qui, pour la principauté, équivaut à l'édit de Nantes jusqu'aux années si troublées du début du XVIII^e siècle. Durant ce siècle, se lisent deux périodes bien différentes, une première moitié plutôt calme et une seconde très agitée avec les trois occupations de la principauté causées par le puissant voisin, roi de France. La dernière et plus longue invasion (1685-1697) est suivie de l'annexion définitive après 1703. Comment les habitants vivent-ils ensemble malgré les différences confessionnelles² ? Dans ce cadre territorial privilégié, essayons de percevoir ces rapports humains, si complexes³.

Deux niveaux seront étudiés en parallèle, celui du pouvoir politique qui régleme et fournit l'espace et le temps nécessaires tout en posant des limites aux conflits et celui de la vie quotidienne avec les relations humaines⁴. Les pratiques sociales sont envisagées à la lumière des réseaux familiaux, professionnels et religieux⁵. Seulement cette situation de

¹. Wilhelmus-François LEEMANS, *La principauté d'Orange de 1470 à 1580. Une société en mutation*, Hilversum, Verloren, 1986, 2 t., 964 p.

². Michel GRANDJEAN et Bernard ROUSSEL (éd.), *Coexistence dans l'intolérance : l'édit de Nantes 1598*, édition du colloque de 1998, in *B.S.H.P.F.*, vol. 144, 544 p.

³. Didier BOISSON et Hugues DAUSSY, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006, p. 196-200.

⁴. Olivier CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 312-313.

⁵. Raymond A. MENTZER et Andrew SPICER, « Introduction : être protestant », in Raymond A. MENTZER et Andrew SPICER (dir.), *Society and culture in the Huguenot world, 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 5-20.

coexistence créée par l'édit est fragile. Cet équilibre, très vulnérable est rompu par des facteurs exogènes, dont le roi de France. Entre crises de succession et régence, le régime de parité est constamment menacé.

1 Une enclave bi-confessionnelle¹

1.1 Les institutions

C'est un petit État souverain, d'une superficie de 250 km², presque enclavé dans l'Etat pontifical d'Avignon et du Comtat Venaissin et limitrophe du royaume de France par le Rhône. En 1545, ce territoire échoit par héritage à la famille des Nassau. La ville principale, Orange, peuplée d'environ trois mille habitants au XVI^e siècle, détient tous les pouvoirs : siège d'évêché, résidence du gouverneur qui gère la principauté avec le parlement, créé en 1471, et, depuis 1365, la ville possède une université². Elle a des liens économiques avec les bourgs voisins de Courthézon, de Jonquières et de Gigondas. La Réforme s'est implantée très tôt dans une société en mutation où s'est développée une nombreuse classe de marchands, d'artisans et de professions libérales (notaires, médecins, régents, etc.)³. Environ un tiers de réformés et deux tiers de catholiques vivent dans cette principauté⁴. Au XVIII^e siècle, la population est passée à environ dix mille habitants⁵.

1.2 L'édit de 1607

Après des décennies de guerres de religion et cinq textes similaires, le prince Philippe-Guillaume octroie à ses sujets un édit dont le but est la paix à l'extérieur et l'ordre à l'intérieur, après la réconciliation évoquée dans le préambule par « *oubliance des troubles passés* » (art.12)⁶. Le principe sur lequel repose ce texte, proche de l'édit de Nantes, est l'égalité entre les deux cultes. Toutes les institutions sont partagées. Des paragraphes spécifiques

¹. Paul DELSALLE et André FERRER, *Les enclaves territoriales aux temps modernes, XVI^e-XVIII^e siècles*, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises, 2000, 448 p., où sont évoquées les enclaves du Comtat Venaissin et des Etats du pape, mais rien ne figure sur la principauté d'Orange.

². RENE MOULINAS, « Orange », in Lucien BELY (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1996, p. 930-931.

³. Wilhelmus-François LEEMANS, « Conflits religieux à Orange à l'époque de la réforme », *Provence historique*, t. 38, fascicule 151, janvier-mars 1988, p. 3-10.

⁴. L'ordonnance de Villers-Cotterêts ne s'applique pas dans ce territoire extérieur au royaume de France. Les registres paroissiaux pour la ville d'Orange sont assez lacunaires.

⁵. Une étude démographique précise manque encore.

⁶. Le texte intégral de l'édit figure en annexe.

sont consacrés aux ecclésiastiques des deux groupes sur les règles concernant les détails des dîmes, payées par tous les fidèles, les sermons, leurs relations avec la justice, les mariages. D'autres articles codifient les points litigieux de la vie quotidienne concernant les jours de travail et ceux qui sont chômés, l'utilisation de libelles ou de chansons scandaleuses, l'interdiction des ligues, les enlèvements des enfants et les crimes. Quant aux réformés, sept points traitent spécifiquement des consistoires, du serment prêté par ses membres au prince, des finances, des temples, des mariages et des testaments. En cas de litige, tous doivent recourir à la justice princière qui est l'instance suprême pour faire respecter la stricte égalité¹. Le but du prince est, d'abord, d'effacer tous les troubles dans la mémoire des habitants, quelle que soit leur confession et ensuite de partager à égalité toutes les institutions entre les deux camps². Dans le royaume limitrophe, cette situation de partage politique entre les deux camps se retrouve dans des villes³, comme Nîmes⁴ voisine mais aussi Nyons⁵.

Après tous les troubles du XVI^e siècle, la coexistence confessionnelle, garantie par l'Etat, se révèle être la seule solution dans la principauté comme dans toute l'Europe⁶. Dans cette vie communautaire, toutes les institutions sont partagées à égalité avec un strict respect⁷. Depuis les autres édits de pacification qui avaient été octroyés, une nouvelle habitude de fonctionnement des relations se met en place. C'est le cas au parlement, au collège, dans les consulats, dans les conseils politiques des cités du territoire qui sont peuplées de réformés ; la capitale sera étudiée ici, de même que Courthézon où les registres du consistoire sont toujours conservés au contraire de ceux d'Orange disparus lors de la révocation⁸. À Jonquières

¹. Archives municipales [désormais Arch. mun.] Orange, AA 6.

². Christine FEUILLAS, « Tolérance dans la principauté d'Orange », in Pierre BOLLE (dir.), *L'Edit de Nantes : un compromis réussi ? Une paix des religions en Dauphiné-Vivarais et en Europe*, Grenoble, PUG, 1999, p.156-168.

³. Stéphane DURAND, *Les villes en France XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Hachette, 2006, p.47-59.

⁴. Robert SAUZET, *Contre-Réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc au XVII^e siècle. Le diocèse de Nîmes, de 1598 à 1694 (étude sociologique religieuse)*, thèse de Lettres, Paris IV, 1976 ; Villeneuve-d'Ascq, Service de Reproduction des Thèses, 1978, p. 187-201.

⁵. Olivier CHRISTIN, « La coexistence confessionnelle, 1563-1567 », *B.S.H.P.F.*, vol. 139, octobre-décembre 1995, p. 489.

⁶. Keith P. LURIA, *Sacred boundaries : religious coexistence and conflict in early modern France*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2005, p. 3-26.

⁷. Marc VENARD, « Protestants et catholique à Orange : entre sûreté et égalité », in Marie-José LACAVA et Robert GUICHARNAUD (dir.), *L'édit de Nantes, sûreté et éducation*, colloque international, Montauban, Société Montalbanaise d'Etude et de Recherche sur le Protestantisme, 1999, p.51-67.

⁸. Aux Archives municipales de Courthézon, les trois registres GG 16, 17 et 18, couvrant la période 1617-1701, sont conservés ; que monsieur le Maire et son équipe reçoivent ici tous mes remerciements pour leur accueil et leur aide.

résident seulement quelques familles protestantes, mais aucune à Gigondas. L'application de l'édit a été compliquée par les rébellions des gouverneurs jusqu'à l'arrivée du gouverneur Christophe de Dohna.

2 Vie paisible sous les Dohna

2.1 Les gouverneurs

C'est sous la protection de la puissante forteresse, voulue par Maurice de Nassau, que trois membres de la famille des Dohna exercent les fonctions de gouverneur¹ ; Christophe, burgrave et baron de Dohna dans les années 1633-1637, est le propre beau-frère du prince car sa femme Ursule de Solms est la sœur de la princesse Amélie, épouse du prince Frédéric-Henri ; elle-même lui succède, après son décès en 1637, jusqu'en 1649, année où leur fils Frédéric prend en charge les destinées de la principauté jusqu'en 1660. La même famille gère la principauté pendant trois décennies². Certes, ils sont d'origine germanique mais le choix d'un gouverneur dans le premier cercle familial du prince montre l'importance accordée à ce territoire par les Nassau.

L'œuvre du burgrave est positive dans tous les domaines ; il complète le parlement de membres supplémentaires³ ; il noue des liens avec la noblesse locale et le vice-légat voisin⁴ ; il s'occupe du collège, créé en 1573 par Louis de Nassau qui le dote de quatre régents, collège auquel se superpose une académie et le nombre d'élèves augmente tant que deux nouvelles classes sont construites⁵. La tentative du conseil de ville pour attirer un libraire ayant échoué⁶, il réussit dès son arrivée, en 1633, à installer dans sa résidence un imprimeur-libraire venu de Genève, Étienne Voisin, pour qui la ville dépense cent livres pour « *charrier ses meubles, hardes et utils*⁷ » ; dès l'année suivante, Voisin publie un premier livre, le *Traicté de la vraye joie*.

¹. Même si Orange n'a jamais été comptabilisée officiellement comme place de sûreté puisque non française ; voir Pierre-Jean SOURIAU, *Une guerre civile. Affrontements religieux et militaires dans le Midi toulousain (1562-1596)*, Seyssel, Champ Vallon, 2008, 441 p.

². Friedrich VON DOHNA, *Les mémoires du burgrave et comte Frédéric de Dohna*, édité par Heinrich Borkowski, Königsberg, B. Teichert, 1898, p. 114.

³. A. DE PONTBRIAND, *Histoire de la principauté d'Orange*, Avignon, Seguin frères ; Paris, Picard ; La Haye, Nijhoff, 1891, p. 197.

⁴. Siegmur comte de DOHNA, *Les comtes Dohna à Orange de 1630 à 1660*, traduit de l'allemand par Louis Bourgeois, Berlin, Grunert, 1878, 146 p.

⁵. Arch. mun. Orange, BB 27, f° 272, 287, 320.

⁶. *Ibid.*, f° 205, 1^{er} juin 1631.

⁷. *Ibid.*, f° 296, 3 juillet 1633.

Jusqu'en 1645, sept livres sortent de ses presses¹. Grâce à ses libéralités, le gouverneur permet aux réformés de construire, enfin, un grand temple. Quand, en 1636, le temple neuf est fini et équipé d'un banc pour les consuls payé par la ville, tous les consuls décident que « sera bailhe semblable somme à messieurs les consuls catholiques pour en faire un semblable a leur eglise ou autre chose que bon leur semblera afin d'observer esgalite² ». Le système de la parité fonctionne plutôt bien entre les deux communautés et trouve son illustration avec cet exemple si révélateur de la même somme exactement versée pour les bancs dans les lieux de culte et, de façon très régulière, lors de tous les travaux aux bancs ; encore en 1662, la même situation se reproduit pour une somme de 75 livres, prix de la réparation du banc des consuls à la cathédrale³.

La présence de Christophe de Dohna change l'atmosphère devenue plus agréable et même festive car, sur le désir du gouverneur, le conseil de ville décide de faire réparer le jeu de « *palemard* » le long des murailles, dont le bail est signé pour six ans aux dénommés Bernard et César qui devront louer les boules aux joueurs pour un sou⁴.

2.2 Vie quotidienne

Quelques critères permettent de mesurer la porosité de la frontière religieuse entre les deux groupes de croyants⁵.

La charité est un élément important de l'identité confessionnelle⁶. Au bureau des pauvres, créé en 1583 par le prince, siègent à partir de 1607 un consul et un recteur de chaque confession ; il sera mixte jusqu'en 1685, où ne resteront plus alors que des catholiques. Mais ce système bipartite est concurrencé par les programmes spécifiques à chaque confession. Chez les catholiques, la confrérie de Notre Dame de la Miséricorde, fondée en 1638, draine beaucoup d'argent, ce qui permet de financer ses actions charitables et les missions de conversion⁷. Le consistoire, lui, veille avec soin aux dots

¹. Martial MILLET, *Notice sur les imprimeurs d'Orange*, 1877, Orange, p.12-18.

². Françoise MOREIL, « Les temples protestants de la principauté d'Orange sous l'ancien régime », colloque international, Montpellier, mai 2003, *B.S.H.P.F.*, vol. 152, juillet-septembre 2006, p. 459.

³. Arch. mun. Orange, BB 31, f°64.

⁴. Arch. mun. Orange, BB 27, f°288 et 318 ; ou jeu de mail, cf. Frédéric MISTRAL, *Dictionnaire provençal-français*, Paris, Delagrave, 1932, t.2, p. 462.

⁵. Gregory HANLON, *L'univers des gens de bien : culture et comportements des élites urbaines en Agenais-Condomois au XVII^e siècle*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1989, 387 p.

⁶. Raymond MENTZER, *La construction de l'identité réformée aux XVI^e et XVII^e siècles : le rôle des consistoires*, Paris, Champion, 2006, p. 153-191.

⁷. Amanda EURICH, « La charité et les conflits confessionnels dans la principauté d'Orange

des filles pauvres (huit cas entre 1698 et 1701, dot d'un montant de 30 livres environ) et aux apprentissages des jeunes gens (maçon pendant deux ans pour trente livres, cardeur dix-huit livres, broquier pour trente-six livres et même une fille pour « *apprendre à coudre et blanchir le linge pendant deux ans à quarante livres* »¹) grâce aux legs mentionnés dans les testaments réformés qui sont une source incomparable de renseignements en l'absence de registres du consistoire d'Orange². Le but est de maintenir la cohésion du groupe en entourant les plus faibles économiquement afin de leur éviter de tomber dans les bras des « adversaires ». Ce sont les mêmes mécanismes qui sont utilisés par chaque communauté au profit de ses propres coreligionnaires.

Par contre, dans le domaine économique, par exemple, un marchand protestant, Mathieu Reyne, prête de l'argent à deux ecclésiastiques catholiques : le prieur de la chapelle de Courthézon (56 l.) et l'abbé de Caderousse (27 l.)³. Un régent catholique du collège, Giraud Boissié, tient sa comptabilité des leçons dispensées aux élèves, qu'ils soient catholiques ou réformés, pour améliorer ses revenus, de 1669 à 1674. Pour ses achats, il se sert aussi bien chez Jean Pelet, marchand réformé, que chez d'autres fournisseurs de l'autre confession⁴. Il semble bien que les réformés soient les plus nombreux dans les métiers du textile ; peut-on aller jusqu'à parler de monopole, tel celui exercé à Nîmes par les marchands huguenots qui répondent à la répression politique par des représailles économiques envers les ouvriers catholiques⁵ ?

C'est une frontière⁶ bien définie qui protège un groupe démographiquement minoritaire mais sociologiquement supérieur⁷. Les

au XVII^e siècle », colloque « Protestants en Vaucluse », *Mémoires de l'académie de Vaucluse*, 8^e série, t. VII, 1998, p. 55-67.

¹. Archives départementales [désormais Arch. dép.] Vaucluse, 3 E 51/407 et 430 ; nombreux actes pour le trésorier du consistoire.

². Marc VENARD, « Les legs charitables dans les testaments du XVI^e siècle à l'Isle-sur-la-Sorgue et à Courthézon », *Provence historique*, n^o 138, 1984, p. 441-450.

³. Arch. dép. Vaucluse, 3 E51/246, à la fin du registre, 72 pages d'inventaire pour ses biens qui sont étudiés par Philippe Duhamel, étudiant de master de l'université d'Avignon, 2008.

⁴. Arch. mun. Orange, GG 79.

⁵. Line TEISSEYRE-SALLMANN, *Recherches sur les structures sociales urbaines. Nîmes de l'Edit de Nantes à sa Révocation (1598-1685)*, thèse, Paris, Ecole nationale des Chartres, 1974, p.147-150.

⁶. Robert SAUZET (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XVI^e au XVIII^e siècle*, actes du 31^e colloque international d'études humanistes, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, 351 p.

⁷. Etienne FRANÇOIS, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme, Augsbourg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993, 392 p.

espaces sont bien différenciés, cathédrale et églises d'un côté, temples de l'autre¹.

Le consistoire s'occupe des réformés courthézonais² ; la cohabitation avec les croyants d'une autre foi peut susciter des tentations dans de nombreuses occasions : ainsi la messe si décriée tente Laure de Dieulefit à Avignon, elle sera vivement sermonnée ensuite par le pasteur qui lui fait promettre de ne plus y retourner à l'avenir³. En 1633, Eléonore de Georges se fait remarquer en acceptant d'être la marraine d'un enfant catholique et reçoit une convocation du consistoire pour être censurée ; la semaine suivante, elle obéit et a « *donné exemple d'édification par la repentance de sa faute* »⁴. Le 23 avril 1642, l'assemblée consistoriale se réunit avec les deux consuls réformés, Roche et Coq, venus pour une affaire importante : la veille, « *un prêcheur jésuite a fait jouer publiquement dans leur église une istoire tendant à cédition contre notre notre relligion* », ce qui peut être considéré comme contraire aux édits princiers ; par prudence, ils décident de demander l'avis du consistoire d'Orange avant de s'engager plus loin auprès de l'avocat général⁵. La venue et l'initiative d'un ecclésiastique extérieur, d'un ordre militant, sème le trouble dans le camp adverse qui s'abrite derrière la législation officielle pour défendre sa place dès le lendemain, ce qui montre que les nouvelles circulent très vite. Peut-être cette réaction défensive a-t-elle été suffisante car il n'est plus question dans le registre d'une semblable mesure de la part des « *papistes* » ?

La conversion de Gaspard Martin est très intéressante ; né à Carpentras, il entre dans l'ordre des Capucins et exerce différentes responsabilités jusqu'à devenir gardien du couvent d'Orange quand il se convertit en 1615 ; après des études à Genève, dans l'académie de théologie créée par Calvin, il est nommé ministre, d'abord à Saillans puis à Die et enfin à Courthézon où il décède après vingt d'ans d'activité pastorale. C'est une précieuse recrue pour le camp réformé car il publie beaucoup, en 1615 *La conversion de G.M., cy-devant nommé P. Sylvestre, de Carpentras suivant la déclaration faite en l'Eglise réf. de la ville d'Orange* ; en 1618 *Le capucin réformé de Gaspar Martin de Carpentras déclarant au long les causes de sa conversion à l'Eglise réformée réfutant par le menu la réponse d'A.B.C. contre sa 1^{ère} déclaration et découvrant les grandes erreurs et abus de l'Eglise romaine*

¹. Amanda EURICH, « L'espace sacré et coexistence confessionnelle à Orange au XVII^e siècle », *La principauté d'Orange*, colloque de l'université d'Avignon, 2005, à paraître.

². Françoise MOREIL, « Les consistoires de la principauté d'Orange (XVI^e-XVII^e siècles) », actes du colloque de Pau, *B.S.H.P.F.*, vol. 153, octobre-décembre 2007, p. 505-524.

³. Arch. mun. Courthézon, GG 17, f^o 93.

⁴. *Ibid.*, f^o8v, 12 juin 1633 ; Arch. mun. Courthézon, GG3, impossible de vérifier car le registre des baptêmes catholiques de Courthézon est illisible.

⁵. Arch. mun. Courthézon, GG 17, f^o57.

et de sa moinerie ; en 1624, *Apologie en faveur des mariages contracté après le vœu illicite de célibat monachal contre les calomnies des jésuites résidant à Die*. Il n'est pas le seul à changer de confession car, entre 1631 et 1672, quatorze personnes se convertissent à Courthézon¹ ; parmi ce groupe, six réformés devenus catholiques abjurent à nouveau et reviennent à leur première foi, dont trois lors de leur mariage ; il s'agit de quatre hommes et de deux femmes. Deux filles de Jean Peschier se révoltent, l'une en abjurant à Avignon, l'autre portant un « *Agnus dei* » ; le pasteur demande au père de les envoyer chez les grands-parents dans le Vivarais².

À Orange, les registres du conseil commencent et s'achèvent aussi par « *l'invocation du saint nom de Dieu* », sans autre mention supplémentaire, même lors du changement de secrétaire³. La prière complète ne mentionne que le nom de Dieu, Jésus et du Saint-Esprit ; il n'y a aucune référence à la Vierge, ni aux saints, qui pourraient heurter la foi huguenote, preuve d'un consensus municipal élaboré entre les deux partis⁴. Le conseil de ville est devenu un terrain neutre pour gérer les affaires de la communauté, ensemble, au-delà des clivages religieux⁵. Que ce soit à Orange ou à Courthézon, deux des quatre consuls appartiennent à la religion de Calvin, chaque année, lorsque se déroulent les élections, en alternant soigneusement les places. Pour les conseillers, le bipartisme est la règle dans les deux villes. L'article 11 de l'édit est respecté sans contestation et permet aux catholiques de retrouver une place qu'ils n'ont pas toujours occupée dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. Les protestants ne sont pas enfermés dans un corps à part avec des privilèges politiques. Pour maintenir l'unité de la principauté, les élites ont accepté cette situation de coexistence confessionnelle, poussée à l'extrême lors du décès du prince Frédéric-Henri en 1647 ; en effet, désirant envoyer des représentants afin d'aller présenter leurs condoléances à son successeur en Hollande, ils choisissent pour la délégation deux conseillers appartenant chacun à une confession, mais l'état du budget leur permet de financer seulement les dépenses d'un seul député, réformé, avec la promesse que ce sera « *à l'avenir un catholique afin par ce moien esgalité soit observée au faict des religions* »⁶. Une autre institution est aussi « *mi-partie* » : le petit parlement, qui est composé de six à dix conseillers, d'un président, d'un avocat-procureur, d'un greffier, tous nommés par le prince et

¹. Sylvain CORNUT, *Le gouvernement d'une église réformée et le contrôle de sa mémoire : un registre du consistoire de Courthézon (1631-1672)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université d'Avignon, 2003.

². Arch. mun. Courthézon, GG 17, f° 252.

³. Arch. mun. Orange, BB 31, f° 130v, 8 décembre 1664 par exemple.

⁴. Arch. mun. Orange, BB 32, f° 1 ; BB 27, f° 284, 291, 327 et 336v.

⁵. Thierry AMALOU, *Une concorde urbaine. Senlis au temps des réformes, vers 1520 – vers 1580*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2007, p. 109.

⁶. Arch. mun. Orange, BB 29/2, f° 359v-363.

répartis de façon égalitaire entre les deux partis¹. Cette assemblée tient un peu le rôle des chambres mi-parties du royaume².

Les mariages mixtes sont peu nombreux³ : ainsi, à Courthézon, sur 98 unions réformées de 1631 à 1672, 13 seulement sont mixtes ou « bigarrés » comme dans le sud-ouest ; il s'agit de 6 hommes qui s'unissent à des protestantes et de 7 femmes protestantes épousant des « papistes ». Simon Deidier, avocat réformé, a autorisé son fils en avril 1639 à épouser une catholique, et pour cela doit faire « réparation publique » devant le consistoire courthézonais pour faire pardonner sa faute⁴. En novembre 1648, donc un mois avant la Cène hivernale, le sieur du Bousquet vient faire sa réparation publique en avouant un mariage mixte, il est vrai sous la pression conjointe du pasteur et du conseiller de Montmirail⁵. Plus tard, le consistoire se montre beaucoup plus sévère pour André Garnier, qui est suspendu publiquement de la Cène pour un motif semblable⁶. En effet, l'apothicaire Garnier, qui a occupé aussi les fonctions d'ancien pendant dix-sept années et connaît fort bien les interdictions de la *Discipline*, reçoit malgré tout son gendre chez lui, ce qui semble être un facteur aggravant. Toutefois, la peine est levée deux mois après sa repentance. Dans ces exemples de couples mixtes, la situation des enfants peut se présenter de façon variable : Jean-Jacques de Lapise épouse en 1661 Alix Marres, catholique, et leurs enfants sont tous baptisés dans la religion de leur mère ; un des fils, Joseph, devient même prêtre⁷. Laure de Vesc, réformée, épouse Annibal de Bimard, qui abjure en 1680 et est enterré en 1698 dans la chapelle de Notre-Dame de la Miséricorde ; elle continue de pratiquer sa foi huguenote et s'exile à Genève, après le décès de son mari. D'ailleurs, leur fille Marie, née en 1679, est baptisée réformée et leur fils Jean, né après la conversion de son père, reçoit le sacrement catholique. Le partage confessionnel se révèle très marqué dans cette famille⁸. Le système de

¹. Claude-France HOLLARD, *Archives des princes, de la principauté, du parlement et du conseil de guerre d'Orange. Répertoire numérique détaillé*, Avignon, Archives départementales du Vaucluse, 2005, p. 111-117.

². Eckart BIRNSTIEL, « Les chambres mi-parties : les cadres institutionnels d'une juridiction spéciale (1576-1679) », in Jacques POUmarede et Jack THOMAS (dir.), *Les parlements de province : pouvoir, justice et société du XV^e au XVIII^e siècle*, Presses universitaires de Toulouse, 1997, p.121 ; Stéphane CAPOT, *Justice et religion en Languedoc au temps de l'Édit de Nantes : la chambre de l'Édit de Castres (1579-1679)*, École des Chartes, Paris, 1998, 427 p.

³. Philippe Chareyre, *Le consistoire de Nîmes*, thèse de Lettres, Montpellier III, 1987 ; Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1988, p.581-583.

⁴. Arch. mun. Courthézon, GG 17, f^o 38.

⁵. *Ibid.*, f^o77v, 25, novembre 1648.

⁶. *Ibid.*, f^o 255-257.

⁷. Wilhelmus-François LEEMANS, *op.cit.*, p.351.

⁸. *Ibid.*, p. 360-361.

parentés montre une frontière assez étanche même à l'intérieur des familles avec ces quelques exemples.

À la fin du siècle, sur une cinquantaine de contrats de mariage signés dans cinq études notariales entre 1698 et 1702, un seul cas d'union mixte se présente, en 1701, entre le catholique Jean Autrand et la protestante Isabeau Gauthier, tous les deux originaires du même village dauphinois mais installés à Orange¹ : c'est elle qui, prévoyante, demande d'inscrire la promesse suivante — avec serment du futur époux — de « *la laisser vivre aussy bien que la famille qu'il plaira à Dieu leur donner dans ladite religion chrestienne réformée sans trouble ni empeschement* ». Pourquoi cette jeune femme issue d'un milieu simple avec une dot de cent livres, juge-t-elle utile de faire noter cette exigence par le notaire ? Est-ce le contexte de la Révocation qui lui fait prendre cette précaution, si importante pour elle qu'elle juge nécessaire de l'inscrire dans l'acte notarié ? À travers cet exemple, le rôle des femmes apparaît comme fondamental². L'homogénéité de la population huguenote est assez remarquable, même quand elle n'est pas originaire de la principauté comme dans ce cas.

Quant au cimetière, il y a aussi, pour les Orangeois, un partage à égalité marqué par une muraille mitoyenne selon la prescription de l'article 7 de l'édit de 1607. En revanche, à Courthézon en 1651, les catholiques proposent un échange de terrain car le cimetière réformé touchant l'église catholique regorge d'eau, ce qui abîme les peintures et les murs ; en conséquence, ils leur offrent de déménager le cimetière. La procédure suivie montre une entente des deux communautés, car les chefs de familles « *religionnaires* » se réunissent et envoient huit députés négocier avec les huit catholiques³. Un dialogue constant entre les mois de mars et décembre aboutit à un accord sans agressivité réciproque⁴. Presque cinq décennies de parité semblent produire une culture du compromis entre les groupes. Comme autres actes remarquables, peuvent être mentionnés un testament et un mariage juifs ; dans le testament de Josué de Cavaillon, un don de douze livres est destiné « *aux pauvres juifs du Comtat et à ceux de Hiérusalem*⁵ » dont les témoins sont pratiquement tous de la religion de Calvin : Estienne Reyne praticien, David Chaffard cordonnier, François Ruat et Jean Bernard. En 1700 le contrat de mariage entre Jossédât de Cavaillon et Nerte de

¹. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/449, f° 475.

². Raymond MENTZER, « La place et le rôle des femmes dans les Églises réformées », *Archives des sciences sociales des religions*, 2001, tome 46 (113), p. 119-132.

³. Arch. mun. Courthézon, BB 3, f°213-215, GG 17, f° 95-100.

⁴. Keith P. LURIA, *op. cit.*, p.103-142 ; « Separate by death ? Burials, Cemeteries and Confessional Boundaries in Seventeenth Century », *French Historical Studies*, 24 (2001), n°2, p. 185-222.

⁵. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/502 et 3 E 35/386, f°413.

Carcassonne mentionne le montant de la dot de la mariée, qui s'élève à mille huit cent livres¹. La principauté est aussi peuplée de Juifs ; la coexistence se vit aussi avec cette troisième catégorie de croyants². C'est une particularité supplémentaire dans cette région si mélangée.

3 Le temps des « dernières révolutions »³

3.1 Montée de l'intolérance

Les tensions augmentent dans la deuxième moitié du XVII^e siècle et, progressivement, permettent à Louis XIV d'installer une emprise de plus en plus forte sur ce petit territoire. Quelques affaires jalonnent cette période des occupations françaises, la première de 1660-1665 pendant la minorité de Guillaume d'Orange, la deuxième qui commence en 1672 et s'achève en 1678 avec la paix de Nimègue et la troisième, la plus longue, de 1685 jusqu'à la paix de Ryswick en novembre 1697. Voici des événements révélateurs de l'escalade de violence dont la chronologie peut être établie ainsi en observant d'abord la période de la première occupation.

En novembre 1661, deux hommes, Itier et Roussas, sont condamnés aux galères sous le prétexte d'avoir médité du roi au cours du feu de joie donné à l'occasion de la naissance du dauphin. Itier en mourut en prison et Roussas ne fut libéré que quelques années plus tard⁴.

En juillet 1663, le jeune Louis Villeneuve, fils d'un soldat de la garnison et âgé de huit ans, est accusé d'avoir commis une action répréhensible dans la chapelle du château — il aurait uriné dans le calice utilisé par les capucins — ; il est d'abord emprisonné une semaine et condamné à être fouetté, torse nu, publiquement, par le bourreau venu exprès d'Avignon ; durant sa procession expiatoire le dimanche à l'heure du culte, il est aussi forcé de porter un cierge pesant douze livres, avec arrêt devant les cinq églises catholiques pour demander pardon, suivi de quatorze soldats encadrés de deux sergents ; sur la place de la cathédrale, les tambours invitent la population à contempler la sanction ; trois jours après

¹. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/502, f° 175.

². René MOULINAS, *Les juifs du Pape. Les communautés d'Avignon et du Comtat Venaissin aux 17e et 18e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 583 p.

³. Jean CONVENENT, *Histoire abrégée des dernières révolutions arrivées dans la principauté d'Orange qui contient une brève description de cette principauté, les persécutions que le roi de France a exercé contre les habitants, une fidèle relation du soulèvement des Cévennes et une liste de tous les protestants de cette principauté qui en sont sortis par les ordres du roi de France. avec un sermon sur ce sujet par J.C. ci-devant pasteur de la maison de Sa majesté Guillaume III et de l'église d'Orange*, Londres, Robert Roger, 1704, 99 p.

⁴. Eugène ARNAUD, *op.cit.*, p.298.

l'événement, dans une lettre qui reste sous forme de brouillon avec de nombreuses ratures traduisant son émotion indignée, le réformé Jean Sauzin, ancien greffier du prince, avertit les autorités hollandaises de « *ce très cruel supplice* » ; il montre la désapprobation des spectateurs attristés et même parmi ceux ci « *beaucoup de catholiques romains scandalisés de voir faire une action si violente et scandaleuse un saint jour de dimanche ;... ni l'histoire ni la mémoire de nos plus anciens citoyens ne scauroient fournir aucun exemple* »¹ ; Sauzin souligne que ce très cruel supplice fut accompli sur cette pauvre victime, « *sans aucune forme de justice et sans preuve* ». Deux ans plus tard, ce délit n'a pas été oublié par les membres de l'église réformée, qui adressent au sieur de Zuilichem un mémoire pour lui demander un arrêt réparateur du parlement afin d'« *ôter l'opprobre de sa personne* »².

En février 1665, l'apothicaire Pierre Bastide se plaint d'avoir été attaqué par une dizaine de soldats du château, armés de mousquets à la « *mèche allumée* », alors qu'il sortait voir ses malades ; sa plainte est transmise au commandant du château, qui jure ne pas avoir donné l'ordre de molester les habitants ; il faut bien avouer que le chef avait sollicité, en vain, la ville pour qu'il lui soit fourni du bois de chauffage pour les soldats ; les militaires se sont donc servis eux-mêmes³. S'agit-il de représailles délibérées sur ce pauvre apothicaire ? Est-ce que la clef de lecture réside dans l'occupation française ?

C'est dans ce contexte que se déroule l'enlèvement de l'avocat réformé Henri de Lapse le 17 février, sur la place ; une troupe de gentilshommes venus d'Arles le conduit au château, de force, sous le prétexte de port d'armes ; il est rendu à sa famille après l'intervention des consuls qui envoient un député au conseiller Zuylichem, considérant que « *l'autorité de Son Altesse grandement lésée par une telle violence et nostre liberté opprimé* »⁴. Que signifie cette « *esmotion* »⁵ ?

En avril 1678, Pierre Galisse explique aux membres du consistoire de Courthézon que sa fille Louise a été emmenée à Avignon de force sur ordre du curé ; « *vu l'importance de la chose* », les anciens portent plainte auprès de l'avocat du prince⁶. L'année suivante, le bruit court en ville que « *monsieur le curé avoict deffendu dans son prone de frequenter ceux de*

¹. Bibliothèque municipale [désormais bibl. mun.] Ceccano, Avignon, ms. 2914, f°766. Je remercie Claude-France Hollard de m'avoir communiqué son texte inédit sur Sauzin.

². Bibliothèque universitaire Leyde, ms A11 ; tous mes remerciements vont au conservateur Anton van der Lem pour son accueil.

³. Arch. mun. Orange, BB 31, f° 131-134.

⁴. *Ibid.*, f° 135-136.

⁵. Charles DELORMEAU, « Des manuscrits inédits d'Orange à la bibliothèque wallonne de Leyde », *Provence historique*, 1968, t. XVIII, p. 169-173.

⁶. Arch. mun. Courthézon, GG 18, f° 120v.

nostre religion et de leur rendre aucun service »¹ ; le consistoire décide de se plaindre à l'avocat de cette attitude, tout à fait contraire à l'édit de 1607. Le silence ultérieur du registre sur cette affaire témoigne probablement de l'efficacité de leur démarche.

Une relation anonyme de dix feuillets raconte l'affaire sous le titre « *Exacte et fidèle relation de toute l'affaire cause de tant de déplaisir aux bons et fidèles sujets de Son Altesse* » selon un scribe anonyme, mais d'origine protestante sans aucun doute, qui recopie les lettres du roi de France et celles de l'intendant² ; cette version, favorable aux Nassau et anti-française, est complétée par le texte officiel du registre du conseil orangeois qui couvre huit pages in-folio. La guerre de Hollande se termine en 1678 par la paix de Nimègue et le retour de la principauté à son souverain légitime après six ans d'occupation³. La joie des sujets du prince de revenir sous son autorité se lit dans les pages du conseil de ville, qui décide d'organiser feu de joie et bal public avec violons pour fêter leur liberté retrouvée⁴. Le roi de France attend, pour intervenir à nouveau, le premier prétexte qui lui est fourni avec l'affaire des croix. Deux croix en bois avaient d'abord été érigées sur les bastions du château démoli en 1673 par le comte de Grignan sur les ordres de Louis XIV, puis remplacées par des croix de pierre. Dans la nuit du 20 au 21 février 1679, une des deux croix est abattue par un inconnu. Dès le lendemain, l'évêque Jean-Jacques d'Obeilh entre dans une grande colère et se rend sur les lieux, accompagné de plusieurs responsables : le viguier de Saint-Martin, l'avocat Bernard, le premier consul catholique Guichard, le greffier épiscopal Le Turc, le grand vicaire et chanoine, Cabassol, sur les lieux pour dresser un procès-verbal et prévenir le roi de France. Le parlement nomme une commission qui agit de même. Un coupable présumé, Jean Poudrier, un protestant, est arrêté malgré l'absence de témoins. L'affaire semble « *assoupie* » quand, un mois plus tard, le secrétaire de l'intendant de Provence arrive, sur les ordres de Louis XIV, pour faire redresser la croix ; ce qui est fait le 6 avril par Vincens de Caussans, un noble catholique, mais sans cérémonie particulière, au grand déplaisir de l'évêque. Le premier mai, Gumery, le secrétaire de l'intendant, revient chez le prélat afin de convoquer les consuls ; or M. Beauveset, le nouveau premier consul protestant, refuse de venir car « *il n'avoit point d'ordres à recevoir que de Son Altesse* » et il demande l'avis du parlement, qui lui conseille de rejoindre les trois autres consuls⁵. Les lettres de

¹ *Ibid.*, f^o 126v.

² Archives de la Maison royale des Pays-Bas, à La Haye, C1/178

³ A. DE PONTBRIAND, *Histoire de la principauté... op. cit.*, p.233.

⁴ Arch. mun. Orange, BB 32, f^o 150-151.

⁵ Wilhelmus-François LEEMANS, *op. cit.*, p.146. Louis de Langes, seigneur de Beauveset, est né en 1642 ; viguier en 1669/70 et 1681, consul en 1679/80, il se réfugie à Berlin en 1704

l'intendant et du roi contiennent l'ordre de replanter une première croix, selon la volonté épiscopale, et une deuxième, selon l'avis des consuls ; cet ordre est complété de la menace, non déguisée, de l'arrivée des soldats en cas de refus, ce qui inquiète beaucoup les habitants. Les conseillers essaient de tergiverser et de retarder les mesures françaises en sollicitant des copies, des signatures. Le lendemain, les consuls tiennent quatre réunions durant la journée et demandent, en plus, l'avis des « *plus notables et des plus éclairés de cette ville qui ne sont point du corps du conseil* » selon le registre de ville ; en fait, leur identité peut être connue grâce à la relation anonyme ; il s'agit du parlement et de Ryomal, l'envoyé extraordinaire du prince d'Orange, dont les conseillers ne veulent pas mentionner le nom pour éviter d'irriter encore plus le représentant du roi de France. Dans un premier temps, le consul réformé Beauveset refuse d'obéir¹. François de Ryomal, qui a envoyé un message en Hollande, dit qu'il n'a qu'« *un maistre* » mais ne peut imposer la résistance sans force militaire capable de s'opposer aux soldats français². Les pasteurs, sollicités, se rangent du côté de Beauveset en remarquant que les consuls de la religion en assistant « *en cette cérémonie font tort a leur sainte religion* ». Finalement, malgré ses réticences et le tourment de sa conscience, Beauveset est obligé de céder à toutes les pressions et d'accepter, devant la position soumise du parlement, car « *il falloit obéir a la volonté du roy* ». Tout le diocèse est prévenu que la bénédiction se déroulera le 6 mai. Le jour dit, dès huit heures du matin comme prévu, le rassemblement se fait à la cathédrale avec, en tête de la procession, les filles des villages voisins qui chantent des litanies, suivies des pénitents portant des bannières, des ordres religieux, du clergé accompagné des chœurs, de l'évêque et des catholiques venus de la campagne et de la ville, sauf « *les plus honnestes gens catholiques romains qui eurent cette retenue de n'y sy trouver pas* » ; ensuite, le cortège part de la porte de Pourtoules en direction de la colline Saint-Eutrope ; les quatre consuls « *en chaperons* » saluent l'évêque. Devant la fameuse croix, des prières sont dites et l'encensoir agité plusieurs fois tandis qu'un motet composé en l'honneur du roi et de la croix est chanté. Le retour du cortège se déroule dans le même ordre, mais marqué par un arrêt devant la porte du pasteur Pineton de Chambrun, avec des chants pendant un quart d'heure pour « *le mortifier* »,

avec sa femme, Françoise de Bergier d'Alençon, et leurs enfants. Il vient d'être élu en avril et succède au catholique Guichard.

¹. Arch. mun. Orange, BB 32, f°178-182, où le même récit est relaté avec, bizarrement, une tache sur la lettre P pour le sigle RPR, à deux reprises ; le secrétaire catholique, François Rigaud, n'a laissé aucune autre tache ailleurs sur toutes ces pages ; est-ce une réclamation des consuls et conseillers réformés qui n'ont trouvé probablement que cette solution pour ne pas irriter le royal voisin ?

². Wilhelmus-François LEEMANS, *op. cit.*, p.112.

jusqu'à la place du cirque où une deuxième croix est plantée avec les mêmes cérémonies ; à midi, dans la cathédrale, un *Te Deum* est chanté en l'honneur du roi. L'intendant convoque encore les consuls à l'évêché à quatorze heures pour donner d'autres injonctions qui plongent ces hommes dans l'expectative devant ces nouvelles exigences françaises, car le roi place sous leur protection les deux croix et « *tout ce qui concerne la religion* ». Deux séances supplémentaires du conseil se déroulent le soir et le lendemain pour discuter des derniers ordres. Le secrétaire de l'intendant peut repartir avec les copies des délibérations du conseil ce qui en explique les silences, heureusement compensés par l'autre version. Les réformés sont atterrés par les exigences françaises et craignent la soldatesque qui a « *causé tant de déplaisir aux bons et fidèles sujets de Son Altesse* ». La version anonyme indique une réprobation discrète d'une partie des « *Romains* », qui refusent de participer à cette cérémonie et partagent l'inquiétude des huguenots. Malgré les tensions, des catholiques (combien ? il est bien difficile d'en savoir plus) souhaitent vivre dans le système de parité. Sous le prétexte des croix se devine très clairement une volonté farouche de revanche de la part de Louis XIV. Sous couvert de religion, il s'agit en fait d'un conflit de souveraineté annonçant la Révocation prochaine. Le répit est bien court pour ces pauvres Orangeois ! En 1697, le gouverneur nommé par Guillaume d'Orange, fait enlever les croix, signe très clair du retour à la souveraineté complète des Nassau.

Même après la signature de la paix de Ryswick, la principauté est sous surveillance étroite du royal voisin. Le 6 janvier 1698, Jean et Pierre Brunet, père et fils, « *anciens catholiques* » déclarent qu'« *Henri Chambaud cordonnier de Nyons, est arrivé ici le 22 décembre vers 3-4 heures après-midi chez eux venant d'Avignon ; ils soupent ensemble dans le logis d'Avignon tenu par Jean Chenègue où Louise Sauzade illettrée ancienne catholique leur sert à boire ; Henry Chambaud couche là et est parti le lendemain matin et ainsi ne peut pas avoir assisté à aucun exercice de la religion prétendue réformée* »¹. L'interdiction d'assister au culte par le roi de France explique cette sorte de certificat signé par les hôtes du Nyonsais, probablement religionnaires ; ce document est rendu encore plus authentique avec la signature du notaire et peut leur servir éventuellement de certificat en cas d'enquête. Le passage ou séjour dans cette terre huguenote peut se révéler dangereux pour tout sujet de Louis XIV et nécessite des précautions.

¹. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/447, f^o 41.

3.2 Situation conflictuelle à Courthézon

Démographiquement, les catholiques sont plus nombreux, environ les deux tiers de la population, tandis que la minorité protestante ne compte que pour un tiers¹ ; mais cette minorité numérique est compensée par une supériorité sociale depuis le début de la Réforme². Pour prendre un autre point de comparaison de la fin du XVII^e siècle, la capitation de 1695 classe en première position quatre personnes parmi lesquelles figurent deux réformés : Philippe Roche pour vingt livres et Pierre de Beaucastel pour quinze livres ; il est vrai que le catholique Étienne Icard, à égalité avec Roche, devance nettement son coreligionnaire François Roussel, qui règle quinze livres³.

Quelques années avant la Révocation — suivie de la troisième occupation — , au printemps 1681, les incidents se multiplient lors de la Fête-Dieu car « *on avoit tapissé devant quelques maisons de ceux de notre religion, fermé diverses rues ce qui estoit une manifeste infraction des édits de son altesse et de nos libertés*⁴ ». Le consistoire se plaint à l'avocat du prince ; or, une semaine plus tard, étrangement, un feu est allumé devant la porte du temple, sans trop de conséquence car un catholique, Pierre Bougaron, vient avertir des réformés qui l'éteignent⁵. Une enquête est menée sans résultat ; un lien de cause à effet semble facile à établir entre l'incendie et la plainte déposée ; toutefois la conduite de Bougaron montre que tous les « *Romains* » n'adoptent pas la même attitude d'opposition et continuent de privilégier la coexistence malgré tout.

En 1682, en prévision de la Fête-Dieu, les réformés de Courthézon décident de prendre les devants en envoyant leur pasteur, Aunet, accompagné d'un ancien, pour solliciter l'appui de l'avocat⁶. Étrangement, cette fois, les problèmes ne viennent pas des catholiques courthézonais mais du bourg voisin de Jonquières, aussi desservi par Aunet⁷. En mai, François Garagnon, venu de Jonquières, se présente devant l'assemblée consistoriale pour expliquer « *que jeudi on avoit tendu davant sa maison et*

¹. Marc VENARD, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1993, p. 772-773.

². Gabriel AUDISIO, « Conclusions : de la différence », *Protestants en Vaucluse XVI^e-XIX^e siècles*, Mémoires de l'académie de Vaucluse, 8^e série, t. VII, 1998, p. 161-165.

³. Arch. dép. Bouches-du-Rhône, C 2290.

⁴. Arch. mun. Courthézon, GG 18, f^o 141 ; même au XIX^e siècle, tapisser ou non le jour de la Fête-Dieu est toujours un problème dans la région, cf. Claude-France HOLLARD, « Pouvoirs publics et protestants en Vaucluse au XIX^e siècle », *Protestants en Vaucluse XVI^e-XIX^e siècles*, *op. cit.*, p.109-110.

⁵. *Ibid.*, f^o 142.

⁶. *Ibid.*, f^o 145.

⁷. Françoise MOREIL, « Récit de la Révocation de l'édit de Nantes dans la principauté d'Orange : les aventures du pasteur Aunet (1685-1697) », *B.S.H.P.F.*, vol. 149/3, 2001, p.425-434.

mesme qu'on avoit mis des cordes devant la maison où nous prêchons qui est comme nostre temple et qu'il avoit heu de la peine de l'empecher¹ ». Les catholiques semblent s'être livrés à une provocation dans ce village proche pour contrarier les réformés au moment de la Fête-Dieu, temps fort pour l'Eglise catholique. Les édits des princes ne sont plus respectés par ses sujets catholiques, qui se sentent soutenus par leurs curés et le roi de France.

Après la Révocation, en mars 1686, François Delabelle, « *prêtre, chevalier de la croix, bachelier en théologie, curé de la ville de Courthézon* », informe le parlement des insultes qu'il a reçues « *diverses fois* »². En effet, une cabale se monte contre lui pour le bannir, et le curé obtient du vice-légat un monitoire qui est rendu public en octobre par le curé d'Orange³. Autour du capitaine de ville, Pierre de Beaucastel, trente-cinq personnes sont groupées, avec les élites locales du conseil de ville (soit onze conseillers, plus le secrétaire, le valet de ville, les deux consuls, un avocat, le chirurgien Pierre Videau), tant catholiques que réformés ; Beaucastel et ses hommes tentent de soudoyer les femmes de Courthézon en échange d'argent ou de blé pour qu'elles fassent des dépositions contre le curé en révélant qu'il leur a fait des avances. Devant leur refus, les comploteurs menacent même de les battre ou de « *couper la robe au cul* ». Toutes celles qui ont cédé se sont rétractées ensuite. La situation s'envenime quand les partisans du curé, environ deux cents, décident de se rendre à Avignon en mai pour témoigner en faveur de leur prêtre, car ils sont bloqués dans la ville par le clan opposé qui a fermé les portes sous prétexte d'une réunion du conseil. Que révèle cette affaire des rapports catholiques-protestants dans une cité régie par la biconfessionnalité jusqu'à l'année précédente ? En effet, depuis un an, la Révocation est appliquée avec la présence de soldats français qui occupent militairement la principauté. Les huguenots ont été obligés d'abjurer leur foi et doivent fréquenter la messe, ce que certains font fort mal puisque Madame de Beaucastel tourne le dos lors de la cérémonie en signe très clair de réprobation ! Son mari a réussi à rassembler autour de lui les mécontents, même en outrepassant la frontière religieuse. Sa place éminente dans la société locale, renforcée par la rigueur du desservant, explique ce front uni d'opposants composé soit de nouveaux convertis, soit de catholiques, « *vieux catholiques lasches complaisants et interessés qu'on gagnait par des repas et par d'autres voyes* » selon le témoignage d'un récollet présent. Cette solidarité des opposants au curé se retrouve un an plus tard dans une délibération du conseil de ville qui affirme « *n'etre arrivé aucune sédition dans cette ville n'y par vieux, n'y nouveaux catholiques*⁴ ».

¹. Arch. mun. Courthézon, GG 18, f° 145v.

². Arch. dép. Vaucluse, 1B 2905, f° 442.

³. Arch. dép. Bouches-du-Rhône, C 2290.

⁴. Arch. mun. Courthézon, BB 4, 8 février 1687, f° 243.

Beaucastel a bien su noyauter ses fidèles. Rien ne transparait à l'extérieur. Sans le monitoire du curé, il aurait été difficile de connaître les éléments précis de cette affaire, car le registre du conseil est muet sur ce sujet, ou presque, comme nous venons de le voir. Aucune trace non plus dans le registre du consistoire. Pour Marc Venard, « *Courthézon est exemplaire de la frontière religieuse, les deux Eglises coexistent face à face* »¹. Si on observe la répartition des sièges dans les conseils urbains, les réformés, devenus certes nouveaux convertis, restent en place après 1685 ; les consuls et conseillers catholiques connaissent pertinemment leur religion et ne les ont pas écartés du pouvoir comme le prouve l'affaire Delabelle².

3.3 Retour à la liberté religieuse

Après la signature de la paix de Ryswick, Louis XIV est obligé de rendre la principauté à Guillaume, qui rétablit alors la situation antérieure de parité religieuse. Comment les habitants vivent-ils ces changements ? Deux témoignages donnent la parole à des femmes : en décembre 1697, Claude Anesine, protestante, est victime de la violence de son mari catholique, François Mazelier ; au retour du culte du matin, elle est agressée par son époux aidé de sa famille, belle-mère et beau-frère, qui l'enferment dans une pièce de la maison et la rouent de coups ! Elle réussit à s'enfuir en se défenestrant. Ses tortionnaires la frappent encore et la reconduisent au domicile conjugal où ils la séquestrent à nouveau en essayant de la forcer à abjurer³. Une autre religionnaire, Marie Pelet, demande le 29 décembre 1697 la permission à son époux François Fort, sieur de Saint-Maurin, de se rendre aux assemblées protestantes ; non seulement il lui oppose un refus catégorique, mais en plus lui assène un coup sur la tête en la chassant du logis ! C'est André Pelet, son père, qui porte l'affaire devant la justice car il est docteur en droit et avocat au parlement ; le juge fait ôter la coiffe de la jeune femme pour pouvoir toucher la meurtrissure, plus grande qu'une pièce d'un écu⁴ ; son mari tente de se justifier en évoquant la promesse de sa femme de renoncer à sa foi au moment de leur mariage en septembre 1695. Aucune clause de ce type ne figure dans l'acte puisqu'à cette époque la principauté est régie par la loi française, donc la religion réformée interdite ne peut être mentionnée dans un acte officiel⁵. Marie demande à se retirer

¹. Marc VENARD, *Réforme protestante... op.cit.*, p. 771.

². Leslie PIERRON, *Les dernières heures de la principauté : la communauté de Courthézon 1685-1709*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université d'Avignon, 2004, 155 p.

³. Arch. dép. Vaucluse, 1B 2906, f° 59.

⁴. *Ibid.*, f° 161-177.

⁵. Arch. dép. Vaucluse, B 2548, f° 332.

dans la maison de sa grand-mère. Sa dot de plus de trois mille livres, sans comprendre deux terres, en faisait un bon parti, malgré sa foi prohibée. Ces deux femmes, bien qu'appartenant à deux milieux sociaux différents, éprouvent une grande difficulté à pratiquer leur culte à cause de l'opposition de leurs maris catholiques. La mixité confessionnelle n'est pas facile du tout dans la vie de tous les jours. Le retour à la liberté religieuse pour les protestants ne se fait pas sans difficulté dans ces couples mixtes. C'est un juge catholique, Jean-Baptiste de Fournier qui reçoit ces plaintes. Seules les archives judiciaires permettent de pénétrer dans l'intimité des maisons et de lever le voile sur des rapports extrêmement privés¹.

3.4 L'exil de 1703

Dans une société bien structurée et encadrée par ses élites, il n'y a pas d'« évaporation » des membres du groupe. La plupart des protestants de la principauté émigre, en deux fois : en 1703 à Genève, qui est la première étape, et en 1704 à Berlin, où le roi de Prusse les accueille enfin². En effet, après le décès de leur souverain en 1702, le roi de France ne leur laisse que le choix d'émigrer pour pouvoir pratiquer leur religion librement ou de se convertir pour rester dans la principauté. Avant de partir, ils signent de nombreux actes pour régler leurs affaires chez les notaires. Tous les types d'actes sont utilisés, cinquante procurations sont conclues, dont quinze par des femmes ; les arrentements, surtout pour des vignes, sont parmi les plus nombreux (cinquante deux) ; Christophe de Sauzin loue six boutiques pour un total de cent soixante-dix livres³, le banquier Guillaume Denis, lui, huit vignes pour une superficie totale de cinquante eyminées, soit environ deux cent cinquante ares⁴, au même homme, plus cinq terres⁵ ; des actes concernant de l'argent, c'est-à-dire des acquis, pensions, dettes, créances, obligations, cessions, achats, baux, ventes de maison... sont signés (soixante et un actes) ; quant aux ventes de terres, c'est au nombre de vingt-quatre qu'on les trouve. Toutes les catégories sociales sont touchées, des nobles aux artisans ou aux travailleurs de terre. Cette inflation notariale ne se rencontre pas du tout dans les autres études catholiques. Jacques de Julien signe en

¹. Keith P. LURIA, *Sacred Boundaries... op. cit.*, p.1- 23.

². Fred W. FELIX, *Die Ausweisung der Protestanten aus dem Fürstentum Orange 1703 und 1711-13*, Bad Karlshafen, Verlag der Deutschen Hugenotten-Gesellschaft/Bern, Schweizerische Gesellschaft für Hugenottengeschichte, 2000, 164 p.

³. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/449, f^o 149, 150, 156, 179, 185-186.

⁴. Léopold DUHAMEL, « Mesures », in *Annuaire administratif, historique et statistique du département de Vaucluse*, XXX^e année, 1907, p. 25-27.

⁵. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/472, f^o 800.

juillet 1701 son testament catholique¹, avec un legs de trois mille livres pour les pauvres de l'hôpital, en présence d'exécuteurs testamentaires mixtes, « *ses bons amis* » : le président du parlement Alexandre de Bergier de Boulogne, un noble protestant et le prévôt de l'église cathédrale, Jacques de Marcel de Crochans. Ce Julien, bien que baptisé réformé, a abjuré en 1698 et a lutté ensuite contre ses anciens coreligionnaires, les Camisards. Le président du parlement, Alexandre de Bergier d'Alençon, signe une reconnaissance de dette de 4 050 livres à Jean de Julien² ; comme Olympe de Convent, veuve de Jean de Rodon³, Guillaume Denis choisit le frère, Antoine⁴, pour lui céder 2 500 livres⁵. C'est au même Antoine de Julien que François de Reynaud donne une procuration⁶. Marin Deweert, lui, laisse sa procuration à l'avocat catholique Claude Emery, qui, trois décennies plus tard, cumule les fonctions de procureur et avocat de la ville et de conseiller du prince de Conti⁷. Jean Bouzanquet loue au chirurgien Jean Vézian plusieurs terres d'une superficie de trente-cinq eyminées en échange d'une somme de 580 livres, pour un délai de cinq ans, avec la consigne de ne pas « *arracher les arbres* »⁸. Le même jour, il signe aussi, quatre folios plus loin, une procuration à Pierre Perrot. Le marchand et banquier Guillaume Denis loue à Estienne Reynaud, « *hoste de Chateauneuf* », une maison et huit vignes⁹, le tout situé dans Orange. De grosses sommes sont échangées, comme le fait l'huissier Bourguet¹⁰ pour sa nombreuse famille de sept enfants, en empruntant 945 livres auprès de Joseph Michaeli, notaire catholique d'Avignon. Les relations d'affaires continuent malgré les différences religieuses et le contexte politique.

L'année suivante sur la proposition du roi de Prusse, environ mille réfugiés arrivent à Berlin tandis que cinq cents restent en terre helvétique¹¹. D'autres rentrent, même si ce retour signifie pour eux l'abjuration.

¹. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/407, f° 157v.

². Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/451, f° 244v.

³. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/472, f° 810.

⁴. Wilhelmus-François LEEMANS, *op. cit.*, p.168 : Antoine, premier consul en 1703/4 et 1706/7, mort en 1719 ; un autre frère, Jean, est aussi consul en 1717.

⁵. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/472, f° 815v.

⁶. *Ibid.*, f° 827.

⁷. *Ibid.*, f° 837 ; Bibl. mun. Ceccano, ms. 5235.

⁸. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/408, f° 169v, soit 280 ares.

⁹. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/472, f° 800v, soit 1240 ares.

¹⁰. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/451, f° 152, emprunt de 945 livres auprès de Joseph Michaeli, notaire d'Avignon.

¹¹. Françoise MOREIL, « Une arrivée retardée, les Orangeois à Berlin en 1704 », in Guido BRAUN et Suzanne LACHENICHT (dir.), *Hugenotten und deutsche Territorialstaaten, Immigrationspolitik und Integrationsprozesse*, München, R. Oldenbourg, 2007, p. 85-106.

Grâce à l'organisation biconfessionnelle strictement égalitaire, la coexistence pacifique a pu se maintenir dans la principauté d'Orange pendant presque un siècle, depuis l'édit de 1607 qui permettait des relations enfin apaisées et tolérantes¹. La souveraineté des princes de Nassau repose sur trois principes complémentaires, qui sont l'autonomie, l'égalité et la coresponsabilité des deux communautés confessionnelles. L'équilibre interne est rompu par l'irruption de facteurs externes, ici la volonté tenace d'annexion par Louis XIV qui se manifeste par trois fois en quatre décennies². Catholiques et protestants vivent ensemble en intériorisant « *la parité comme mode de cohabitation pacifique*³ ». En ces périodes « *de Révolutions* », beaucoup de protestants hésitent en se comportant comme de vrais catholiques tout en restant fidèles à leur foi calviniste profonde, ici comme dans le Berry⁴. On peut noter dans les récits des affaires du jeune Villeneuve et de celle des croix la présence, certes silencieuse mais réprobatrice, de certains catholiques favorables à de bonnes relations avec leurs frères, séparés mais chrétiens, qui veulent continuer à vivre ensemble malgré les interventions extérieures envahissantes⁵. Une clause pour les pauvres réformés se transforme, étrangement, au fil du temps, quand la principauté est occupée par les troupes de Louis XIV : le legs de trois livres fait en 1700 par Louis Guillaume, tisserand en toile, tombe en 1729 entre les mains des pères de la Doctrine chrétienne qui le touchent, plus les intérêts (soit deux livres onze sols) « *en lieu et place des pauvres et du consistoire de l'Eglise prétendue réformée par lettres patentes du roy en qualité de syndic volontaire* »⁶. Les mânes du tisserand ont dû se retourner dans sa tombe ! C'est une cohabitation *post-mortem* imprévue et très certainement non souhaitée par le testateur.

Françoise Moreil est maître de conférences en histoire moderne à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse (74, rue Louis Pasteur, 84029 Avignon cedex 1), membre du Centre Norbert Elias (UMR 8562).

¹. Mario TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Baudin (1520-1573) e i « Moyenneurs »*, Genève, Droz, 1984, 650 p.

². Olivier COGNE, « Société biconfessionnelle et coexistence religieuse au Pont-en-Royans, bourg dauphinois, vers 1595-vers 1680 », *B.S.H.P.F.*, vol. 149/1, 2003, p. 78.

³. Etienne FRANÇOIS, *op.cit.*, p. 25- 27.

⁴. Didier BOISSON, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la Révocation de l'Edit de Nantes à la fin de l'Ancien Régime (1679-1789) ou l'inégale résistance de minorités religieuses*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 585-586.

⁵. Elisabeth LABROUSSE, in Jacques LE GOFF et René REMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, 1988, t. 2, p. 459.

⁶. Arch. dép. Vaucluse, 3 E 51/432, f° 292-293.

Annexe : texte de l'édit de 1607

« Philippe-Guillaume, par la grâce de Dieu Prince d'Orange, comte de Nassau, Catzenelleboghen, Diesst, Vianden, Buren, Leerdam, baron de Breda, Diest, Arlay, Grimbergen, Sainct Martensdick, Iselstein, Cranendon, Rollencourt etc... seigneur de Lannoy, Xantes, Vuahaignes, Steeberghes, Eindhoven, Nozeroy etc... vicomte héréditaire d'Anvers et de Besancon, chevallier de l'ordre de la thoison d'or etc...

A tous presens et advenir, salut. Nous n'avons rien tant désiré depuis nostre advenement en ceste nostre principauté pour la singulière bienveillance et amour que nous portons à nos bons subjects que de les reconcilier à une parfaite union et concorde et les remettre en bonne paix, tranquillité et repos. A quoy Dieu nous ayant fait la grace de parvenir à travers une infinité d'orages, tempestes, divisions et partialités dont ils auraient esté opprimés durant de longues années, tellement que nosdits subjects, tant de la religion catholique, apostolique et romaine que de la religion prétendue refformée, ont grande occasion de satisfaction, de tant plus mesmes que voyans que les privilèges que nos predecesseurs leur auroient concedés (et que si long temps auroient servi comme de principal prétexte aux autheurs et fauteurs des partialités et divisions en nostre dit estat) ont par nous esté esclaircis et mis en lumière à leur contentement. Ce neantmoins aucuns ennemis de nostre Estat et envieux du bien et repos de nosdicts subjects ont tasché et se sont efforcés de mettre en deffiance nosdicts subjects notamment ceux de ladite religion pretendue reformée par des impressions du tout contraires à nos intentions, dont le but n'a jamais esté autre (ny sera) que de conserver et maintenir tous nos dicts subjects, tant de l'une que de l'autre religion en bonne saine amitié, paix et concorde : et désirans leur faire paroistre par effect l'affection que nous leur portons esgallement à tous, Nous avons de nos certaines science, plaine puissance et autorité souveraine par cestuy nostre edict que nous promettons en foy parole de prince avoir et tenir pour jamais ferme et irrévocable, dit, declare, statue et ordonne, disons, declarons, statuons et ordonnons ce que s'en suit.

I

« Premièrement suivant les édits faits par feu de très heureuse memoire nostre très honoré seigneur et père et par feu nostre tres cher oncle Louis de Nassau, nous ordonnons que tous nos bons subjects de nostre principauté tant de la religion catholique apostolique romaine que de la religion prétendue reformée de quelque estat et qualité qu'ils soient, seront maintenus et entretenus en mesme egalité sans exception, conservés et

entretenus en l'exercice libre, public, entier et general de leur religion : deffendant tres expressement à toutes personnes de quelque estat, qualité ou condition qu'elles soyent, de les troubler, molester ny inquieter en façon et soubz quelque pretexte que ce soit.

II

Et affin que les ecclesiastiques de la religion catholique apostolique romaine et les ministres et consistoires de ladite religion pretendue reformée puissent faire et continuer en toute assurance l'exercice de leur religion, avons prins et mis, prenons et mettons lesdits ecclesiastiques, ministres et consistoires en nostre protection et sauvegarde.

III

Nous ordonnons à tous manans et habitans et autres ayans et possedans biens dans nostre dite principauté, de quelque estat, qualité et religion qu'ils soyent, de payer aux ecclesiastiques toutes les rentes, dismes et autres revenus leur appartenans, suivant l'ancienne coustume et edicts cy devant faits par nostredit feu seigneur et pere et par nous.

IV

Deffendons à tous prescheurs, ministres, lecteurs, et autres qui parlent en public, d'user dans leurs sermons, presches et discours, d'aucuns convices, injures et invectives les uns contre les autres, de parolles et propos tendans à exciter le peuple à sedition, ains leur avons enjoint et enjoignons de se contenir et comporter modestement et de ne rien dire qui ne soit à l'instruction et edification des auditeurs, et à maintenir le repos et tranquillité par nous estably en nostredite principauté, sur peine d'estre punis comme infracteurs de nostre present edict et perturbateurs du repos public, enjoignons tres expressement à nostre advocat et procureur general et à ses substituts d'informer d'office contre ceux qui y contreviendront, à peine d'en resspondre en leurs propres et privés noms, et de privation de leurs offices.

V

Mesmes deffences sont faites à tous nos subjects de quelque estat, qualité et condition qu'ils soyent, d'enlever par force, ou induction contre le gré de leurs parens, les enfans de ladite religion pour les faire baptiser ou confirmer en l'eglise catholique apostolique romaine ; comme aussi mesmes deffences sont faites à ceux de ladite religion pretendue reformée. Le tout à peine d'estre punis exemplairement.

VI

Nos sujets de ladite religion pretendue reformée jouiront du temple dit S. Martin, pour y faire et continuer l'exercice de leur dite religion, sauf à faire droit sur le remboursement de cinq cents livres que les catholiques pretendent leur estre deubs par lesdits de la religion pour la reparation dudit temple à eux payés par lesdits catholiques advant leur reintegrande. Et ceux de nostre ville de Courthezon continueront aussi leur exercice dans la sale de la maison commune d'icelle comme ils ont fait jusques à present, sans que les uns et les autres y puissent estre troublés ou molestés pour quelque cause que se soit.

VII

Le grand cimetiére de nostre ville d'Orange sera partagé esgalement par muraille mitoyenne qui se fera aux despens et frais communs de nos subjects de l'une et l'autre religion, dont les catholiques auront une moitié, et ceux de ladite religion l'autre pour ensevelir leurs morts. Et pour ceux de ladite religion l'autre pour ensevelir leurs morts. Et pour ceux de ladite religion de nostre ville de Courthezon, jouiront du cimetiére que nous leur avons cy-devant accordé en le faisant clore a leurs despens, entendans toutesfois que les choses faites cy devant ausdits cimetiére demeureront en estat.

VIII

Deffendons à tous artisans et gens de mestier, de travailler à boutiques ouvertes les jours de festes de Noël, Pasques, Pentecoste, l'Ascension, Transfiguration, Feste-Dieu, la Toussaincts, les jours et festes de Nostre Dame, assavoir l'Annonciation, Conception, la Chandeleuse, l'Assomption et de S. Jean Baptiste ny de tous les Apostres et Evangélistes, ce qu'ils pourront en tous autres jours excepté Dimanche, avec inhibition aussi à tous bouchers de tenir leurs estaux et leurs boucheries ouvertes ès jours prohibés et deffendus par l'Eglise catholique apostolique et romaine.

IX

Affin que la justice soit rendue et administrée à nos subjects sans aucune suspition, haine ou faveur, comme estans un des principaux moyens pour les maintenir en paix et concorde, Nous voulons et ordonnons que nostre cour de parlement soit mipartie et composée de conseillers et officiers tant d'une que d'autre religion.

X

Avons aussi ordonné que les offices de juge et viguier en nostredite ville d'Orange seront alternatifs, assavoir, qu'en l'année que la judicature se treuvera pourvue d'un catholique, le viguier sera de ladite religion et au

contraire l'année ensuivante le juge sera de ladite religion et le viguier catholique.

XI

Le conseil ordinaire de la maison consulaire de nostre cité d'Orange, sera annuellement créé en nombre esgal tant d'une que d'autre religion : en ceste sorte neantmoins qu'en une année le premier et troisieme consuls seront d'une religion et le second et le quatriesme de l'autre, ainsi changeant consecutivement chasque année.

XII

D'autant aussi que la seule oubliance de tout ce qui s'est passé durant les troubles qui ont regné dans nostre principauté, est le remede le plus propre pour maintenir le repos et tranquillité entre nos subjects, Nous deffendons tres expressement à tous nosdits subjects de quelque estat, qualité et condition qu'ils soyent, et quel party qu'ils ayent tenu durant lesdits troubles, qu'ils n'ayent en aucune sorte à rafraischir la playe de ce qui s'est passé par fait ny par parolles, ne s'entreinjurer ou provoquer l'un l'autre directement ou indirectement, ouvertement ou couvertement, par reproche d'aucune chose concernant le fait de la religion et les troubles passés, n'en disputer ne quereller ensemble, mais se contenir doucement, tant en faits qu'en parolles, avec tous leurs concitoyens, sur peine que les délinquants en un fait de telle importance seront punis et chastiés exemplairement sans esperance de pardon comme perturbateurs du bien et repos public.

XIII

Deffendons aussi tous libelles diffamatoires et que toutes les marques qui auront esté mises durant lesdits troubles en haine et infamie contre aucuns des subjects pour le fait de la religion ou des troubles passés, soyent ostées si aucunes y en a, deffendans pareillement tres estroitement de ne chanter ny en privé ny en public aucune chanson scandaleuse, faite à l'occasion desdits troubles, en haine tant de l'une que de l'autre religion.

XIV

Et d'autant que durant les troubles derniers, l'ordre établi en nostre dite cité d'Orange pour l'entretienement des pauvres sans qu'il y eut aucuns mandians par les portes a esté interrompu et delaissé : nous avons ordonné et ordonnons que ledit ordre sera restably et à cest effect suivant ce que par feu nostredit seigneur et père en avoit esté ordonné par son edict du troisieme de novembre mil cinq cens quatre vingt trois que chacun jour de dimanche en nostre dite cité d'Orange sera tenu bureau pour lesdits pauvres, composé ledit bureau du président ou d'un des conseillers de

nostredite cour, de l'un des evesques, prevost ou vicaire dudit evesque et en absence ou empeschement d'iceux du premier des autres chanoines de l'eglise cathédrale d'Orange ayant dignité, de l'un des ministres ou diacres de ladite religion pretendue reformée, de deux consuls de l'une ou l'autre religion et deux des recteurs de l'hospital aussi de l'une ou l'autre religion, auquel bureau sera deliberé des affaires dudit hospital et autres concernant les pauvres.

XV

Et suivant les deliberations cy devant prises audit bureau, les pauvres n'iront mandier par les portes ny par ladite ville, ainsi sera pourveu par ledit bureau à leur nourriture, entretenement et autres necessités dans l'hospital et autres maisons, des rentes et revenus dudit hospital et des contributions qui seront faites par des particuliers à la forme que cy devant, selon ladite deliberation, laquelle nous confirmons et authorisons, pour estre effectuée et executée et sans avoir aucun esgard ny estre faite distinction des personnes desdits pauvres, pour estre de l'une ou de l'autre religion.

XVI

Les ecclesiastiques ministres et consistoires n'entreprendront aucune juridiction civile ny criminelle sur nos subjects encore qu'ils y consentissent, ains en laisseront la coignoissance à nos magistrats et officiers : sauf ausdits ecclesiastiques romains la juridiction ecclesiastique qui leur appartient de droit et de coustume et aus dits de la religion leurs censures ordinaires suivant leurs disciplines, Ordonnons aussi qu'en leur assemblées et consistoires ils ne traiteront que des affaires de leur doctrine et discipline, sans en façon quelconque se mesler de celles de l'Estat, à peine de nostre indignation.

XVII

Suivant aussi les edicts de nostredit feu seigneur et père et les arrêts de nostre cour de parlement, voulons qu'aux consistoires et assemblées generalles de ceux de laditte religion assiste l'un des conseillers de ladite religion de nostre cour de parlement sans que la presence dudit magistrat puisse porter préjudice aux choses qui seront traictées ausdits consistoires, déclarées et confessées pour estre retirées en justice ny autrement en inquieter ceux à qui la chose touchera sinon au cas concernant nostre personne et Estat.

XVIII

Voulons aussi et ordonnons que les ministres, diacres et anciens de ladite religion à chascune mutation de consistoire nous presentent le serment requis

et que cy devant a esté fait et presté à feu nostredit seigneur et père et ce par devant Nous ou celluy des presidents et conseillers de nostre cour de parlement que nous commettrons.

XIX

Nous permettons à ceux de ladite religion de s'assembler en présence d'un de nos magistrats souverains de ladite religion, lorsque besoing sera d'esgaller et lever sur eux telle somme de deniers qui sera arbitrée estre necessaire pour les frais legitimes à l'entretienement de leur eglise, dont ils nous bailleront l'estat, et en nostre absence à nostre cour de parlement pour estre autorisé.

XX

Ceux de ladite religion pretendue reformée, seront tenus de garder les lois de l'eglise catholique apostolique romaine, receues en ceste nostre principauté, pour le fait des mariages qui se contracteront es degres de consanguinité et affinité.

XXI

Ne voulons toutesfois que ceux de ladite religion qui auront cy devant contracté et contracteront cy apres mariages aux tiers et quart degres en puissent estre molestés ni la validité desdits mariages revoques en doubte ni pareillement la succession ni autres droicts estés ni querelles aux enfants naiz ou à naistre d'iceux, comme estant tenus et censés au rang de legitimes. Et pour les mariages qui pourroient ja estre contractés en second degre ou du second au tiers entre ceux de ladite religion se retirant devers nous ceux qui seront de ceste qualité leur seront baillés telles provisions que leur seront necessaires affin qu'ils n'en soient recherchés ni molestés ni la succession querellée ou debattue à leurs enfans.

XXII

Pour le regard des mariages des prestres et personnes religieuses qui ont esté cy devant contractés et cy après à contracter : Nous ne voulons ni entendons pour plusieurs bonnes considérations qu'ils en soient recherchés ni molestés imposans sur ce silence à nos advocat et procureur general et autres officiers : voulons et entendons neantmoins que les enfans qui descendront desdits mariages soient capables, comme nous les declarons tels de toutes sortes de successions tant ab intestat que par testament et toutes sortes d'autres dernieres volontés soit en ligne ascendente, descendante ou collateralle : sauf et reservé toutesfois le droit du tiers pour raison seulement des substitutions et fideicomis qui seront esté faits par

leurs parents en toute ligne et seront aussi les susdicts habiles comme tous autres à contracter toute sorte de contracts.

XXIII

Pour juger de la vallidité des mariages faits et contractés par ceux de ladite Principauté et decider s'ils sont licites si l'un d'icelle religion est deffendeur en ce cas, nostre cour de Parlement cognoistra dudit fait dudit mariage et où il seroit demandeur et le deffendeur catholique, la cognoissance en appartiendra à l'official et juge ecclesiastique, sauf l'appel qui devolvera à nostre dicte cour : et si les deux parties sont de ladite religion, la cognoissance en appartiendra à nostre dicte cour.

XXIV

Les donations et légats faits et à faire, soit par disposition de dernière volonté à cause de mort, ou entre vifs, pour l'entretienement des ministres, docteurs, ecoliers pauvres de ladite religion et autres causes pies, seront vallables et sortiront de leur plain et entier effect, nonobstant tous jugement et arrests et autres choses à ce contraires, sans prejudice toutesfois de nos droicts et de l'autruy en cas que lesdits legats et donnations tombent en main morte : et pourtant toutes actions et poursuites necessaires tant pour la jouissance desdits legats, causes pies et autres droicts, tant en jugement que dehors seront faictes par procureur soubs le nom du corps de la communauté de ceux de ladite religion qui y auront interest : et s'il se trouve qu'il ait esté cy devant disposé desdictes donnations et legats autrement qu'il n'est porté par ce present article, ne s'en pourra prétendre aucune restitution que sur ce que s'en trouvera encores en nature.

XXV

Voulons aussi et ordonnons que l'institution de l'université de nostre cité d'Orange aux sciences des loix, medecine et philosophie, soit gardée et observée : et que des professeurs, regents, escolliers et tous autres de ladite université, jouissent des privilèges, franchises et immunités, par nos predecesseurs et pour nous cy devant accordées.

XXVI

Nous avons confirmé et confirmons l'institution faite du collège en nostre dite ville d'Orange par nostre dit tres cher oncle le comte de Nassau, au nom et ayant tout pouvoir de nostre dit feu tres honoré seigneur et père, le vingthuitiesme aoust mille cinq cens septante trois.

XXVII

Le payement de deux mil quatre cents livres accordées par nostredit feu seigneur et père le quatorziesme de novembre mil cinq cens soixante seize et troiziesme novembre mil cinq cens quatre vingt trois et depuis par nous agrgré le troiziesme de septembre mil six cent et cinq sera continué par les ecclesiaticques qui de ce sont chargés tant pour le payement de douze cens livres accordées pour l'entretienement des ministres de ceux de ladite religion à Orange et à Courthezon, que pour ledit college et autres choses mentionnées au reglement sur ce, le tout toutesfois tant et jusques à ce qu'autrement par nous soit ordonné et audit cas se sera pourveu au contentement desdits de la religion.

XXVIII

Le collège de nostre dite ville, principal et regent d'iceluy, demeureront en la forme et estat qu'ils sont à présent, scavoir le premier regent après le principal et l'un des troisième seront catholiques et le principal et deux autres regens seront de ladite religion et en cas de changement de l'un des desdits principal et regens y sera subrogé un autre de mesme religion en la forme et ordre accoustumé : enjoignant audit principal de tenir la main à ce que chascun desdits regens aye ses fonctions libres et ce que luy appartiendra et que chascun d'eux se contienne en modestie evitant toutes disputes et estrifs tant des religions qu'autres.

XXIX

Et affin que nostre principauté soit repurgée de personnes inutiles, mal famées et qui pour crimes et delicts qu'ils auroient commis et perpetrés ès lieux de leurs habitations se seroient ou s'y voudroient habiter : Nous ordonnons et enjoignons bien expressement à nostre cour de parlement et autres officiers subalternes et consuls des communautés de faire exacte recherche de tous ceux qui sont retirés en nostre dit Principauté depuis vingt ans en ça et suivant les edicts, ordonnances, et reglemens faits par nostre dit tres honoré seigneur et pere à la reception ou deschassement d'iceux, s'ils ne font apparoir de suffisante attestation de leur bonne vie et conversation sans avoir esgard s'ils sont de l'une ou l'autre religion.

XXX

Finallement ne pourront lesdits subjects tant d'une que d'autre religion avoir ny faire aucunes pratiques, ligues et intelligences hors nostre estat et s'ils en ont aucunes s'en despartiront et desisteront dès à present, lesquels pratiques, ligues et associations faictes ou à faire sous quelque pretexte que ce soit au prejudice de nostre present Edict demeureront cassées et annullées, comme nous les cassons et annullons et deffendons sur peine

d'estre punis comme infracteurs de nos ordonnances et perturbateurs du repos public.

XXXI

Si donnons en mandement aux gens de nostre cour de parlement, justiciers et officiers subalternes qu'il appartiendra qu'ils facent lire publier et enregistrer cestuy nostre present edict et ordonnance en leurs cours et juridictions et iceluy entretenir garder et observer poinct en poinct et du contenu en faire jouir et user plainement et paisiblement tous ceux qu'il appartiendra, cessant et faisant cesser tous troubles empeschement ou contraire. Car tel est nostre plaisir. En tesmoing de quoy nous avons signe les presentes de nostre main et à icelles affin que ce soit choses ferme et stable à toujours fait mettre et apposer nostre grand scel. Donné en nostre cité d'Orange le vingt troiziesme jour du mois d'aoust mil six cens sept.

Philippe-Guillaume de Nassau

Par ordonnance de son excellence I de Cools ».¹

Levés publiés et enregistrés ouy et ce requerant l'avocat et procureur general de son excellence A Orange en parlement, son excellence y seant en son lict de justice le premier jour du mois de septembre l'an mil six cent sept².

¹. Arch. mun. Orange, AA6, les noms sont transcrits selon l'orthographe du temps.

². Joseph DE LAPISE, *Tableau de l'histoire des princes et principauté d'Orange*, La Haye, T. Maire, 1639, p. 588-594.

LES DIVERGENCES CONFESSIONNELLES DANS LE MONDE DES AFFAIRES HÉRAULTAIS DU SECOND EMPIRE : LIGNE DE FRACTURE OU SIMPLE MODE D'ORGANISATION ?

Lionel Dumond
Université Paul-Valéry — Montpellier III

Vieille terre d'affrontements entre catholiques et protestants, le Bas Languedoc restait au XIX^e siècle un espace où les identités confessionnelles continuaient de s'affirmer avec force¹. Les divergences religieuses recoupaient localement de véritables fractures sociales. À Nîmes, la ville confrontait un patronat soyeux essentiellement huguenot à une population ouvrière majoritairement catholique. Dans le département voisin de l'Hérault, ces antagonismes socioreligieux étaient moins vifs. Très minoritaires, les réformés n'y formaient qu'un vingtième de la population et ils n'y détenaient nulle part l'exclusivité du pouvoir économique. Mais leur influence sur les affaires n'en était pas moins considérable, infiniment supérieure à leur poids démographique². En 1801, cette situation échappa d'autant moins au gouvernement du Consulat que Chaptal, son ministre du Commerce, était un ancien patron montpelliérain. En désignant trois catholiques et deux protestants pour former le Conseil du commerce de Montpellier, il fonda une base de répartition confessionnelle qui fut reprise trois ans plus tard lors de création de la Chambre de commerce de la ville. Constituée de neuf membres, l'assemblée consulaire comprenait cinq catholiques et quatre réformés. Et comme elle était la seule du département, elle y surreprésentait fortement le commerce huguenot. Cette configuration, qui devait perdurer jusqu'au début de la Troisième République, et la formation de la Chambre de commerce de Sète, servit aussi en 1838 pour

¹. André-Jean TUDESQ, *Les grands notables en France (1840-1849) – Étude historique d'une psychologie sociale*, Paris, PUF, 1964, tome 1, p. 126.

². En 1820, l'Hérault compte 12 426 réformés pour 324 126 habitants.

composer les conseils de la succursale montpelliéraine de la Banque de France¹.

Sous le Second Empire, la formation des deux principaux organes de représentation du patronat héraultais montrait donc leur adhésion à une même logique, où l'appartenance religieuse constituait une composante déterminante de l'identité patronale. Au-delà de son caractère organisationnel, leur répartition confessionnelle semblait indiquer une nette séparation entre catholiques et protestants. C'est, du moins, l'interprétation traditionnelle qu'en a fait l'historiographie locale. Ce poncif n'a pourtant jamais été vraiment examiné. Les caractères de cette ligne de fracture religieuse n'ont été questionnés ni dans leurs formes ni dans leurs limites. Ils interrogent pourtant leurs divergences d'intérêts économiques, leur séparation sociale, voire leurs oppositions politiques.

L'apport méthodologique que constitue l'exploitation d'une base de données prosopographiques sur le patronat héraultais permet d'appuyer ce questionnement sur une base solide. Il fonde l'étude sur l'examen d'un groupe d'une centaine d'individus, sélectionnés dans le cadre de l'enquête sur les patrons du Second Empire. Ces entrepreneurs rendent compte de la diversité et du dynamisme des milieux d'affaires locaux. Ils n'ont pas, en revanche, vocation à donner une image réduite du patronat départemental, et ils pourraient apparaître pour cette raison imparfaitement adaptés à l'objet de l'enquête. Mais le fait que ces patrons soient les plus importants et les plus novateurs des entrepreneurs héraultais, c'est-à-dire probablement aussi ceux dont on peut attendre les comportements les plus avancés en matière de relations inter communautaires, interdit de les disqualifier. Car si c'est un élément à prendre en compte au moment de généraliser les conclusions, il confère clairement à leur analyse une efficacité particulière au regard du sujet envisagé. Crédible, le corpus retenu l'est d'autant plus qu'un groupe voisin, construit à Marseille sur des critères similaires, a déjà été interrogé avec profit pour traiter de thèmes relativement proches².

La connaissance de la religion de ces patrons ne pose *a priori* pas de problèmes, car le recensement nominatif effectué en 1851 donne l'indication de la confession et parce que cette information est généralement corroborée par d'autres éléments³. Dans les quelques cas où de la fiche biographique des

¹. La succursale montpelliéraine de la Banque conserva cette organisation près d'un siècle. Une note de 1931, insérée dans le dossier de renouvellement de ses conseils, est tout à fait explicite à cet égard. Voir Lionel DUMOND, « Les banquiers héraultais sous le Second Empire », *Liame*, n°6, juillet-décembre 2000, p. 83.

². A Marseille, ce groupe a servi de base à une étude des diverses communautés du patronat phocéén. Voir Roland CATY, Eliane RICHARD et Pierre ECHINARD, *Les patrons du Second Empire. Marseille*, Paris/Le Mans, Picard/Cénomane, 1999, p. 11-38.

³. Ces listes nominatives n'excluent certaines erreurs. On a en relevé une qui implique Joseph Vidal-Naquet, un frère de l'un des membres du corpus, présenté à tort comme

patrons était restées muette sur le plan confessionnel, le recensement renvoie systématiquement l'indication « catholique ». Faut-il le mettre en doute ? S'agit-il alors d'une simple « religion d'apparence » que motiverait son acceptabilité sociale ? Rien ne permet, en l'état, de l'affirmer. Et quand bien même ce serait le cas, ce qui compte ici est bien plus la religion « déclarée », celle à laquelle le patron dit adhérer, qu'une confession qui relèverait de pratiques cachées. Avec les indications du recensement, le corpus est composé de près de trois quart de catholiques (soixante-douze exactement), d'un quart de réformés (vingt-six) et de deux israélites¹.

Sous le Second Empire, ce patronat s'inscrit dans un contexte radicalement transformé depuis l'époque de Chaptal. Ses membres, nés pour l'essentiel après 1787, n'ont pas connu les discriminations dont ses minorités non-catholiques avaient été les victimes. Tous participent à la vie du pays sur un pied d'égalité juridique ; ils prennent part à son animation politique et à son développement économique. Leurs appartenances confessionnelles les inscrivent cependant dans des environnements localement variés en fonction de la plus ou moins grande force de leurs communautés religieuses. À Marseille, Roland Caty, Eliane Richard et Pierre Echinard ont mis en évidence la moindre cohésion du patronat catholique comparé au réformé. Ils l'expliquent par la position dominante du premier, qui ne stimulait pas chez lui le besoin d'un réflexe identitaire². Dans l'Hérault, les localisations patronales déterminent de multiples configurations spatiales. Elles amènent un certain partage des activités selon leurs religions, sans pour autant exclure l'existence d'affaires communes (1). Elles conduisent aussi à fractionner l'analyse de leurs univers sociaux, que ce soit dans l'étude de la formation de leurs groupes familiaux, dans l'examen de leurs formes de sociabilité ou dans l'analyse de leurs engagements politiques (2).

1 Des activités partagées

La prise en compte des seules entreprises des membres du corpus donnent une image déformée de l'économie héraultaise et de ses composantes géographiques. Mais si elle ne considère que ses activités les plus importantes, cette limite constitue aussi un atout pour son appréhension globale. Le filtre de la religion de ses principaux patrons, envisagé en fonction des espaces de l'économie locale, pose la question du partage confessionnel de ces activités. Certaines firmes, celles qu'ils animent en

catholique.

¹. Le terme israélite est celui choisi par le recensement pour désigner un individu judaïsant.

². Roland CATY, Eliane RICHARD et Pierre ECHINARD, *op. cit.*, p. 30.

commun, nuancent cependant cette approche en montrant d'autres formes de partages.

1.2 Dans les espaces économiques héraultais

La localisation des patrons de l'échantillon dessine une carte où un espace central, marqué par la concentration de multiples activités, s'oppose à des périphéries, caractérisées par une plus grande dispersion entrepreneuriale (voir tableau n°1). Les activités principales des patrons qui s'y trouvent permettent de saisir leurs composantes sectorielles, tandis que l'origine géographique de ces mêmes patrons révèle certaines de leurs dynamiques¹.

Centre de commandement de l'économie départementale, Montpellier et Sète composent un espace où se concentrent les huit-dixièmes des membres du corpus. Son influence s'exerce directement sur plusieurs communes proches, là où ses patrons exploitent des usines et de vastes domaines ruraux ; elle s'étend de façon plus diffuse au-delà, par le biais des affaires d'une demi-douzaine d'entrepreneurs montpelliérains. Bicéphale, cet espace central juxtapose une configuration religieuse très diversifiée dans le chef-lieu, où l'on rencontre les deux patrons juifs du corpus et près des trois-quarts (73 %) de ses patrons réformés, à une répartition plus uniforme à Sète, où les catholiques forment 90 % des entrepreneurs de l'échantillon. Dans le domaine économique, les patrons montpelliérains sont aussi nombreux dans les activités productives que dans les activités de services, tandis que l'industrie ne concerne guère plus d'un entrepreneur sétois sur six (16 %).

Hors de Montpellier et de Sète, les vingt autres patrons du corpus se dispersent dans les différents espaces périphériques de l'économie héraultaise. Ils se répartissent en une dizaine de localisations (onze exactement), soit sous forme d'isolats, soit petits groupes dans les cités industrielles de Lodève, Bédarieux, Clermont-l'Hérault, Béziers et Ganges. Sur le plan religieux, ils sont surtout catholiques (à 83 %), mais la morphologie de ces espaces invite à dépasser cette approche globale. Leurs activités dominantes sont presque uniformément productives (à 95 %).

¹. Cette manière de faire à l'inconvénient de négliger le caractère pluriactif de 63 % des patrons. Mais elle est la seule praticable dans la mesure où on ignore le poids relatif de leurs diverses activités. Vingt-et-un patrons exercent simultanément plusieurs activités industrielles ou commerciales, trente-cinq s'occupent de l'exploitation d'un grand domaine parallèlement à leur entreprise principale et sept autres combinent plusieurs spécialités à la gestion d'une propriété foncière. L'exploitation de grands domaines concerne sept patrons à titre d'activité principale et quarante-deux autres à titre secondaire, soit quarante-neuf patrons, moins d'un sur deux, un chiffre qui invite à relativiser l'importance de l'investissement foncier dans une région souvent caricaturée comme une « usine à vins ».

| | Espace central de l'économie héraultaise | | Espaces périphériques | Ensemble du département |
|------------------------------|--|-----------|-----------------------|-------------------------|
| | Montpellier | Sète | | |
| Catholiques | 22 | 33 | 17 | 72 |
| Protestants | 19 | 4 | 3 | 26 |
| Juifs | 2 | | | 2 |
| Total | 43 | 37 | 20 | 100 |
| Activités productives | 22 (52 %) | 6 (16 %) | 19 (95 %) | 47 |
| Activités de services | 21 (48%) | 31 (84 %) | 1 (5 %) | 53 |

Tableau 1. — Répartition géographique des patrons du corpus et de leurs activités. Note : les pourcentages exprimés se rapportent aux différents espaces considérés dans les colonnes du tableau.

Montpellier se singularise essentiellement par l'importance de son patronat réformé. Formant 44 % de l'ensemble des entrepreneurs du chef-lieu, il y est dans une situation de quasi parité avec le patronat catholique¹. Son poids explique évidemment son rôle dans les organes de représentation de l'économie locale ; il correspond largement à une situation héritée, liée à l'ancienneté et au dynamisme de la bourgeoisie d'affaires huguenote montpelliéraine.

Ancienne ville protestante, Montpellier a toujours abrité une importante communauté réformée. Elle était très minoritaire au début du XIX^e siècle et ne formait que moins du dixième de la population. Mais son nombre, de 2 000 individus en 1820, en faisait la troisième communauté protestante héraultaise. En dépit de la Révocation, la ville n'avait jamais cessé d'être un foyer d'intenses activités réformées. Elle joua longtemps un rôle d'étape dans la carrière de négociants huguenots qui, venus de l'arrière-pays languedocien, y trouvaient un lieu propice au développement de leurs affaires. Certains poursuivaient leurs déplacements vers les pays du Refuge ; d'autres firent le choix de s'y arrêter et ils s'y étaient agrégés au milieu d'affaires local. La ville leur devait une grande partie de sa prospérité et notamment le fait d'apparaître comme « la plus petite des grandes places financières internationale »². Accueillant d'autres négociants réformés d'origine étrangère, suisses ou nordiques, elle y gagna au XVIII^e siècle une place majeure dans le commerce des liquides (vins et alcools) et dans le développement de l'industrie cotonnière.

¹. Il représente 86 % de l'effectif de ce dernier.

². L'expression est de Louis Dermigny. Elle est citée par Raymond DUGRAND dans : *Villes et campagnes en Bas-Languedoc*, Paris, PUF, 1963, p. 407.

Sous le Second Empire, les patrons protestants montpelliérains témoignaient de la persistance de ces mouvements. Le plus important d'entre eux, Auguste Lichtenstein, était l'un des deux hommes d'affaires de l'échantillon. Né à Hambourg, il concrétisait le maintien de la tradition d'ouverture qui vient d'être évoquée. À ses côtés, le banquier d'origine carcassonnaise André Tissié-Sarrus illustre l'autre courant d'immigration montpelliérain. Tout deux s'inscrivaient dans un groupe remarquablement homogène, autochtone, c'est-à-dire né sur place, pour les deux-tiers (68 %). À leurs côtés, quatre autres patrons réformés venaient de régions protestantes proches, situées à l'est de la ville, originaires de Marsillargues dans un cas et de Nîmes pour les trois autres.

La répartition professionnelle de ce patronat s'équilibrait entre productions et services (voir tableau n°2). Dans le secteur productif, il comptait trois grands propriétaires viticulteurs, dont les exploitations remontaient à la vente des biens nationaux, et cinq industriels. Ces derniers étaient pour l'essentiel actifs dans le textile (transformation de la laine et du coton) et dans les fabrications chimiques qui lui étaient liées, c'est-à-dire dans les productions traditionnelles de la ville, qui entraient depuis leur naissance dans le portefeuille des activités protestantes. L'un d'eux s'adonnait cependant à une industrie plus moderne de construction mécanique et fabriquait des instruments de pesage. Dans les activités de services, les patrons réformés s'occupaient uniquement du commerce de l'argent et du négoce des productions agricoles locales. Ils étaient nombreux dans la banque, un secteur où leur présence était historiquement forte, plus nombreux même que les patrons catholiques. Et ils étaient localement sans concurrence catholique directe pour les trafics de vins et de denrées du pays. Il est vrai que cette activité n'était pas à proprement parler montpelliéraine : si sa tête se situait dans le chef-lieu, le mouvement auquel elle donnait lieu s'effectuait essentiellement par le biais de Sète.

Cette spécialisation protestante laissait de nombreux champs d'activité au patronat catholique. Dans le domaine des services, celui-ci satisfait aux besoins de l'industrie, avec un négociant en laines, et, surtout, de la population avec trois négociants en droguerie, draperies et dentelles. Il était particulièrement présent dans toute une série d'activités non commerciales, comme l'hôtellerie ou les transports. Dans le domaine de la production, il s'occupait de l'exploitation de salins, de la transformation des produits de l'agriculture locale, avec un fabricant d'absinthe et un minotier, et de diverses industries de consommation avec un chocolatier et un fabricant de bougies.

Sur le plan géographique, son recrutement était un peu moins montpelliérain que celui du patronat protestant (à 59 % seulement contre

68 % pour les réformés). Il était un peu plus issu du reste du département (à 18 % contre 5 % des protestants), signe d'une plus grande ouverture aux régions catholiques voisines.

Les deux patrons juifs qui complètent l'échantillon ne présentent pas un visage homogène. D'un côté, Moïse Vidal-Naquet est l'héritier de la petite communauté de juifs du pape établie dans la ville avant la Révolution ; il travaille dans le commerce des soieries avant de s'adonner au négoce des vins sous le Second Empire. De l'autre, Benjalf Simon apparaît comme un nouveau venu. Originaire de l'est de la France, il a été recruté par les exploitants du bassin houiller de Graissessac pour ses compétences d'ingénieur. Son activité lui a ensuite permis de devenir le patron de cette société.

| | | Catholiques | Protestants | Juifs |
|-----------------------------------|---|---|---|---------------------|
| Hommes d'affaires : 2 | | 1 | 1 | |
| Activités productives : 20 | Activités agricoles et extractives : 8 | 4 : 1 exploitant de salins, 3 propriétaires exploitants | 3 propriétaires exploitants | 1 gérant de mines |
| | Industrie : 12 | 7 : 1 fabricant de chocolat, 1 fabricant d'absinthe, 1 fabricant de couvertures, 2 fabricants de produits chimiques, 1 fabricant de bougies, 1 minotier | 5 : 1 fabricant de couvertures, 1 filateur de coton, 1 entrepreneur de constructions mécaniques, 2 fabricants de produits chimiques | |
| Activités de service : 21 | Négoce : 10 | 4 : 1 négociant en droguerie, 1 marchand drapier, 1 négociant en dentelles, 1 négociant en laines | 6 : 1 négociant généraliste, 4 négociants en vins, 1 négociant en denrées du pays | 1 négociant en vins |
| | Banque : 7 | 3 | 4 | |
| | Autres activités de service : 3 | 3 : 1 commissionnaire-chargeur, 1 entrepreneur de diligences, 1 hôtelier | | |

Tableau 2. — Activités des patrons montpelliérains du corpus

À Sète, la prédominance du patronat catholique tient à la fois aux conséquences de la conjoncture révolutionnaire et impériale, marquée par le déclin de son négoce protestant, et aux modalités du développement portuaire amorcé avec la Restauration. Principal bénéficiaire de la croissance héraultaise du premier XIX^e siècle, Sète offrait de réelles opportunités d'établissement. Les étrangers au département forment le tiers (35 %) du

patronat sétois de l'échantillon. Largement issus largement de l'étranger (à 19 %), ils contribuent à son activité dominée le commerce des marchandises.

Le patronat réformé n'occupe dans le port qu'une position marginale. Cinq fois moins nombreux qu'à Montpellier (avec quatre membres contre dix-neuf), il y est nettement sous-représenté en formant 11 % de son patronat du corpus pour une population réformée qui représente le tiers des sétois en 1866¹. Ce peu d'importance contraste avec le rôle prééminent qui avait été le sien avant la Révolution, lorsqu'il dirigeait le tiers des maisons de commerce sétoise et qu'il détenait une certaine mainmise sur les expéditions de vins et d'eau-de-vie vers le nord. Ses affaires étaient alors fondées sur l'association quasi systématique de protestants français venus de l'arrière-pays et de négociants nordique restés en relations avec leurs contrées d'origine. Mises à mal par les dérèglements du commerce de l'époque révolutionnaire et impériale, elles étaient réduites à peu de choses en 1815. Pendant près d'un quart de siècle, l'irrégularité du commerce freina son renouvellement. La génération des négociants protestants sétois originaires du nord, qui s'était établie pour l'essentiel après 1765, cessa progressivement son activité sans être totalement remplacée. En 1808, l'interruption à peu près totale du trafic maritime contraignit pratiquement le commerce sétois à s'établir à Montpellier d'où il pouvait poursuivre ses activités par la voie terrestre.

Dévitalisé, le tissu commercial protestant du port éprouva ensuite les plus grandes difficultés à se reconstituer. Il n'y eut guère de mouvements de retour depuis Montpellier. Les négociants réformés n'y étaient guère incités parce que la communauté protestante sétoise, privée de ses élites, était loin de pouvoir offrir une vie sociale aussi brillante que celle du chef-lieu. Ils n'y voyaient pas forcément non plus leur intérêt car ils trouvaient à Montpellier un environnement très favorable à leurs affaires, habitué à se servir des facilités du port sans y demeurer. Une source de la fin des années 1820 évoque la possession de comptoirs sétois par « la majeure partie des négociants de Montpellier ». Charles Blouquier, dont la maison de commerce était auparavant établie dans le port, en faisait partie². Conséquence de cette situation, aucun des négociants protestants sétois du corpus n'est natif de Montpellier alors qu'ils sont trois catholiques dans ce cas (soit 9 % des patrons catholiques sétois).

Les quatre patrons réformés du port présents dans l'échantillon montrent que les mécanismes du siècle précédent continuaient malgré tout de jouer.

¹. Les protestants sétois représentaient 22 et 23 % dans la population du port en 1820 et 1851, 32 % en 1866.

². À ses côtés, les protestants Gaston Nègre, Auguste Lichtenstein et Émile Castelnau figuraient aux premiers rangs des acteurs de ses expéditions de vins et d'alcools. Voir Arch. dép. Hérault, 5P 196, dossier relatif à l'entrepôt réel des douanes de Sète.

Trois d'entre eux étaient originaires du nord, de Brême, du Danemark et de Suède. Ils avaient réemprunté les cheminements de leurs coreligionnaires établis avant la Révolution. Le quatrième, Maurice Auriol, appartenait à la deuxième génération d'une famille castraise établie dans le port au tournant du XVIII^e siècle. Il était né à Sète où son père s'était installé dans le cadre d'une association avec un négociant d'origine hanovrienne, Johann Krüger-Hinsch. Tout quatre s'adonnaient aux trafics des vins et des alcools. Cantonnés au commerce des vins, leur spécialisation s'opposait à la diversité des affaires conduites par les patrons catholiques du port.

Seul le tiers d'entre eux s'adonnaient au trafic des alcools, quatorze à titre principal et huit à titre secondaire. Cette proportion relativise l'importance de ce commerce, mais elle ne doit pas pour autant en masquer son poids car, en valeurs absolues, ces quatorze négociants en vins et eaux-de-vie sont un tiers de plus que les neuf négociants protestants de Montpellier et de Sète qui s'adonnaient à la même activité. Trois étaient originaires d'Allemagne ; ils venaient de Francfort-sur-le-Main et de la région de Mayence. Un autre, Amédée Bencker, était le fils d'un négociant originaire d'Erlang, près de Nuremberg, établi à Sète au début de la Révolution. Natif de Montpellier où son père s'était réfugié sous l'Empire, il était revenu dans le port après des débuts commerciaux montpelliérains. Ces quatre patrons montraient que le mouvement des négociants du nord dans le port ne concernait pas que des protestants. Ils étaient en minorité face aux dix autres patrons catholiques pratiquant ce commerce. De façon générale, le trafic des liquides était entre des mains autochtones (à 79 %), de même d'ailleurs que l'ensemble des autres commerces de marchandises, bois de douelle destiné à l'approvisionnement les tonneliers locaux, denrées coloniales, draperies, ou encore charbons et métaux.

En dehors des Allemands, les patrons sétois nés loin de Sète s'adonnaient pour la plupart aux activités nouvelles qu'avait suscité le développement portuaire. Ils monopolisaient son activité bancaire¹. Ils dominaient son industrie². Et ils partageaient avec les sétois d'origine ses services non commerciaux. Le port avait attiré à lui les Écompétences dont il ne disposait pas sur place.

¹. L'échantillon comprend trois banquiers sétois, deux montpelliérains et un parisien, dont l'activité témoignait de l'autonomisation du port vis-à-vis de Montpellier même si elle s'appuyait dans une large mesure sur des banques du chef-lieu.

². Quatre des six industriels sétois du corpus sont nés hors du département.

| | Catholiques | Protestants |
|---|--|----------------------|
| Activités productives : 6 | 1 minotier, 2 fabricants d'absinthe et de vermouth 2 constructeurs mécaniciens, 1 entrepreneur de travaux publics | |
| Activités commerciales : 23 | 19 : 11 négociants en vins, 2 négociants en vins et merrains, 1 marchand drapier, 2 négociants en denrées coloniales, 1 négociant en vins et sels, 1 négociant en douelles, 1 négociant en charbon et métaux | 4 négociants en vins |
| Banque : 3 | 3 | |
| Autres activités de services : 5 | 1 courtier de navires, 3 armateurs, 1 commissionnaire de transports | |

Tableau 3. — Activités des patrons sétois du corpus.

À la périphérie de l'espace central de l'économie héraultaise, les localisations du patronat de l'échantillon s'organisaient simplement, selon une double homogénéité confessionnelle et sectorielle. Leurs caractères se calquaient à la fois sur une géographie religieuse préexistante et sur la vocation économique des différents espaces qu'elles occupaient (voir tableau n°4).

Distribués pour l'essentiel dans l'arrondissement de Montpellier, les réformés se concentraient particulièrement à l'est et au nord du chef-lieu, dans les cantons de Lunel et de Ganges. Ils y représentaient le tiers de la population et y formaient deux de leurs trois plus importantes communautés huguenotes du département, à Ganges même, et à Marsillargues, commune limitrophe de Lunel¹. C'est là que les trois patrons protestants du corpus établis dans les espaces périphériques exerçaient leur activité. L'Hérault comptait d'autres communautés réformées à l'ouest de l'espace Montpellier-Sète, mais elles étaient plus clairsemées². Celle de Bédarieux était la plus nombreuse, avec 823 individus en 1851. Si elle possédait son élite manufacturière, qu'illustrait la famille Fabregat, l'échelle retenue pour l'analyse a interdit de la prendre en compte. En effet, sous le Second Empire, les Fabregat n'appartiennent plus au groupe des trois principaux fabricants bédariciens, seul à être considéré³.

¹. En 1820, Ganges et Marsillargues rassemblaient respectivement 2 136 et 2 200 réformés.

². Le législateur, lors du découpage départemental, avait détaché du diocèse de Saint-Pons les trois communes protestantes d'Anglès, de La Bastide et des Verreries de Moussans, situées à sa marge occidentale, pour les inclure dans le département du Tarn au moment où le reste du diocèse formait un arrondissement de l'Hérault.

³. Le déclin du patronat protestant bédaricien a commencé au siècle précédent avec l'émigration de ses familles les plus dynamiques, souvent vers Montpellier, mais aussi vers Marseille, Paris et Genève. Ce fut notamment le cas des Seymandy, des Moulton et des Levat, qui comptaient parmi les principaux négociants de la cité au début du XVIII^e siècle.

Les vocations productives des espaces périphériques, qu'elles soient manufacturières ou agricoles, se retrouvent dans l'activité de tous leurs patrons. Dans un cas, celui du banquier biterrois Victor Lagarrigue, elles relèvent seulement de ses activités secondaires. Lagarrigue est d'abord banquier ; il traduit le rôle financier de Béziers au cœur de sa riche plaine viticole ; il est en outre négociant, propriétaire-exploitant et distillateur, et chacune de ses autres occupations aurait pu lui valoir de figurer dans l'échantillon¹.

Traditionnellement dévolues aux textiles, les régions de piémonts du nord du département s'inscrivent dans le prolongement d'espaces de productions plus vastes. Les fabrications y sont soyeuses à l'est, dans la région sub-cévenole de Ganges, et drapières plus à l'ouest, inscrites dans les productions du « pays castrais ».

À Ganges, les deux patrons réformés du corpus s'adonnent au moulinage et au tissage de la soie. Leur religion s'accorde à celle de la majorité des patrons soyeux de la région. Leurs origines, en revanche, peuvent surprendre dans la mesure où Émile Carrière est né à Madrid et où Adèle Dalbis est originaire de Montpellier. Elles s'expliquent facilement par l'émigration temporaire du père du premier et pour la seconde par les liens qui rattachent les patrons de cet arrière-pays calvinistes à leurs coreligionnaires du chef-lieu, car c'est son veuvage qui conduit Adèle Dalbis à prendre les rênes de l'entreprise créée par son mari, gangeois de naissance.

À l'ouest des Cévennes, le piémont des causses et les hauts cantons du nord-ouest du département avait été le berceau de nombreuses cités drapantes. Vu depuis le corpus, toutes sont dominées par un patronat catholique et autochtone. Leur uniformité contraste avec la diversité religieuse du pays castrais. Elle tient pour une part, on l'a vu, à l'échelle d'analyse retenue². Les origines autochtones de ses patrons s'expliquent par l'ancienneté de cette activité. Rattachée au textile, la tannerie d'Aniane représente des caractères similaires : Stanislas Vernière est tout à la fois catholique et natif de la cité où il exerce son activité.

Au sud du département, les plaines et les bassins littoraux, que prolonge vers le nord la moyenne vallée de l'Hérault, ont une vocation agricole marquée. Le blé est resté la culture dominante jusqu'au seuil du Second Empire, mais il s'efface rapidement devant la poussée du vignoble qui avait déjà conquis, avant le coup d'État du deux décembre, les campagnes

¹. Sur Lagarrigue, voir André-Jean TUDESQ, « La bourgeoisie de Béziers sous la monarchie de Juillet d'après les listes électorales censitaires », *Actes du quatre-vingt-troisième congrès national des sociétés savantes. Aix-Marseille 1958*, Paris, Imp. Nationale, 1959, p. 533.

². À Montpellier, l'existence d'une usine de couverture de laines témoigne cependant du maintien de cette activité dans le portefeuille du patronat protestant.

montpelliéraines et les costières et les collines de ses espaces méridionaux. Il s'étend particulièrement dans les plaines du lunellois et du biterrois qu'il transforme en de véritables mers de vignes.

Cette évolution se traduit dans l'activité de cinq membres du corpus, un propriétaire exploitant et quatre industriels de l'agro-alimentaire, dont trois sont par ailleurs également propriétaires-exploitants à titre secondaire de domaines essentiellement viticoles. La géographie religieuse situe la plupart dans un environnement catholique. Les huguenots ne sont pas pour autant absents de ces productions. Car, outre le minotier lunellois de ces espaces périphérique, ils sont présents dans le secteur agricole par le biais de neuf patrons montpelliérain qui administrent de vastes domaines viticoles, trois à titre principal et six à titre secondaire. Or cette gestion comporte presque systématiquement un versant manufacturier. Si l'on en croit le rapport fait par l'inspecteur de la Banque de France lors de sa visite de la succursale montpelliéraine en 1841, « tous les viticulteurs peuvent aussi se classer au rang des industriels car tous possèdent une distillerie pour transformer leurs vins »¹. Les productions agricoles et agro-alimentaires échappent ainsi à toute classification confessionnelle.

| Nature des activités | | Catholiques | Protestants |
|-----------------------------------|------------------------|--|-------------|
| Activités productives : 19 | Draperie : 11 | 3 à Bédarieux, 1 à Clermont-l'Hérault, 5 à Lodève, 1 à Saint-Chinian, 1 à Villeneuve | |
| | Soierie : 2 | | Ganges |
| | Tannerie : 1 | Aniane | |
| | Viticulture : 1 | Béziers | |
| | Distillerie : 2 | Béziers et Mèze | |
| | Meunerie : 2 | Agde | Lunel |
| Activités de service : 1 | Banque | Béziers | |

Tableau 4. — Activités des patrons du corpus établis dans les espaces périphériques du département (localisations classées selon la religion).

Examinée à l'aune des patrons de l'échantillon, l'économie héraultaise reste marquée par une série de partages sectoriels qui sont aussi confessionnels. Souvent imparfaits, ils correspondent largement à la répartition géographique de ses activités.

¹. Archives de la Banque de France, Rapport d'inspection de 1841 de la succursale de Montpellier.

Le patronat protestant inscrit ses affaires dans un éventail restreint de domaines dont le caractère commun est, si l'on excepte la fabrication des instruments de pesage, l'ancienneté et, très probablement, la profitabilité. Présent dans la banque, dans le commerce des produits de l'agriculture locale, essentiellement vinicoles, et, sur le plan industriel, dans les productions textiles et chimiques, il a pérennisé les secteurs qui avaient été aux fondements de sa prospérité du siècle précédent. Centré sur Montpellier, il apparaît secondairement à Sète et dans les espaces protestants voisins. Son influence économique se fait donc surtout sentir dans le chef-lieu où il présente un visage étonnamment homogène, et pour tout dire autochtone, sans qu'il soit pour autant possible de le présenter comme renfermé sur lui-même.

Le patronat catholique occupe tout le champ des activités délaissées par les réformés. Il est sans concurrence pour les services non commerciaux développés à Sète ou à Montpellier. Et ses localisations à l'ouest du département lui donnent un quasi-monopole sur la draperie traditionnelle alors que les soieries sont, au contraire, entre les mains du patronat protestant. Il gère surtout l'essentiel des industries nouvelles qui voient le jour dans le chef-lieu ou dans son port, généralement grâce à des entrepreneurs mobiles géographiquement. C'est ainsi qu'il domine la fabrication d'absinthe, celle des bougies stéariques ou la construction sétoise de bateaux à vapeur.

Marginal avec deux représentants seulement, le patronat de confession israélite ne présente pas de spécialisation. Ses activités traduisent plutôt la banalisation de sa présence dans l'économie héraultaise. Il n'est plus cantonné, comme avant la Révolution, au commerce des soieries et des mules et il se livre à la fois à l'activité la mieux partagée par le patronat du corpus, le commerce des vins, et à la direction d'une firme, Graissessac, où se côtoient des intérêts catholiques et protestants. Avec cette dernière entreprise, on touche un autre domaine de partage des affaires locales : celui des firmes communes à des patrons de différentes religions.

1.2 Grandes et petites affaires communes

Dans l'Hérault comme ailleurs, l'évolution économique de la première moitié du XIX^e siècle s'est accompagnée d'une concentration accrue du capital et d'une diversification des activités productives. Elle a engendré le développement d'entreprises de plus en plus importantes, dont les besoins de financements ont souvent conduit à élargir le nombre de leurs participants. Mais il existait aussi parallèlement d'autres formes de coopération patronales, qui concernaient des firmes de moindre envergure.

Le Bas Languedoc s'était familiarisé avec les vastes combinaisons dès l'Époque Moderne. Figure courante de l'économie locale à la veille de la Révolution, la grande entreprise y mobilisait d'importants capitaux. Elle avait joué un rôle majeur dans le développement de ses salins littoraux avec la création en 1716 de la société des Salins particuliers de Peccais, près d'Aigues-Mortes, et l'établissement des salins de Sète, de Frontignan, de Villeneuve et de Bagnas après 1775¹. Dans le champ commercial, les essais de grandes compagnies sétoises à vocation maritime avaient fait long feu dès le XVII^e siècle, mais les entreprises de fournitures militaires étaient parvenues à organiser de larges pans de l'économie régionale dans la seconde partie du siècle suivant. Leurs contrats pour l'habillement des troupes associaient sans exclusive religieuse une grande partie des milieux d'affaires locaux. Guy Chaussinand-Nogaret a montré comment ces grands munitionnaires languedociens savaient dépasser leurs contingences confessionnelles pour travailler avec l'État, quitte à s'arranger avec leur foi et à pratiquer une « religion d'apparence »².

Cette habitude des grandes affaires s'est perpétuée avec éclat sous le Consulat et l'Empire, période durant laquelle les patrons héraultais ont non seulement continué à détenir des contrats de fournitures, tels que celui des lits militaires, mais où ils figurent aussi parmi les premiers souscripteurs des nouvelles sociétés anonymes autorisées par l'État. Leur participation à la Compagnie pour l'entreprise des canaux d'Aigues-Mortes et, plus tard, à la Compagnie chargée du dessèchement des marais de Bourgoin semble alors indiquer, selon Louis Bergeron, leur propension à investir dans les grands travaux³.

Après 1815, les occasions de constituer d'importantes sociétés de capitaux se sont multipliées dans quatre grands domaines. L'exploitation des ressources minérales du département, liée à ses salines et à ses gisements houillers, le développement des transports utilisant la force vapeur, chemin de fer et navigation, la mise en valeur d'espaces fonciers littoraux et la construction de bateaux à vapeur ont tour à tour retenu leur attention.

Au début des années 1820, le protestant Auguste Lichtenstein profita de la faillite de la société catholique qui avait la main sur le commerce des sels

¹. La Société des Salins particuliers de Peccais succédait au corps des propriétaires des salins de Peccais qui incluait déjà nombre de protestants. Voir René JEANNOT, *Le corps des propriétaires des salins de Peccais, 1613-1715*, mémoire de maîtrise d'histoire sous la direction d'Arlette Jouanna, Université Paul Valéry, 1982, p. 79.

². Guy CHAUSSINAND-NOGARET, *les financiers de Languedoc au XVIII^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1970, 374 p.

³. Louis BERGERON, *Banquiers, négociants et manufacturiers parisiens du Directoire à l'Empire*, Paris, EHESS/La Haye, Mouton, 1999, p. 307 et 346.

pour créer un nouveau type de firme auquel il associa d'emblée des maisons catholiques. Prenant en charge l'exploitation des salins et la vente de leurs produits, elle parvint en l'espace deux décennies à un monopôle provincial. Au début du Second Empire, elle s'entendit avec des exploitants de salins provençaux et prit le nom de Compagnie des salins du Midi. Parallèlement à son essor, Lichtenstein parvenait à contrôler directement plusieurs salins locaux importants, tels que ceux de Peccais, dans le cadre d'opérations menées conjointement avec ses associés des affaires de sels et d'autres maisons de commerce protestantes.

Le bassin de Graissessac formait l'autre grande ressource minérale du département. Son organisation se fit à l'initiative de la Compagnie Usquin, une société catholique déjà concessionnaire du canal d'Aigues-Mortes. Celle-ci obtint en 1825 la concession des mines de fer de Maurian qui se situaient au sud du bassin houiller. Sur la foi de reconnaissances prometteuses, elle projeta d'y établir un haut-fourneau, et elle entreprit pour cela de fusionner les diverses concessions houillères du bassin. Cette politique exigeait une mobilisation croissante de capitaux, elle l'amena à chercher de nouveaux soutiens. En 1831, elle organisa dans ce but une réunion d'hommes d'affaires montpelliérains qui comptait des négociants catholiques, dont Zoé Granier et Jacques Durand-Fajon, père d'Achille, et, notamment, le banquier protestant Samuel Véret¹. En soi, une telle association n'était pas une nouveauté : cinq ans plus tôt, Zoé Granier et divers négociants protestants, dont Samuel Véret et David Levat, avaient racheté en commun l'exploitation minière de Cavaillac, près du Vigan². Seuls différaient l'échelle des intérêts en jeu et les résultats de l'opération. Car, si ses desseins sidérurgiques firent long feu, sa mine de fer se révélant moins riche que prévu, Graissessac devint un acteur important de la production charbonnière française³. Ce succès, elle le devait largement à l'énergie déployée par son ingénieur en chef, Benjalf Simon. La confession israélite de ce dernier, qui ne fut apparemment pas un obstacle à sa nomination à la tête de son conseil d'administration en 1863, lui donnait un caractère multiconfessionnel inédit dans le département⁴.

¹. Arch. dép. Hérault, 6J 13.

². En 1826, Paul Deshours-Farel, Odon Rech, Samuel Veret, Antoine-David Levat, Zoé Granier et Félix Bouché achetèrent les mines de Cavaillac. Ils en espéraient une exploitation de houille et de fer. Voir Arch. dép. Hérault, 1^E 291.

³. La fusion de la société Usquin-mines avec plusieurs concessions restées indépendantes donna naissance en 1845 à la Compagnie générale des Mines de Graissessac. Celle-ci se transforma en 1863 en société anonyme sous la dénomination de Compagnie de quatre mines réunies de Graissessac. Sa production se hissa au sixième rang national au début de la Troisième République.

⁴. En juillet 1867, son conseil d'administration comprenait notamment le catholique Charles Mion et le protestant Charles Leenhardt, deux membres de notre échantillon. La majeure

L'application de la vapeur aux transports terrestres devint d'actualité dans les années 1830. En 1835, le sujet réunissait quarante-trois individus, pour l'essentiel des entrepreneurs locaux, qui créaient ensemble une Société d'étude pour la construction du chemin de fer de Montpellier à Sète. Ils représentaient la plupart des principales maisons de négoce protestantes, et plusieurs firmes catholiques¹. Mais ils ne parvinrent pas à s'entendre pour réunir les trois millions de francs nécessaires aux travaux et ils délaissèrent finalement l'affaire à des étrangers au département². Cinq ans plus tard, ils se mobilisèrent à nouveau en faveur de la ligne de Montpellier à Nîmes. Leur rassemblement était alors sensiblement plus large ; on y compte dix patrons de l'échantillon, quatre catholiques et six protestants³. Il ne déboucha pas plus que le précédent car l'État se réserva la concession du chemin et en réalisa directement la construction.

L'établissement de lignes de navigation à vapeur n'était pas confronté aux mêmes obstacles⁴. Il prit localement forme en 1845 avec la constitution d'une Société des bateaux à vapeur de Cette [l'orthographe Sète ne fut adoptée qu'en 1928] à Alger. Elle réunissait un grand concours de patrons héraultais de toutes confessions. Quinze d'entre eux sont membres du corpus, onze catholiques (six de Sète et cinq de Montpellier) et quatre protestants (de Montpellier)⁵. La prépondérance numérique d'un actionariat catholique n'empêcha pas la firme de se donner un directeur protestant en la personne du sétois William Cazalis. La société fit l'acquisition du bâtiment *Le Languedoc*, premier vapeur enregistré à Sète, mais la survenue de la crise de 1847-1848 mit fin à son aventure.

partie des ouvriers était en outre de confession réformée. Voir Arch. dép. Hérault, 3Q 10058, 22 janvier 1864, compte rendu d'assemblée générale constitutive, et 25 juillet 1864, modification des statuts de la Compagnie des quatre mines réunies de Graissessac.

¹. Huit d'entre eux sont membres du corpus retenu, quatre catholiques (Virgile Baille, Prosper Bérard, Jean Nevet et Edouard Vivarès aîné) et quatre protestants (Scipion Bazille, Charles Blouquier fils, Auguste Lichtenstein et Emile Castelnaud). Voir Arch. dép. Hérault, 5S 57, Société d'étude pour la construction du chemin de fer Montpellier-Cette, liste des souscripteurs aux frais des études, le 15 avril 1835.

². L'absence de Durand, traditionnel chef de file du patronat catholique, mériterait d'être approfondie. Elle explique sans doute pour une bonne part l'échec de la société à mener son projet à bien.

³. Les catholiques sont Virgile Baille, Simon Bimar, Achille Durand, et Louis Reynaud, les protestants Henry Cazalis, Louis-César Cazalis-Allut, Charles Leenhardt, David Levat, Auguste Lichtenstein, André Tissier-Sarrus.

⁴. Sète s'orthographia Cette jusqu'en 1928, d'où la graphie du nom de cette société.

⁵. Les catholiques sétois sont Emile Doumet, Paul Gautier aîné, Louis Reynaud, Jacques Sarran, Louis Sézary-Vivarez, Edouard Vivarez, les catholiques montpelliérains Hyppolite Colin, Achille Durand, Ferdinand Glaize, Zoé Granier, Henri Marès, et les protestants montpelliérains Gaston Bazille, Scipion Bazille, Jules Castelnaud et Auguste Lichtenstein. Voir Arch. dép. Hérault, 2^F57 807, 17 avril 1846, n°135, acte du 26 mai 1845 et 2^F57 808, 24 décembre 1846, n°405, Société des bateaux à vapeur de Cette à Alger.

Les entreprises de mise en valeur foncières furent victimes de la même conjoncture. Auguste Lichtenstein en avait créé plusieurs avec ses associés de la société des sels et d'autres maisons protestantes de Montpellier : il avait notamment fondé l'entreprise des dessèchements et atterrissements du Midi en 1832 et la Société agricole de Basse Camargue en 1836. Dix ans plus tard, la Compagnie des rizières les réunissait et se dotait de nouveaux moyens, considérables, en vue de développer une riziculture camarguaise. Pour financer ses investissements, Lichtenstein fit entrer dans son capital des maisons étrangères au département, parisiennes et lyonnaises, et en particulier des banquiers de toutes confessions, dans un rassemblement où les considérations religieuses n'avaient aucune place¹.

Après la crise de 1848, le développement de l'entreprise sétoise de construction de bateaux à vapeur dirigée par Charles Reynaud passa par d'autres voies². Il correspondait sur le plan matériel à l'extension d'un atelier de construction mécanique préexistant, sur la base d'un financement sétois exclusivement catholique. Son activité sollicitait cependant d'autres capitaux. Comme elle reposait sur les commandes de compagnies de navigation clientes, ses dirigeants conduisirent une politique de sollicitation de ces dernières par des prises de participation ou, plus directement encore, en téléguidant leur création. La « Compagnie franco-niçoise » fut ainsi très largement l'une de leurs émanations. Elle comptait treize sétois parmi ses actionnaires, douze catholiques, dont Gabriel Caffarel, Calixte Gaffinel, Jules Michel et Louis Reynaud, qui relèvent de notre échantillon, et le protestant Johan Franke, également membre du corpus.

Ces bases étaient trop fragiles pour résister aux périodes de difficultés comme le secteur en connu une en 1852-1853. À l'image des autres constructeurs français de la façade méditerranéenne, l'entreprise Reynaud dut déposer son bilan en 1853. Elle fut reprise par une société à capitaux parisiens.

Cela en est alors fini des initiatives proprement locales de développement d'entreprises collectives de grandes dimensions : avec le Second Empire, le dynamisme des entrepreneurs locaux s'applique à d'autres objets. Leurs collaborations prennent des formes plus modestes, formes qu'elles n'ont pas cessé d'expérimenter depuis le début du siècle.

¹. Talabot avait pareillement entrepris la mise en valeur de l'est de la Camargue avec la Compagnie générale de dessèchement. Ces sociétés représentaient l'insertion du grand capitalisme dans l'agriculture. Voir André JARDIN et André-Jean TUDESQ, *La France des notables. 2. La vie de la nation 1815-1848*, Paris, Seuil, 1973, coll. « Nouvelle histoire de la France contemporaine – 7 », p. 49.

². En 1853, au moment de sa faillite, la réunion de ses principaux actionnaires, tous sétois, comprenait notamment Calixte Gaffinel, Charles Reynaud, Jules Michel, Paul Gautier, Lucien Caffarel. Voir Arch. dép. Hérault, 2⁵89 62, 1^o août 1849, n°245, Société Charles Reynaud & C^{ie}.

Réunissant quelques centaines de milliers de francs, soit moins que les plus grandes entreprises individuelles locales, ces firmes ont un champ d'action qui englobe un certain nombre d'activités relevant soit d'un intérêt commun à l'ensemble du milieu d'affaires, soit d'un cadre qui dépasse le domaine habituel d'intervention de leurs entreprises individuelles.

Exemplaire de ces collaborations, à la fin de la Restauration, la société projetée en 1828 pour l'établissement d'un nouvel entrepôt réel des douanes de Sète, qui devait bénéficier à l'ensemble du commerce sétois, associait négociants catholiques et protestants¹. D'autres firmes à financement mixte visaient à l'amélioration des transports. C'était le cas dans le secteur des travaux publics avec, par exemple en 1834, la Société pour la construction du pont de Castelnau² et, dix ans plus tard, celle du pont du Canet³, ou dans celui des messageries avec en 1850 la Société des Messageries du Midi et de l'Auvergne qui réunissait notamment les protestants Charles Blouquier et Emile Castelnau, et les catholiques Jules Riben et Prosper Bérard⁴.

Les banques sétoises qui furent créées sur des bases voisines à la fin du Second Empire répondaient aux besoins des affaires du port, au moment où le crédit faisait par suite de la liquidation de la banque Louis Reynaud & C^{ies}⁵. Déjà, en 1848, l'expérience du Comptoir d'escompte de Sète conduite à l'initiative du gouvernement avait démontré l'intérêt d'une telle structure. Son utilité avait d'ailleurs été jugée suffisamment importante pour justifier sa reconstitution en 1851⁶. À quinze ans de distance, les hommes impliqués dans sa gestion se retrouvaient à l'origine de la création du Crédit Cettois. La nouvelle banque s'ouvrait, comme le Comptoir d'escompte, à l'ensemble du commerce de la place. Ses deux directeurs initiaux, le catholique André Périquier et le protestant Auguste Vassas, semblaient marquer l'affirmation d'un principe de mixité religieuse, que reflétait également son actionnariat⁷.

¹. Cette firme avait notamment pour administrateurs le protestant Maurice Auriol et le catholique Marès. Voir Arch. dép. Hérault, 5P 196, dossier relatif à l'entrepôt réel des douanes de Sète.

². La société associe notamment Zoé Granier et Jules Pagézy. Voir Arch. dép. Hérault, 2^E60 187, 24 mars 1835, n°241, f°334.

³. La société du Pont du Canet associait notamment Achille Durand, Auguste Lichtenstein et Adolphe Mion.

⁴. Arch. dép. Hérault, 6U5 232, actes de société.

⁵. Ernest Dumont, André Périquier et Gustave Wachter furent les liquidateurs de la banque Reynaud.

⁶. Institution mixte, le Comptoir d'escompte de Sète réunissait capitaux publics et capitaux privés ; il mobilisait la plupart des grandes maisons de commerce sétoises. En 1851, son conseil d'administration comprenait des représentants du commerce catholique ainsi que le protestant Johan Franke qui, à titre individuel, servait aussi de caution à des entrepreneurs catholiques, tels que les Caffarel dans leur commerce de bois de fente en Autriche.

⁷. Il comprenait d'autres catholiques du corpus (Ernest Dumond, Edouard Vivarez et Gustave Wachter), et d'autres protestants (Johan Franke). Voir Arch. dép. Hérault, 2^E90 94,

Deux ans après sa fondation, un autre établissement bancaire, Fondère Vieu & C^{ie}, naissait dans des conditions voisines : ses 320 000 F de commandite étaient apportés par quatre patrons catholiques, dont trois membres de l'échantillon (François Amadou, Marius Baille et Jean Fondère), et par trois patrons protestants d'origine danoise (dont Hans Hirschfeld appartenait au corpus)¹. À la fin du Second Empire, les structures bancaires sétoises faisaient apparaître le port comme un espace privilégié de mutualisation des moyens de son patronat.

À Montpellier, la solidité du réseau des banques locales avait évité le recours à de telles solutions collectives. Pour autant, la ville n'excluait pas d'autres types de collaborations interconfessionnelles : en 1858, le catholique Ferdinand Glaize, alors entrepreneur de diligences, s'était associé au banquier protestant Barthélemy Mourgues en vue de lui succéder². Vingt ans auparavant, un banquier protestant, André Tissié-Sarrus, avait soutenu l'installation de son caissier, le catholique Antoine Martin, comme banquier à Sète. Dans les deux cas, les considérations religieuses s'effaçaient clairement devant l'intérêt matériel.

Hors du commerce de l'argent, d'autres activités industrielles ou commerciales n'échappaient pas non plus à la mise en œuvre de solutions collectives pour des entreprises qui sortaient de leur cadre d'intervention habituel. En 1827, la maison Perier & C^{ie}, ayant pour objet la vente en gros et en détail des étoffes et tissus des fabriques françaises, était ainsi commanditée par les banquiers Achille Durand et André Tissié-Sarrus³. En 1839, l'établissement commercial que le montpelliérain Paulin Arnaud établissait à Toulon était pareillement soutenu par des patrons de diverses confessions.

Le développement d'activités nouvelles facilitait cette collaboration de capitaux d'origines variées. Les capitaux protestants ont soutenu certains entrepreneurs catholiques : la banque Levat & Parlier finança par exemple les débuts du fabricant d'absinthe Hyppolite Colin. En sens inverse, des patrons catholiques ont facilité les démarrages de firmes protestantes : le sétois Virgile Baille avait ainsi des intérêts dans la filature mécanique de soie créée par Aigoïn-Delarbre & Cⁱ ; Zoé Granier puis Ferdinand Glaize appuyèrent le fabricant d'instruments de pesage Louis Sagnier.

Ultime domaine d'associations, le sauvetage d'activités en difficultés s'illustre en 1847, avec le fonds de parfumerie d'Hippolyte Riban : il est en

22 novembre 1866, n°411, Société à responsabilité limitée dénommée Crédit Cettois.

¹. Arch. dép. Hérault, 2^E90 98, 14 octobre 1868, n°465, Société Fondère Vieu & C^{ie}.

². Arch. dép. Hérault, 3Q 10053, 15 avril 1858, acte de la société Ferdinand Glaize & C^{ie}, le 15/4/1858.

³. Arch. dép. Hérault, 3Q 10025, 7 août 1827, acte de la société Périer & Cie, le 31/7/1827 à Montpellier.

effet repris par une commandite qui réunissait entre autres Zoé Granier et Victor Vialars aîné, l'associé de Lichtenstein¹.

De tels exemples ne suffisent évidemment pas à épuiser le sujet de cette collaboration interconfessionnelle. Ils mettent seulement en évidence l'existence de réseaux qui transgressaient la frontière des appartenances religieuses. Et ils montrent que, paradoxalement, ces réseaux ont été particulièrement actifs dans la banque sétoise alors même que le port apparaissait *a priori* comme une place commerciale essentiellement catholique. En réalité, les conditions de développement du port en faisaient un espace ouvert aux collaborations, alors qu'à Montpellier, la fixité des positions acquises et la répartition des activités entre patronats de différentes confessions avaient un caractère plus marqué qui rendait ces dernières moins évidentes.

Mais si l'évolution économique avait pu multiplier les points de rencontre entre patrons de diverses religions, c'est aussi parce que ces collaborations s'organisaient dans l'espace d'univers sociaux largement interpénétrés.

2 Des univers sociaux interpénétrés

En dehors des affaires, les membres de l'échantillon entretenaient entre eux des liens multiples qui formaient autant de réseaux. Organisés en sphères concentriques, depuis le cercle intime de leurs familles jusqu'au théâtre public de leurs engagements politiques en passant par leurs diverses pratiques de sociabilité, leurs univers sociaux renvoient l'image d'un brassage croissant et d'une interpénétration étrangère à toute considération religieuse.

2.1 La sphère familiale

Lieu de la transmission des valeurs, le cercle familial constitue le lieu d'expression privilégié du sentiment religieux. Il détermine l'espace de cohésion des communautés confessionnelles, un espace dont les contours sont redessinés à chaque génération par les mariages de ses membres. Ses unions révèlent alors l'existence de barrières religieuses qui peuvent rester autrement invisibles. Mais elles n'ont pas qu'une facette confessionnelle car elles traduisent des stratégies matrimoniales généralement complexes où interviennent de multiples considérations, familiales, géographiques et

¹. Arch. dép. Hérault, 2^E60, 26 juillet 1847, n°87, Société Baille, Granier, Vialars & C^{ie}.

socioprofessionnelles. Dans le cas qui nous intéresse ici, elles posent généralement la question d'une endogamie sociale propre au groupe patronal considéré.

Les unions en premières noces des patrons du corpus excluent pratiquement la mixité religieuse : sur quatre-vingt-dix-sept mariages, trois seulement concernent des couples de confessions hétérogènes¹. Tous sont le fait de patrons d'origine étrangère, que l'éloignement d'avec leur communauté d'origine libérait des contraintes sociales qui leurs étaient propres. Deux d'entre eux, Johan Franke et Laurenz Nahmens, sont de confession luthérienne. Établis à Sète, ils étaient dans l'impossibilité d'y épouser localement une coreligionnaire². Pour eux, les considérations géographiques et professionnelles ont pesé beaucoup plus lourd que la question confessionnelle car, plutôt que de s'unir à une calviniste, ils ont fait le choix d'une catholique, dans le cadre de mariages susceptibles de renforcer leurs positions professionnelles. Nahmens n'était encore que commis lorsqu'il épousa la débitante de liqueurs Rose Céladier ; il y trouva l'opportunité de s'établir à son compte. Franke, lui, faisait déjà le commerce des vins. Son épouse, Fanny Maurel, l'a rapproché du milieu du négoce catholique en tant que parente de son premier associé Hyppolite Garonne. Autre acteur d'une union mixte, le catholique Gustave Wachter emprunta le chemin inverse pour des raisons identiques : il épousa la calviniste Henriette Vassas, fille d'un négociant protestant montpelliérain, alors qu'il n'était encore que le commis d'Auguste Lichtenstein. Toutes ces unions mixtes recoupaient des liens d'affaires.

Restés veufs après le décès de leur première épouse, plusieurs patrons du corpus se remarièrent. Trois d'entre eux le firent avec une conjointe d'une autre religion. Leurs profils révèlent un changement qualitatif par rapport aux unions mixtes précédentes car ce sont des patrons d'origine locale, bien insérés socialement et professionnellement, qui épousent des filles de la bourgeoisie protestante locale, souvent parentes d'autres patrons du corpus³.

Le fait qu'ils aient déjà des enfants issus de leur première union peut expliquer ce comportement. Il illustre en tout cas la proximité dans laquelle se tenaient les milieux d'affaires réformés et catholiques. Il n'était pas une nouveauté du XIX^e siècle : déjà, en 1792, le négociant réformé Jean-Henri

¹. Trois catholiques sont restés célibataires, Léon Dussol, Louis Sézary-Vivarez et Elysée Déandréis.

². Le port ne recense en 1851 que sept réformés de confession d'Augsbourg, eux y compris.

³. Les montpelliérains Pascal Matte et Prosper Bérard et le sétois Adrien Gaffinel se sont unis respectivement à Elisa Blouquier, Clara d'Imbert de Saint-Paul et Emilie Franke. La religion de cette dernière, issue du mariage mixte évoqué plus haut, n'est pas formellement attestée.

Kunholtz s'était remarié à la fille d'un négociant catholique. Il avait alors été convenu que leurs éventuels enfants devaient être élevés dans la religion catholique. Si de telles conventions ont existé pour les patrons de l'échantillon, on n'en a pas retrouvé la trace.

Au final, les unions mixtes n'ont concernés qu'un patron sur seize (6,2 %). Ce petit nombre reflète la faible perméabilité des familles patronales à des membres d'autres confessions. L'examen des mariages des enfants des patrons du corpus ne dit pas autre chose : 5,7 % des patrons ont vu l'un de leurs enfants faire un mariage mixte¹. Cinq cas ont été relevés.

Trois d'entre eux sont sétois ; survenus avant 1850, ils concernent à chaque fois des négociants du nord ou des enfants de ces derniers : la fille de Louis Reynaud a épousé le négociant d'origine hanovrienne Guillaume-Gabert Frédéric ; celle de Comolet le fils de Johan Franke et la fille du même Johan Franke Adrien Gaffinel.

Les deux mariages rencontrés à Montpellier sont plus tardifs, ils concernent des enfants d'Achille Durand et d'Henri Marès. Pour le fils d'Achille Durand, il fallut rien de moins qu'un coup d'éclat pour faire accepter son union avec une protestante et briser la convention familiale qui interdisait ce type de lien. L'évènement, rapporté dans la chronique familiale des Durand, se déroula un soir de bal de 1873. Elie Durand y embrassa en public Berthe Giniez avant d'annoncer ses fiançailles. La chronique précise, comme une excuse, que le garçon était « très épris de cette jeune fille qui était fort belle ». Dix-huit ans plus tard, Alfred Giniez, le frère de Berthe, convola à son tour avec l'enfant d'un membre de l'échantillon d'une autre confession, à savoir Henriette Marès. En cette fin de XIX^e siècle, le fait semble encore relever de l'exceptionnel.

Même lorsqu'ils n'étaient pas « mixtes » sur le plan confessionnel, les unions des patrons de l'échantillon se sont fréquemment ouvertes, dans leur déroulement, à des participants d'autres religions. Les témoins choisis lors des mariages civils se faisaient sur la base d'une proximité sociale qui relevait peu de considérations confessionnelles. La monarchie de Juillet en offre de multiples illustrations. Elles existent dans les deux sens en 1843. Cette année là, la protestante montpelliéraine Adèle Dalbis épousait Victor Delarbre en présence du catholique Achille Durand, et les catholiques sétois

¹. L'examen se fonde sur quatre-vingt-sept descendances de patrons car, outre les trois célibataires mentionnés plus haut, sept patrons sont restés sans enfants (les cinq catholiques Léonard Benezech, Jean Fondère, Jules Riben, Etienne Salvan, Gustave Wachter et les deux protestants (Laurens Nahmens et Jules Pagézy), et on ignore le destin de la progéniture de six autres, quatre catholiques (Casimir Maistre, Ferdinand Glaize, Jules Michel et Antoine Serres-Solignac) et deux protestants (Adèle Dalbis et Hans Hirschfeld).

François Amadou et Marie Hérail convolaient avec le protestant Junior Cazalis pour témoin.

Pour les patrons, le choix d'un conjoint avait une importance particulière dans la mesure où il déterminait la création de solidarités familiales sur lesquelles il lui serait possible de s'appuyer. Aussi les considérations professionnelles et géographiques jouaient-elles un rôle considérable. On les a déjà rencontrées avec les unions mixtes des membres du corpus. Elles se retrouvent *a fortiori* dans les unions célébrées au sein des mêmes groupes confessionnels.

Les politiques matrimoniales patronales se sont pour l'essentiel inscrites dans le cadre limité des milieux d'affaires (voir tableau n°5)¹. La mention de la profession des parents de leurs conjoints montre que 82 % des unions des catholiques, 92 % de celles des réformés et toutes celles des juifs se sont faites dans le même milieu professionnel. Dans plus d'un cas sur dix, ces unions se déroulent même dans le cadre du corpus retenu et s'inscrivent dans une étroite endogamie socioprofessionnelle. Leur proportion atteint 15 % chez les patrons réformés ; elle traduit la plus grande homogénéité de leur groupe, une homogénéité qu'on explique facilement lorsqu'on compare la concentration du patronat réformé du chef-lieu avec la dispersion géographique du patronat catholique.

Les mariages conclus hors des milieux du commerce ne concernent qu'une quinzaine d'unions seulement. Ils intéressent deux fois plus les catholiques (19 % de leurs unions conclues en premières noces) que les protestants (8 %). Les premiers se meuvent dans un environnement apparemment plus ouvert, mais l'examen de la nature de leurs unions conduit à nuancer le propos. Car si l'endogamie familiale joue dans quelques cas, l'essentiel des unions (12 sur 15) qui sont conclues hors des milieux du commerce le sont avec des filles de propriétaires, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elles sont proches d'eux². Dans la moitié des cas, en effet, ces unions sont conclues avec des patrons dont une de leurs activités est celle de « propriétaire-exploitant ». Il s'agit alors aussi d'endogamie professionnelle. C'est le cas d'Henri Marès, d'Étienne Salvan et de Gustave de Girard, propriétaires-exploitants à titre principal, du minotier Coste Floret et du fabricant de vins d'imitation Charles Blouquier, propriétaires-exploitants à titre secondaire. La plupart des autres mariages avec des filles de propriétaires concernent des patrons migrants sétois (l'ariégeois Jean Fondère, le montpelliérain Henri Coste, le lyonnais Dominique Chauvain, ou

¹. Sur quatre-vingt-dix-sept cas, on ignore seulement l'origine socioprofessionnelle de la conjointe de Jean-Baptiste Demay.

². Louis Reynaud et Gustave de Girard épousent chacun l'une de leurs cousines, filles respectivement d'un receveur des douanes et d'un magistrat.

encore Jacques Sarran, originaire de Gigean). Ils concernaient dans deux cas des fabricants de draps, Pierre Sicard et Eugène Soudan, qui trouvaient dans la possession de biens immobiliers des gages de solvabilité susceptibles de faciliter leur activité productive.

| | Frère, sœur, ou enfant d'un autre patron du corpus | Milieux du commerce | Hors des milieux du commerce |
|------------------------------------|---|--------------------------------|---|
| Catholiques (68 cas) | 6 (9 %) | 49 (72 %) | 13 (19 %) |
| Protestants (26 cas) | 4 (15 %) | 20 (77 %) | 2 (8 %) |
| Juifs (2 cas à Montpellier) | | 2 (100 %) | |

Tableau 5. — Origines socioprofessionnelles des conjoints des patrons du corpus (unions conclues en premières noces). Note : les pourcentages exprimés se rapportent aux différentes confessions considérées dans les lignes du tableau.

La recherche de beaux-partis a conditionné la mobilité du patronat hors de ses lieux de naissance et d'activité. Les cinq mariages protestants conclus hors de l'Hérault, dans le Gard, le Tarn, les Bouches-du-Rhône et le Danemark, s'inscrivent dans ce cadre¹. Il en va de même de la plupart des mariages catholiques marqués par la mobilité géographique². Plusieurs patrons, à savoir les propriétaires montpelliérains Henri Marès et Gustave de Girard, le distillateur mézois Gustave Privat et le banquier sétois Henri Coste ont trouvé parmi les filles des riches pinardiens du biterrois un vivier de choix où prendre une épouse. Si l'on exclut le cas du sétois Benjamin Girard qui a épousé la fille d'un négociant nantais à l'époque où il était commis dans le port atlantique, il existe probablement une relation de proportionnalité entre l'éloignement de leur future et l'importance de sa constitution dotale. Le chimiste Prosper Bérard a épousé la fille d'un chimiste marseillais ; les banquiers Stanislas François, Achille Durand et Charles Huc se sont mariés respectivement à Laon, Paris et Rouen. Parmi les mariages les plus lointains, Achille Durand a épousé l'une de ses cousines, fille de banquier parisien, et Charles Huc la fille d'un ancien receveur général des finances de Montpellier.

¹. Charles Blouquier se marie dans le Gard, Maurice Auriol à Castres, Jules Castelnaud à Marseille, David Levat à Genève et Hans Hirschfeld à Copenhague

². On ignore la position sociale des parents de l'épouse de Jean Nevet dont le mariage intervient avant son installation à Montpellier. Le sétois Louis Estève s'est marié à Saint-Chinian. Certains ont simplement franchi la limite du département : le biterrois Cyprien Crozals a convolé à Narbonne, le drapier de Saint-Chinian Casimir Fourcade s'est uni dans le Tarn.

Cette mobilité constitue cependant l'exception. Dans les trois-quarts des cas, l'origine du conjoint relève soit du lieu de naissance des patrons, soit de l'espace où il exerce son activité. Et dans ce domaine, il n'y a guère de différences entre catholiques (76 %) et protestants (81 %). Quant aux deux juifs de l'échantillon, ils se sont unis dans une proximité qui est à la fois géographique et sociale.

Du point de vue social, le jeu des alliances familiales a déterminé de véritables constellations patronales où se concentrent de larges pans de l'échantillon. Deux types de stratégies, non exclusives l'une de l'autre, peuvent être mises en évidence.

Les premières sont « verticales » et construites sur le temps long de nombreuses générations. Elles concernent particulièrement la bourgeoisie protestante montpelliéraine en raison de la petite taille de sa communauté qui l'avait conduit en quelque sorte mécaniquement à multiplier les intermariages. Mais cette endogamie n'explique pas tout car le milieu protestant a continûment manifesté une volonté d'ouverture à des nouveaux venus du monde des affaires, et parce que les descendants de ces nouvelles branches ont immédiatement été repris dans le groupe, conférant à ce réseau une remarquable capacité intégratrice. L'exemple de la « grande famille » organisée autour de la descendance de Louis-Michel Castelnau est particulièrement illustratif de cette stratégie. Il suffit de parcourir la liste de ses membres pour retrouver la majeure partie des patronymes des patrons réformés de la ville¹. En dehors de leurs liens familiaux, leur pratique des activités économiques où, comme dans les grandes familles marseillaises, on s'adonne successivement ou simultanément au négoce, à l'armement, à la banque, à l'assurance et à l'industrie, en répartissant les responsabilités entre frères, cousins et alliés, contribue à leur cohésion. Les milieux d'affaires catholiques de Montpellier possédaient également des dynasties entrepreneuriales du même type, à l'image de celle des Durand. Mais deux éléments empêchaient cette dernière de se prévaloir des mêmes atouts : sur le plan géographique, d'une part, elle avait opté pour une stratégie beaucoup moins localisée en se dispersant sur l'ensemble du territoire français. Et, sur le plan professionnel, elle développait d'autre part des finalités qui n'étaient pas toujours prioritairement d'ordre économique².

¹. La question a déjà été envisagée par ailleurs : voir Lionel DUMOND, « La descendance de Louis-Michel Castelnau : formation et reproduction d'une élite montpelliéraine au XIX^e siècle », *Annales du Midi*, tome 120, n°263, juillet-septembre 2008, p. 379-398.

². Le groupe familial des Durand s'était largement dispersé sur le territoire, à Montpellier, Perpignan, Marseille et Paris. À Montpellier, Achille Durand devait abandonner son activité d'entrepreneur et aucun de ses fils ne reprit ses affaires.

Les patrons nouveaux-venus dans les milieux d'affaires locaux ne pouvaient pas se prévaloir de telles stratégies de longue haleine. Ils participaient généralement à des réseaux plus « horizontaux », parce que moins anciens, où les liens se tissaient souvent sur un mode moins direct, et sans hiérarchie apparente. Chez les protestants, de telles configurations existent et permettent de relier les différents espaces de l'économie réformée du département, notamment à travers la parentèle du montpelliérain Jules Bouscaren qui s'étendait de Lunel à Montpellier et de Sète à Ganges. Ce type de stratégie se rencontre cependant plus particulièrement dans le port de Sète, où la relative jeunesse du milieu d'affaire ne lui avait pas laissé le temps, au milieu du XIX^e siècle, d'approfondir des stratégies matrimoniales sur plusieurs générations. Les principaux entrepreneurs catholiques s'y étaient liés les uns aux autres essentiellement par le biais de l'union de leurs enfants.

Les chiffres concernant les mariages des enfants des patrons du corpus suffisent à témoigner de l'importance de ces différentes sortes de stratégies endogamiques : les deux tiers (64 %) des entrepreneurs réformés ont vu l'un au moins de leurs enfants se marier à l'enfant d'un autre membre de l'échantillon¹. Ils sont 40 % chez les catholiques, soit un tiers de moins. Mais, là encore, les considérations de localisations invitent à pondérer cette appréciation car ils font presque jeu égal à Montpellier, où la proportion atteint 42 % pour les protestants et 38 % pour les catholiques. À Sète, c'est plus de la moitié (52 %) des patrons catholiques qui ont vu l'un de leurs enfants épouser l'enfant d'un autre membre de l'échantillon. Ce type d'union est moins fréquent dans les espaces périphériques où ils ne concernent aucun protestant et 29 % des patrons catholiques.

Au final, si la confession entrait indéniablement en ligne de compte dans la constitution des groupes familiaux, c'était toujours aux côtés d'autres éléments socioprofessionnels. A l'échelle départementale, les localisations du patronat configuraient une série d'environnements différenciés. Si l'on ne s'y aime pas forcément, on s'y connaît, on y voisine et l'on y fréquente les mêmes lieux de détente et les mêmes institutions, pour y pratiquer les mêmes formes de sociabilité.

2.2 Les formes de sociabilité

Le partage de modes de vie identiques et la pratique d'une sociabilité bourgeoise et profane commune constituent deux éléments des

¹. La statistique est établie à partir de données complètes pour 81 patrons de l'échantillon (57 catholiques, 22 protestants et 2 juifs).

comportements patronaux transcendant leurs communautés confessionnelles.

Les formes de leur habitat ne différaient qu'en fonction des particularismes locaux propres à chaque cité, sans aucun lien avec leur religion. Marquées par la multi-résidence, elles définissent des styles de vie où alternent villégiatures urbaine et rurale.

À Montpellier, les patrons possèdent leur résidence au cœur de la cité ; les plus aisés logent dans de vastes hôtels particuliers aménagés sur la Grand'rue ou à proximité de l'esplanade de la Comédie¹. Ils ont aussi une demeure aux champs située soit directement dans la campagne montpelliéraine, soit dans son environnement immédiat. Ces lieux proches prennent souvent l'allure de petits châteaux, à l'image des « folies » montpelliéraines construites au siècle précédent, où ils aiment à se retrouver, tels le château Levat, que le banquier David Levat tient de son grand père qui l'a fait construire vers 1765, ou le château de l'Engarran repris par Henri Marès en 1885². De telles résidences de campagne cumulent les fonctions : lieux de délasserment et de sociabilité hors les murs, elles sont fréquemment le siège de petits domaines agricoles et elles constituent un signe d'appartenance à la haute bourgeoisie locale.

À Sète, dans l'autre espace économique héraultais marqué par l'existence d'un patronat multiconfessionnel, la résidence principale des patrons présente un caractère généralement étroitement utilitaire, au moins chez ceux qui pratiquent une activité de négoce. Inscrite sur l'un des quais du port, particulièrement l'ancien quai de Bosc ou le nouveau quai d'Alger, c'est un immeuble qui leur sert aussi d'entrepôt, dans une configuration qui n'est pas sans rappeler celle du quai bordelais des Chartrons³. Tous les patrons détiennent à proximité une baraque, construction généralement de petite taille qui, entourée d'un jardin, domine la ville depuis les pentes du mont Saint-Clair. Ce lieu de vie typiquement sétois leur permet d'échapper aux miasmes de la cité et de prendre le frais lors des chaudes journées d'été. Les patrons sétois les plus riches possèdent en outre un domaine rural établi sur les berges de l'étang de Thau, souvent vers Frontignan et Balaruc, plus rarement du côté de Marseillan.

¹. Zoé Granier réside dans l'hôtel de Bosc, rue de la Valfère. En 1861, Henri Marès acquiert par exemple l'hôtel Guidais situé sous la promenade du Peyroux. Voir Louis GRASSET-MOREL, *Montpellier, ses sixains, ses îles et ses rues, ses faubourgs*, Montpellier, L. Valat, 1908, p. 68 ; Albert LEENHARDT, *Vieux hôtels montpelliérains*, 1935, p. 202 et 227.

². Renaud SEGOND, « La folie montpelliéraine et ses survivances dans la première moitié du XIX^e siècle », in Laure PELLICER, Henri MICHEL et Elie PELAQIER (dir.), *La demeure dans l'Europe méditerranéenne XVI^e-XX^e siècles*, Actes du colloque tenu à Montpellier les 24 et 25 mars 2000, Centre d'histoire moderne et contemporaine de l'Europe méditerranéenne et de ses périphéries, Université Montpellier III, 2003, p. 328-329.

³. Les négociants en vins sétois s'y livraient à toutes sortes de mélanges et de triturations, si bien que ces immeubles peuvent aussi être appréhendés sous l'angle productif.

Le cadre champêtre de leurs résidences aux champs est pour les élites patronales un lieu privilégié de loisirs, où ils se livrent à des hobbies souvent sans rapport avec leur activité.

La peinture a été la grande affaire d'une large partie de la bourgeoisie d'affaires montpelliéraine. Cette passion se traduit par son goût pour les toiles de maîtres et par sa propre pratique. Elle collectionne et elle peint, à s'image des protestants André Tissié-Sarrus et de son associé Jacques Bruyas, ou du catholique Simon Bimar. Ce goût commun la rapproche. La Société artistique de l'Hérault fondée en 1869 fut par exemple dirigée successivement par le catholique Henri Marès et par le protestant Eugène Castelnau. Plusieurs des fils du patronat de l'échantillon, particulièrement dans le milieu protestant, s'illustrèrent par leurs œuvres¹. La *Réunion de famille* de Frédéric Bazille, dans laquelle il représente ses proches sur la terrasse du domaine familial de Méric se trouve au Louvre où elle est considérée comme un véritable document psychologique sur une classe sociale. Dans un autre domaine artistique, les amateurs de musique étaient nombreux. Johan Franke, par exemple, avait composé quelques morceaux avant de s'établir à Sète. Il fit don au port d'un kiosque à musique. Prosper Bérard avait, de son côté, épousé une cantatrice.

D'autres patrons développaient des occupations scientifiques qui se traduisaient par la constitution de collections. Gaston Bazille et Eugène Deshours-Farel avaient une collection très variée de plantes de serre. Henri Marès collectionnait les cépages. Emile Bouscaren, fils de Jules, multipliait les oiseaux naturalisés. Jules Lichtenstein, fils d'Auguste, mettait à la disposition des amateurs son cabinet d'entomologie installé dans son château de la Lironde, à Montpellier². Quant à Alexandre Westphal-Castelnau, gendre de Louis-Michel Castelnau, il avait réuni à Villa-Louise, sa résidence des champs, une collection de douze cents reptiles.

D'autres pratiques, qui relevaient d'une sociabilité bourgeoise, mettaient en relation les patrons sur des bases géographiques, par leur participation aux mêmes sociétés savantes, aux mêmes cercles et aux mêmes œuvres de charité. Parmi ces dernières, la gestion des hospices du chef-lieu concernait par exemple l'ensemble de la bourgeoisie locale. Totalement déconfessionnalisée, leur direction incombait aux plus notables de ses membres.

¹. Ce fut notamment le cas d'Eugène Castelnau, de Maximilien Leenhardt et de Frédéric Bazille. Voir François DAULTE, *Frédéric Bazille et son temps*, thèse de doctorat, Genève, P. Cailler, 1952, p. 21 ; Marie-Hélène LECOT, *La peinture à Montpellier au XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise d'Histoire de l'Art, Université de Paris I, 1985-1986, p. 41.

². Sa collection était toujours ouverte « aux amis des sciences ». Voir ASSOCIATION FRANÇAISE POUR L'AVANCEMENT DES SCIENCES, *Notices historiques et descriptives sur Montpellier*, Montpellier, 1879, p. 25.

Les nombreuses sociétés savantes de la ville recrutait également sans exclusives. La Société d'agriculture du département de l'Hérault était la plus select d'entre elles. Fondée en 1798 mais relancée définitivement en 1819 seulement, elle constituait un cénacle fermé de dix-huit membres recrutés dans l'élite du monde des propriétaires-exploitants locaux. En 1852, elle réunissait directement sept patrons de l'échantillon, trois catholiques (Charles Huc, Zoé Granier et Henri Marès) et quatre protestants (Jules Bouscaren, Emile Castelnau, Cazalis-Allut, Jules Pagézy), plus quatre autres de façon indirecte à travers leurs pères, leurs frères ou leurs associés, soit, au total, plus du quart des patrons montpelliérains du corpus. Lieu de débats et de rencontres, ses activités firent d'elle un acteur de premier plan de la diffusion du savoir agronomique et en particulier viticole. En 1850, ses membres servirent de base à la formation de la commission départementale d'agriculture : quatre d'entre-eux (Jules Pagézy, Henri Marès, Jules Bouscaren et César Cazalis-Allut) y côtoyaient quatre autres patrons de l'échantillon (Charles Blouquier, Prosper Bérard, Vernazobres et Maître jeune) pour former un groupe où protestants et catholiques se trouvaient à parité¹.

L'Académie des sciences et lettres de Montpellier reconstituée tardivement, en 1846, comptait également quelques patrons catholiques (Jacques Bérard, Henri Marès et Frédéric de Girard) et protestants (Jules Pagézy et Alexandre Westphal-Castelnau)². La Société languedocienne de Géographie fondée vingt ans plus tard en rassemblait un plus grand nombre : vingt-et-un de ses membres fondateurs appartiennent au corpus et vingt-trois autres y sont représentés par un frère ou un fils³. À l'exception d'un fils de négociant de Lunel, ils sont sétois ou montpelliérains et ils représentent plus de la moitié du patronat des deux villes retenu dans l'échantillon. Ils appartiennent à toutes les confessions, catholique, protestante et même juive, avec la présence en leur sein de René Simon, le fils du directeur de Graissessac.

De vocation *a priori* plus récréative, les cercles bourgeois héraultais se sont surtout développés dans les années 1820-1830, et ils ont fait d'emblée une très large place aux bourgeoisies d'affaires⁴.

¹. Cette commission fut instituée par le préfet le 21 octobre 1850.

². Elle se présente comme l'héritière de la Société royale des sciences de Montpellier fondée en 1706. Voir *Académie des sciences et lettres de Montpellier (1706-1992). Répertoire des Académiciens (1847-1992). Liste des Fauteuils et de leurs titulaires successifs*, Montpellier, 1992.

³. *Bulletin de la Société languedocienne de géographie*, 1878, n°1, p. 65-78.

⁴. Maurice AGULHON, *Le Cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité*, Paris, 1977.

À Montpellier, le principal fut créé en 1834 sous le nom de Cercle de la Grande Loge, un patronyme qu'il tire du nom de la rue où se trouvait son local. Sa raison d'être était classiquement de « réunir des amis d'une convenance réciproque et de leur procurer l'amusement des jeux permis et l'agrément de la lecture des nouveautés intéressantes ». Il rassemble, sur l'ensemble du siècle, vingt-et-un des quarante-trois patrons de la cité retenus dans l'échantillon, sept autres étant représentés par leur père ou l'un de leurs fils, soit les deux-tiers (65 %) des milieux d'affaires du chef-lieu¹. Quatre ans après sa formation, la constitution de la Société pour la ferme de la chasse aux macreuses de l'étang de Palavas créait un autre cercle bourgeois à cheval sur Montpellier et Sète car on repère cinq sétois sur les dix-sept patronymes d'entrepreneurs du corpus de la liste de ses membres fondateurs².

Sète possédait son propre « cercle du commerce » dont certaines sources affirment qu'il remonterait à 1806³. Toute l'élite commerciale du port s'y retrouvait pour jouer au billard ou pour lire les gazettes. Son recrutement faisait fi des considérations. D'essence essentiellement patronale il colorait ses membres d'« un orgueil aristocratique qui l'aveuglait au point, écrit le commissaire de police de Sète en mars 1848, de lui faire mépriser la classe ouvrière »⁴.

Les autres grandes villes du département n'étaient pas dépourvues de cercles. Le « cercle des amis réunis de Lodève » est celui dont on connaît les statuts les plus anciens. Datant de 1824, ils précisent que son objet principal doit « être consacré à un salon de lecture, café, jeux et autres divertissements »⁵. Ce cercle comprenait la plupart des principaux patrons lodévois anciennement établis. La liste de ses cinquante membres initiaux comporte notamment René Fournier et les patronymes Teisserenc-Visseque, Vallat et Martin, ce dernier étant considéré comme réformé. Léon Vitalis en fut membre par la suite. Même dans cette ville essentiellement catholique, la confession ne constituait pas une barrière clivant son espace social.

¹. Arch. dép. Hérault, 1J 12, Société de la Grande Loge. *Cercle de la loge, 1782-1900*, Montpellier, imp. Serre & Roumégous, 1900, 119 p.

². Ce sont Serres, Bimar, Sabatier, Durand, Huc, Rigal, Nevet, Glaize, Faulquier cadet, Blouquier, Vialars, Bazille, Sarran, Péridier, Reynaud, Vivarès et Gaffinel. Voir Arch. dép. Hérault, 3Q 10033, 22 novembre 1838, Société pour la ferme de la chasse aux Macreuses sur l'étang de Palavas.

³. Arch. dép. Hérault, 4 M 881, Rapport du commissaire de police de Sète au préfet, le 20 février 1873. Cité par Yves CHAMPAGNE, *La vie politique à Sète de 1830 à 1871*, mémoire de maîtrise d'histoire sous la direction d'Yves Billard, Université Montpellier III, 2003, p. 67.

⁴. Arch. dép. Hérault, 2 M 159, rapport du commissaire de police de Sète, le 31 mars 1848. Cité par Yves CHAMPAGNE, *op. cit.*, p. 68.

⁵. Arch. dép. Hérault, 2^E 39 1102, 21 novembre 1865, n°291, dépôt d'un acte sous seing privé du 22 mai 1824 portant constitution du Cercle de Lodève.

Partout, les liens de sociabilité du patronat tenaient moins à sa confession qu'à des rapports de classes.

2.3 La vie publique

La participation patronale à la vie publique offre un dernier point de vue sur l'influence de la religion dans la formation des univers sociaux du patronat. Elle permet tout à la fois d'apprécier sa place dans les responsabilités politiques qu'ils ont assumé et dans les options idéologiques qu'ils ont défendu.

L'investissement politique des patrons de l'échantillon se mesure par les chiffres de leur participation à la vie publique et par la géographie de leurs implantations politiques. Il traduit leur position de notable et il bénéficie généralement du soutien du pouvoir en place.

30 % des patrons héraultais de l'échantillon ont exercé un mandat électif, à égale proportion entre catholiques (32 %) et réformés (27 %). Ils sont encore 20 % si l'on ne considère par leurs mandats communaux, là aussi catholiques (22 %) comme protestants (19 %). Un déséquilibre dans leur représentation confessionnelle n'apparaît qu'au plan national où l'on compte six catholiques (Zoé Granier, Louis Reynaud, Gustave de Girard, Charles Huc, Antoine Coste-Floret et Elysée Déandréis) pour un protestant (Jules Pagézy) députés à la chambre basse du parlement¹. Cette différence tient à l'étroitesse de l'implantation réformée qui correspond jusqu'aux débuts de la Troisième République à la présence de communautés calvinistes.

Tous les patrons protestants élus l'on en effet été dans l'arrondissement de Montpellier et même, plus précisément, dans son chef lieu et dans quelques cantons situés à l'est ou au nord². Les catholiques l'ont été dans l'ensemble du département. Leurs mandats se répartissent presque également entre l'arrondissement de Montpellier (neuf élus) et le reste de l'Hérault (sept élus) ce qui, compte tenu de leur petit nombre en dehors de Montpellier et de Sète, traduit une implantation tout particulièrement remarquable dans les espaces périphériques de l'économie héraultaise³. Ils représentent

¹. Émile Doumet, membre du Corps législatif, maire de Sète et conseiller général, est très proche de ce groupe comme cousin d'Émile Doumet-Bonjean. Le protestant Gaston Bazille est en outre élu au sénat en 1879.

². David Levat, Jules Pagézy et Emile Carrière représentent ainsi respectivement les cantons de Montpellier, Castries et Ganges. Charles Blouquier et Eugène Castelnau siègent en outre au conseil d'arrondissement. Voir Arch. dép. Hérault, 1M 1013, enquête sur le personnel politique en 1861.

³. Stanislas Vernière et Gustave Privat siègent à la fois au conseil d'arrondissement et au conseil général ; Zoé Granier, Charles Huc, Henri Marès et Ferdinand Glaize sont conseillers

d'ailleurs la plupart de ces espaces au conseil général, que ce soit ceux de l'industrie drapière de Lodève (Jules Teisserenc, élu du canton voisin du Caylar), Bédarieux (Vital-Aphrodise Donnadille et Jean Vernazobres), Clermont-l'Hérault (Casimir Maïstre) et Saint-Chinian (Casimir Fourcade), ceux de la tannerie d'Aniane (Stanislas Vernière), ou ceux tournés vers l'agriculture à Béziers (Victor Lagarrigue), Agde (Antoine Coste-Floret) et Mèze (Gustave Privat). La même remarque vaut, notons le, pour les protestants puisque Émile Carrière représente l'industrie soyeuse de Ganges à l'assemblée départementale. Dans ces espaces périphériques, tous ces patrons exercent de véritables magistères politiques et sociaux. Avec 50 % d'élus, ils sont trois fois plus investis dans la vie politique que les autres patrons de l'échantillon, un chiffre à relativiser si l'on considère le nombre réduit de mandats auxquels les patronats montpelliérains et sétois pouvaient prétendre.

Jusqu'en 1848 et l'abrogation du suffrage censitaire, tous bénéficiaient de l'atout de leur fortune pour briguer l'élection. Après cette date, ils disposaient toujours de la prime électorale que leur conférait leur statut d'employeur. Et, jusqu'au début des années 1870, ils eurent l'appui de l'administration qui voyait en eux d'utiles relais à son autorité.

Le gouvernement favorisait aussi leur influence en les nommant à la tête des principales municipalités. Elle désigna parmi eux une grande partie des maires et adjoints qu'elle devait nommer. Son choix concernait généralement des patrons déjà porteurs d'autres mandats, cantonaux ou d'arrondissements, et ce de façon systématique dans les plus grandes villes, à Montpellier, Sète et Béziers. C'était aussi vrai dans les cités de moindre importance¹ : Coste Floret à Agde, Gustave Privat à Mèze, Jules Teisserenc à Lodève, Casimir Maïstre à Villeneuve et Emile Carrière à Ganges furent tout à la fois conseiller général et maire de la ville où se tenait leur entreprise². De tels cumuls renforçaient leur influence politique et administrative.

Leur nomination comme maire constituait dans les plus grandes villes un tremplin idéal pour solliciter des électeurs un mandat national. À Sète, Louis Reynaud fut successivement conseiller général en 1834, maire en 1843 et

généraux de Montpellier ; Louis Reynaud, Elysée Déandréis et Gustave de Girard, élus respectivement des cantons de Sète, Saint-Martin de Londres et des Matelles.

¹. La chose n'était pas nouvelle : sous la monarchie de Juillet, trois patrons montpelliérains, pères de membres de l'échantillon, Louis-Michel Castelnau, Zoé Granier et Paulin Farel, avaient déjà cumulé les fonctions de maire et de conseiller général.

². Emile Carrière et Casimir Maïstre furent cependant élus et non nommés. Signalons en outre une formule voisine de ce cumul : à Saint-Chinian, Casimir Fourcade siégeait au conseil général tandis que son frère dirigeait la ville.

député trois ans plus tard. À Montpellier, Jules Pagézy était élu du canton de Castries depuis 1847 lorsqu'il fut nommé maire en 1852. Il intégra le Corps législatif en 1863¹. Par le biais de la candidature officielle, le Second Empire promut si bien les candidatures patronales que la moitié des représentants du département envoyés au Corps législatif furent membres de l'échantillon.

Ces mandats traduisaient une forme d'allégeance au pouvoir². Ils illustraient le comportement d'un patronat qui prête son concours, une collaboration fondée sur des considérations souvent assez peu idéologiques. À Montpellier, les édiles ont continument incarnés la même politique de développement économique, que ce soit le catholique Zoé Granier ou le protestant Jules Pagézy³. Celui-ci fut même surnommé « Pagézy-Progrès » pour avoir défendu les investissements à réaliser pour sa cité au moment de la visite faite par le Prince-Président dans l'Hérault en 1851⁴. À Sète, la défense des intérêts matériels locaux prévalait également. Louis Reynaud n'avait pas d'autres objectifs. Sous le Second Empire, cette vision politique affublée d'une coloration orléaniste ne fut pas un obstacle à l'obtention de l'appui du gouvernement.

Malgré les changements successifs de régimes, la proximité patronale d'avec le pouvoir en place ne s'est jamais démentie. Elle s'est ponctuellement traduite par d'apparents revirements politiques ou par des sortes de transferts de mandats au sein d'une même famille. Cyprien de Crozals, par exemple, fut un membre bonapartiste du conseil général sous le Second Empire tandis que son père y avait figuré comme orléaniste sous la monarchie de Juillet et que son frère devait en faire partie comme républicain sous la Deuxième République. Mais, bien plus que les changements de couleur, c'est leur capacité à se fondre dans le décor qui permit aux patrons héraultais de poursuivre de longues carrières politiques. Jules Pagézy, qui passait pour libéral sous la monarchie de Juillet, fut bonapartiste sous l'Empire. Ferdinand Glaize s'était présenté sur la liste du comité républicain en 1848, avant d'être noté de « tendance orléaniste très marquée » après 1852⁵. Les raisons de ces collaborations étaient fort simples, et on les retrouve dans la fonction attribuée au biterrois Victor Lagarrigue, vice-président du conseiller général et maire de sa ville, celle d'être un auxiliaire « des plus dévoués et des plus importants de l'autorité

¹. Zoé Granier fut nommé maire de Montpellier en 1830, l'année même où il accéda à la députation.

². La plupart exigeaient d'ailleurs une prestation de serment.

³. André-Jean TUDESQ, *Les grands notables... op. cit.*, p. 235.

⁴. André ENCREVE, « Protestants », in Jean TULARD (dir.), *Dictionnaire du Second Empire*, Paris, Fayard, 1995, p. 1073.

⁵. Archives nationales, F^{1b}I 230 9, conseillers généraux de l'Hérault.

administrative » dans sa cité. Celle-ci était, il est vrai, peu portée sur les questions idéologiques¹.

Partant, est-ce à dire que la vie publique patronale ignorait totalement ces questions et leurs sous-bassement confessionnels ? Répondre par la négative serait évidemment ignorer les conditions qui prévalaient hors de Béziers, c'est-à-dire dans les espaces où la mixité confessionnelle faisait qu'elles pouvaient se poser.

| | Catholiques | Protestants | Total |
|--------------------------------------|--------------------|--------------------|--------------|
| Parlementaires | 6 | 2 | 8 |
| Conseillers généraux | 15 (5) | 3 (2) | 18 (6) |
| Conseillers d'arrondissements | 4 (4) | 2 | 6 (4) |
| Maires et adjoints | 7 (7) | 2 (2) | 9 (9) |
| Conseillers municipaux | 7 | 2 | 9 |
| Total (doublons exclus) | 23 | 7 | 30 |

Tableau 6. — Les politiques du corpus : mandats et religions. Notes : Les individus exerçant un mandat d'un niveau plus élevé est indiqué entre parenthèses. Seuls les mandats de conseiller municipal des villes de Montpellier, Sète et Béziers ont été envisagés².

La religion fut très rarement mise en avant dans les débats électoraux. Le seul cas avéré date de 1863, lorsqu'Emile Doumet, maire de Sète et membre sortant du Corps législatif, se présenta face au protestant Jules Pagézy investi comme candidat officiel. Il fit campagne comme candidat « indépendant, impérialiste et catholique ».

L'appartenance religieuse intervenait dans les options politiques de l'administration, notamment lorsqu'il s'agissait de nommer le maire de Montpellier, seule grande ville où il lui fallait tenir compte, jusqu'à la monarchie de Juillet, du poids considérable des électeurs censitaires protestants. Son choix se portait généralement sur des réformés. Aussi la nomination en 1834 du catholique Zoé Granier à la tête de la municipalité montpelliéraine n'y alla pas sans réactions. Le préfet écrivait alors que « quoique nous soyons bien loin de voir, à Montpellier, l'antagonisme entre les deux cultes qui existe dans une ville voisine, à Nîmes, cependant il y a au fond une certaine rivalité qui fait que ce que j'appellerai, quoique

¹. André-Jean TUDESQ, « La bourgeoisie de Béziers... » *art. cit.*, p. 534.

². Les nouveaux noms livrés par les listes de conseillers municipaux de Montpellier, Sète et Béziers sont : Achille Durand, Simon Bimar, Charles Mion, Gaston Bazille et Charles Leenhardt à Montpellier, Paul Gautier et Louis Estève à Sète, Cyprien Crozals à Béziers. Voir Bernard B. SALA, *La vie politique à Montpellier d'après les élections municipales, 1848-1878*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Montpellier III, 1978, p. 110 ; André-Jean TUDESQ, *Les grands notables... op. cit.*, p. 1118.

improprement, le parti protestant verra avec regret la mairie sortir de ses mains »¹. Mais cet avènement posait alors plus des problèmes « personnels ou religieux que politique, une notabilité catholique succédant à un grand notable protestant »². À Sète, l'administration ne connaissait pas les mêmes difficultés. Elle ne nomma jamais que des maires catholiques, qu'elle fit quelquefois seconder d'un adjoint protestant, à l'image de William Cazalis entre 1846 et 1848.

L'animosité politique entre catholiques et protestants ne s'exprimait réellement que là où se confrontait les deux religions. À Lunel, les divergences confessionnelles avaient donné naissance, sous la monarchie de Juillet, « à une différence d'opinions politiques »³. Gérard Cholvy a montré que les notables catholiques se montraient généralement très favorables aux légitimistes dans les localités où les deux communautés se retrouvaient face à face⁴.

Espace de contrastes, où l'existence de Midis blanc et rouge traduisait la virulence des combats idéologiques, l'Hérault fut un lieu privilégié d'affirmation des tendances politiques.

Le légitimisme y était étroitement associé au catholicisme. « Légitimiste parce que catholique », telle est, selon André-Jean Tudesq, la force du parti en Languedoc⁵. Pour autant, si la plupart des patrons de l'échantillon étaient catholiques, au moins de formation, bien peu se sont revendiqués de cette tendance. La fidélité patronale aux fleurs de lys ne se retrouve que dans trois cités, à Montpellier, Sète et Bédarieux. Elle n'y est jamais majoritaire.

Les patrons légitimistes les plus nombreux et les plus influents sont ceux du chef-lieu⁶. Leur engagement s'inscrit alors dans une tradition familiale à l'image d'Achille Durand dont le père avait été élu à la Chambre introuvable de 1815. Les rapports préfectoraux estiment le nombre de légitimistes au tiers de celui des catholiques du département et considèrent qu'ils représentent l'opinion de la majorité des grands notables montpelliérains. Les élus de l'échantillon ne vérifient cependant que la première proportion. Avec Achille Durand, Gustave de Girard et Félix Sabatier, ils affichent une foi fervente dont on a vu quel obstacle elle constituait lors de l'union de

¹. Archives nationales, F^{1d}IV P 2, dossier Parlier.

². André-Jean TUDESQ, *Les grands notables... op. cit.*, p. 903.

³. André DUCÉL, *Les milieux légitimistes dans l'Hérault sous la Monarchie de Juillet*, mémoire de maîtrise d'histoire sous la direction de Robert Laurent, Université Paul Valéry, 1964, p. 11.

⁴. Gérard CHOLVY, *op. cit.*, p. 194.

⁵. André-Jean TUDESQ, « La bourgeoisie de Béziers... » *art. cit.*, p.537.

⁶. Philippe SECONDY, *La persistance du Midi blanc. L'Hérault (1789-1962)*, Perpignan, 2006, P.U.P., collection « Etudes », p. 193.

certains de leurs enfants avec des réformés¹. Mais ils n'apparaissent que comme une fraction du légitimisme local dominé par un groupe de familles à particules². Achille Durand, principal homme d'affaires légitimiste du département, ne manifesta jamais les velléités d'un ferme engagement politique³. Et les légitimistes ne parvinrent pas à s'imposer, même parmi les patrons catholiques locaux : en 1846, lors de son élection à la députation, Zoé Granier obtint à la fois le soutien des principales familles légitimistes, avec lesquelles il entretenait des relations de parenté, et de l'ensemble de ses relations d'affaires qui, elles, se trouvaient autant du côté protestant⁴.

À Sète, le légitimisme relevait plus des milieux d'affaires. Il était dirigé par le négociant Amédée Bencker, un « ultra », que ses relations avec l'Espagne conduisirent un moment à héberger un réfugié carliste⁵. Mais, même s'il est remuant, ce groupe ne comprend qu'une fraction très minoritaire du patronat catholique sétois. Comprenant Bencker, Marius Baille et Léon Dussol, il n'en forme que moins d'un dixième.

À Bédarieux, le sous-préfet de l'arrondissement de Béziers voit dans le légitimisme de la plupart des anciens fabricants bédariens, dont Jean Vernazobres était l'incarnation principale, qu'un groupe de « sujets d'aristocratie bâtarde qui poussent sur des souches plébéiennes et contre lesquels grandissent des républicains démocratiques »⁶. Dans cette cité marquée par la mixité religieuse, ce légitimisme serait une réaction politique plus liée au développement des idées républicaines qu'à la présence de minorités religieuses, protestante ou juive. On sait cependant que les deux éléments étaient fréquemment liés.

Les républicains héraultais se recrutaient en effet de façon préférentielle parmi ces minorités, même s'ils étaient aussi parfois catholiques⁷.

On les rencontre dans la communauté juive, et si les israélites de l'échantillon n'ont pas directement participé à la vie politique locale, leurs fils et gendres le firent en revanche de façon très active. Jules Vidal-Naquet,

¹. André-Jean TUDESQ, *Les grands notables... op. cit.*, p. 1155.

². Ils sont liés à ces derniers par des mariages : trois des quatre enfants d'Achille épousèrent des particules, dont deux, les de Forton et les de Girard, étaient portées par des familles royalistes intransigeantes.

³. Dès 1854, l'administration oublie de le présenter comme un légitimiste notoire. Voir Jean-Paul CLAUD, *Les milieux légitimistes dans l'Hérault sous le Second Empire*, mémoire de maîtrise d'histoire sous la direction de Robert Laurent, Université Paul Valéry, 1968 p. 24-25.

⁴. Arch. nationales, BB¹⁸ 1443. Cité par André-Jean TUDESQ, *Les grands notables... op. cit.*, p. 862.

⁵. Arch. dép. Hérault, 1M 1013, Enquête sur les hommes dangereux du département, légitimistes et républicains, 1861.

⁶. Arch. dép. Hérault, 3M 1329 ; voir 1M 853, notices politiques.

⁷. Raymond HUARD, *La Préhistoire des Partis : Le Mouvement républicain en Bas Languedoc*, Paris, 1982.

fil de Moïse, et Eugène Lisbonne, son gendre, faisaient en effet partie des personnalités républicaine de l'Hérault sous la Deuxième République¹. Eugène Lisbonne fut en particulier le secrétaire du comité républicain de Montpellier avant d'être déporté en 1852. Redevenu la figure de proue du parti républicain lors des élections de 1869, il fut conseiller général et député sous le régime suivant². Benjalf Simon, de son côté, adoptait une « attitude franchement républicaine » dans la gestion des mines de Graissessac, au point que certains lui attribuent le vote républicain de ses ouvriers³. Son gendre Pierre Masse devait siéger au Parlement sous la Troisième République.

Membres d'une bourgeoisie protestante orléaniste, les patrons réformés de Montpellier ont, à l'opposé de Benjalf Simon, montré peu d'empressement envers l'idéal républicain avant 1870. En 1848, Jules Pagézy et Scipion Bazille se sont présentés sur la liste démocratique, aux côtés des catholiques Henri Marès, Ferdinand Glaize, Jules Riben et Frédéric Teisserenc-Vallat, mais aucun d'eux n'a participé au comité républicain dans lequel on trouve Ferdinand Glaize et Charles Mion. Leur volonté de ne pas militer contre le pouvoir explique probablement cette attitude. On a vu qu'ils en avaient retiré les fruits en se voyant confier la gestion de la ville. Seul un de leurs fils, Albert Castelnau, fils d'Emile, professait ouvertement des opinions républicaines radicales. Exilé après 1852, il est député de l'Hérault en 1871. Après cette date, les patrons protestants du chef-lieu se sont montrés sous un autre jour. Charles Leenhardt devient l'un des leaders du parti républicain conservateur et Gaston Bazille obtient son élection au sénat sur la liste républicaine. À Ganges, l'attitude d'Emile Carrière fut moins évasive. Classé comme républicain radical bien avant Sedan, il endossait le caractère politique de son canton qui appartenait, si l'on en croit André Siegfried, à un « Midi languedocien appuyé sur la montagne et distinct de la plaine viticole [qui] se caractérise par la persistance et la passion des luttes religieuses »⁴.

La tendance républicaine chez les patrons catholiques s'était affermie dès les années 1848. Outre Glaize et Mion déjà cités, plusieurs patrons figurent en 1870 parmi ceux qu'il est convenu d'appeler les vieilles barbes républicaines. C'était notamment le cas du sétois Louis Estève qui fut sur le

¹. Nommé préfet dès le 4 septembre 1870, il est élu en 1871 au conseil général et en 1876 à la députation. Voir Fernande GOLDSCHMIDT, « Juifs », in Jean TULARD (dir.), *op. cit.*, p. 682.

². Danielle CAUQUIL, *Le mouvement républicain dans l'Hérault de 1851 à 1871*, mémoire de maîtrise d'histoire sous la direction de Robert Laurent, Université Paul Valéry, 1969, p. 209.

³. Arch. nationales, F 125273, proposition à la légion d'honneur de Benjalf Simon.

⁴. André SIEGFRIED, « Le groupe protestant cévenol sous la Troisième République », in *Protestantisme français*, Paris, Plon, 1945, p. 23. Cité par Philippe SECONDY, *op. cit.*, p. 194.

point d'être arrêté en 1851 et qui devint le premier conseiller général républicain de Sète, et du Biterrois Etienne Salvan auteur d'un appel aux armes après le 2 décembre. À la fin des années 1860, ils étaient rejoints par une nouvelle génération républicaine qu'incarnait Elisée Déandréis.

Finalement, la religion fut très peu aux fondements de l'activité politique des patrons de l'échantillon. Elle n'a que très rarement dictée leurs attitudes idéologiques. La corrélation entre confession et option politique ne s'applique qu'à une fraction minoritaire des légitimistes. La majeure partie des patrons s'est montrée pragmatique : ralliée à l'orléanisme avant 1848, à la République en 1848 et après 1870, et à l'Empire de 1852 à 1870. Si l'on s'en tient à l'attitude des uns et des autres à l'égard de l'idée républicaine, les luttes politiques n'eurent pas grand-chose à voir avec la défense de positions confessionnelles. Après Sedan et l'instauration de la Troisième République, l'élection de candidats juifs traduisait le caractère totalement laïc de l'élection. Cette laïcisation des comportements relativise de beaucoup l'importance de la composante confessionnelle de l'identité des élus.

Conclusion

Les conséquences des divergences confessionnelles existant au sein du patronat héraultais tiennent finalement à assez peu de choses. Sur le plan professionnel, la religion constitue une ligne de partage pour une partie de leurs activités, les entrepreneurs protestants concentrant leurs efforts sur un nombre restreints de secteurs pour lesquels ils possédaient un avantage ancien. Elle est aussi un élément déterminant de leurs politiques matrimoniales. Mais elle est pratiquement sans effet sur leurs formes de sociabilités et sur leurs engagements politiques.

Avec leurs confessions, l'examen met en évidence le poids de leur répartition spatiale comme facteur d'organisation de leurs espaces sociaux. Il souligne la cohérence de la bourgeoisie protestante montpelliéraine, organisée en un réseau remarquablement défini, où les relations intergénérationnelles n'empêchaient pas l'ouverture à de nouveaux membres. Il montre aussi la capacité du patronat sétois à s'ouvrir en dehors de toute considération confessionnelle. Il révèle enfin le monolithisme de chacun des espaces périphériques du département, défini par une religion, une activité, et le caractère généralement autochtone de son patronat.

Il est certain que l'option initiale de l'étude, consistant à fonder l'analyse sur un corpus patronal limité à une centaine d'individus, conduit à des conclusions moins nuancées que celles qu'un examen plus ample aurait livré. Elle permet cependant d'avancer dans la connaissance du monde des

affaires héraultais en mettant en question les conclusions plus tranchées encore qui semblaient prévaloir il y a un demi-siècle. André Tudesq avançait qu'à la veille du Second Empire, même quand il n'est plus chrétien, le monde des notables restait catholique ou protestant. Il ajoutait que l'intensité des convictions religieuses des notables protestants faisait contraste avec la tiédeur des milieux d'affaires catholiques¹. L'une et l'autre de ces affirmations n'apparaissent plus guère soutenables.

En 1872, la création d'une deuxième Chambre de commerce dans le département mettait fin au monopôle de la représentation patronale héraultaise dont bénéficiait jusque-là l'assemblée consulaire montpelliéraine. L'année suivante, celle-ci admettait en son sein Benjalf Simon, le directeur juif des mines de Graissessac. La séparation de ses membres entre catholiques et protestants, qui n'y était plus depuis bien longtemps qu'un simple mode d'organisation, cessait alors d'y prévaloir au profit d'une approche assurément déconfessionnalisée.

Lionel Dumond est maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université Paul Valéry — Montpellier III (Route de Mende, 34199 Montpellier cedex 5), membre du Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines et Sociales (CRISES, EA 4424).

¹ André-Jean Tudesq évoque pour les protestants un groupe social remarquablement défini. Voir André-Jean TUDESQ, *Les grands notables... op. cit.*, p. 124 et 443.

DÉPASSER LES ANTAGONISMES RELIGIEUX :
POURQUOI, COMMENT, JUSQU'OUÛ ?
LE COMBAT DE FRANÇOIS GUIZOT (1787-1874)

Pierre-Yves Kirschleger
Université Paul-Valéry — Montpellier III

Le troisième quart du XIX^e siècle constitue sans doute l'une des ruptures les plus importantes de notre modernité, si l'on en croit les historiens unanimes. « La période 1850-1875 restera à jamais un tournant dans l'histoire des pays d'Occident à majorité catholique pour de multiples raisons », relèvent Jean Baubérot et Hervé Hasquin¹. Les sources de l'incroyance se renouvellent, en liaison avec le progrès des sciences, et l'intelligentsia déserte à nouveau le catholicisme, sinon même le christianisme (Gérard Cholvy²). La culture catholique voit ses fondements philosophiques remis en question par l'arrivée à maturité d'une génération de philosophes et d'hommes de lettres liés au positivisme et formés aux sciences de la nature (Denis Pelletier³). « La science, voilà la lumière, l'autorité, la religion du XIX^e siècle », écrit le philosophe Étienne Vacherot en 1862 ; « le monde est aujourd'hui sans mystère... la conception rationnelle étend son déterminisme fatal jusqu'au monde moral », lui répond en écho le chimiste Marcellin Berthelot, qui sera l'objet d'un véritable culte

¹. Alain DIERKENS (éd.), *L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*, Actes du colloque de Bruxelles (1998), coll. « Problèmes d'histoire des religions » 9, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 1998, p. 7.

². Gérard CHOLVY, *La Religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, p. 72-73.

³. Denis PELLETIER, *Les Catholiques en France depuis 1815*, Paris, Repères-La Découverte, 1997, p. 38.

laïque dont témoignent ces quelques vers d'une ode dédiée à l'illustre scientifique :

*O Berthelot, ta vie est un superbe exemple,
Que la Science éclaire tout !
Elle nous apparaît plus subtile qu'un temple,
Cette chambre où tu meurs debout¹.*

Basculement antispiritualiste, émergence d'un matérialisme athée, développement d'une morale indépendante... Il semble à tous les observateurs que jamais le christianisme n'ait été plus sérieusement mis en cause que dans la seconde moitié du XIX^e siècle. « En Allemagne comme en Angleterre et en France, l'on se prépare à une lutte formidable contre l'antichristianisme, et l'on sent que cette seconde moitié du siècle nous réserve une tâche à la fois plus grande et plus redoutable », note le pasteur et publiciste Edmond de Pressensé², « c'est un moment solennel dans la vie dévorante de ce siècle³ ».

Le diagnostic de l'abbé Michon⁴ est identique : « Les besoins des âmes sont immenses. L'état de l'Occident effraye ceux qui sondent la profondeur de l'abîme. Non seulement l'Europe subit sa crise politique, et en traverse péniblement les dernières phases, mais encore dans un travail douloureux des intelligences, elle subit une crise religieuse⁵ ».

La lutte dans laquelle sont engagés les chrétiens est grave, et le constat se répète inlassablement de plume en plume : « Une lutte formidable se prépare », « Une lutte terrible approche », « Que d'orages qui s'amassent ! »...

Dans ce contexte, certains se demandent si les chrétiens ne devraient pas oublier un moment toutes les passions, toutes les divisions, pour le grand combat du siècle. Dès 1831, le théologien et critique littéraire suisse Alexandre Vinet écrit : « Catholiques, vos dangers ne sont pas dans le protestantisme ; protestants, vos dangers sont encore moins dans le catholicisme ; et les uns et les autres, vous avez un autre ennemi : c'est l'antichristianisme ».

L'un de ses disciples français, Edmond de Pressensé, lance à son tour une invitation à se tendre la main par-dessus toutes les barrières : « Puissions-nous rallier toujours davantage tous ceux qui aspirent sérieusement à la

¹. Edmond BLANGUERNON, « Ode à Marcellin Berthelot (1908) », in *La Vie orgueilleuse. Poèmes 1900-1911*, Paris, Figuière et C^{ie}, 1912, p. 116-123.

². Edmond DE PRESSENSE, *Revue Chrétienne*, 1854, p. 634.

³. *Ibid.*, 1859, p. 58.

⁴. Jean-Hippolyte Michon (1806-1881), ordonné prêtre en 1830, directeur de collège, mène ensuite une carrière d'écrivain et de prédicateur.

⁵. Jean-Hippolyte MICHON, *La Papauté à Jérusalem*, Paris, Dentu, mai 1856, 63 p.

rénovation religieuse dans tous les camps et dans toutes les Églises ! Il est temps qu'ils se rapprochent¹ ». « Personne plus que nous ne désire la sainte coalition des âmes croyantes contre le matérialisme », lance-t-il encore en 1861.

Mais personne peut-être plus que François Guizot² n'est allé aussi loin dans cette tentative d'alliance contre l'athéisme, dans la promotion d'une union de défense du christianisme au cours des années 1850-1860, dans l'effort pour dépasser les antagonismes religieux.

Voyant le jour à Nîmes en 1787, il est un enfant du « Désert », né, sinon dans la clandestinité, du moins hors du pays légal³. Fils de la Révolution Française, il en vécut aussi les affres : son père fut condamné à mort et guillotiné au cours de la Terreur. Puis, monté à Paris après de riches années de formation à Genève, il acquit notoriété politique et intellectuelle. Professeur d'histoire à la Sorbonne, il devient en 1814 secrétaire général du ministère de l'Intérieur, du ministère de la Justice ensuite, maître des requêtes puis conseiller d'État ; révoqué en 1820 lorsque les ultraroyalistes deviennent majoritaires, c'est grâce à la révolution de 1830 et à l'avènement de la Monarchie de Juillet qu'il revient au pouvoir : il est ministre de l'Intérieur en 1830, ministre de l'Instruction Publique de 1832 à 1837, ambassadeur à Londres en 1840, ministre des Affaires Étrangères de 1840 à 1847, puis chef du gouvernement jusqu'en 1848. Peut-on trouver plus remarquable réussite politique, puisque Guizot s'identifia même avec le régime de Juillet ?

Exemple parfait de l'intellectuel engagé en politique, Guizot ne restera pas longtemps inactif après sa chute en 1848 ; le retour d'exil après quelques mois en Grande-Bretagne marque le temps des recommencements : membre des trois Académies, il apparaît comme une puissance intellectuelle, totalement libre et indépendante ; il reprend ses travaux historiques, il renoue de manière indirecte avec son engagement politique et s'engage sur le terrain religieux : « Ce qu'il y a de plus antichrétien, c'est l'esprit de révolte et

¹. Edmond DE PRESSENSE, « À nos lecteurs », *Revue Chrétienne*, 1859, p. 709.

². Les travaux sur Guizot sont nombreux et ont été largement renouvelés depuis vingt ans : voir, entre autres, Pierre ROSANVALLON, *Le Moment Guizot*, Paris, NRF-Gallimard, 1985, 414 p. ; Gabriel DE BROGLIE, *Guizot*, Paris, Perrin, 1990, 549 p. ; Pierre-Yves KIRSCHLEGER, *La Religion de Guizot*, Genève, Labor et Fides, 1999, 269 p. ; Laurent THEIS, *François Guizot*, Paris, Fayard, 2008, 553 p.

³. On appelle « Désert » la période pendant laquelle le protestantisme fut proscrit en France, de la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV en 1685 à l'édit de tolérance de 1787. François Guizot naît le 4 octobre 1787, soit un mois avant la publication de l'édit sur les non-catholiques, appelé plus couramment édit de tolérance. L'édit fut enregistré par le parlement de Toulouse en février 1788, sans effet rétroactif : Guizot ne put donc pas être inscrit sur le registre des naissances par le juge. En mai 1788, ses parents se présentèrent devant le juge pour faire valider leur mariage et déclarer l'existence de leur enfant.

l'esprit de licence ; des croyances fortes et des mœurs sévères sont indispensables à la démocratie et à la liberté démocratique. Le relâchement des esprits et des mœurs dans une société démocratique mène infailliblement d'abord à l'anarchie, puis au despotisme¹ ».

Aussi Guizot n'aura de cesse d'appeler les chrétiens à dépasser les antagonismes religieux, par la coexistence pacifique d'abord, pour le profit de tous, mais qui ne suffira pas et nécessite, face aux attaques dont le christianisme est la cible, de passer à une sorte de communauté chrétienne de défense.

1 Pour une coexistence pacifique

La région nîmoise est, à la fin du XVIII^e siècle, le plus important des bassins protestants en France. Les protestants y forment environ le tiers de la population vers 1789, et le maintien de cette communauté a favorisé la persistance des oppositions religieuses, quand bien même la ferveur individuelle était généralement faible, comme le constatait amèrement le pasteur Frossard, qui se plaignait de cette « ville tourmentée de théologie et obsédée de mistral, où tout le monde se dit prêt à mourir pour sa religion et trop peu de fidèles semblent disposés à vivre pour elle ». Et lorsque les oppositions sociales se superposent aux divisions religieuses, la violence n'en est qu'avivée. Guizot a donc fait l'expérience directe et funeste, pendant la Révolution, des conflits religieux : c'est là sûrement l'une des origines de sa future volonté de paix entre les deux communautés, volonté d'assurer la paix religieuse pour tous, volonté d'établir une coexistence pacifique.

Ainsi Guizot refuse et s'attriste de l'intolérance, comme il l'enseigne à sa fille Henriette :

Parmi les gens les plus religieux et les plus respectables à ce titre, beaucoup sont intolérants, exclusifs, injustes et durs pour quiconque ne pense pas absolument comme eux. C'est un triste spectacle de voir des hommes très sincères, très estimables, et qui ne savent ni se comprendre, ni s'estimer réciproquement. Avec plus d'étendue dans les idées et de charité dans le cœur, ils se rapprocheraient les uns des autres, et aussi de Dieu lui-même².

¹. François GUIZOT, *Discours académiques*, Paris, Didier et C^{ie}, 1861, p. 218-219 (discours du 17 avril 1850).

². François GUIZOT, *Lettres à sa fille Henriette 1836-1874*, Paris, Perrin, 2002, p. 120 (4 juillet 1840).

Combattre l'intolérance sera l'une des constantes de l'action de Guizot tout au long de sa vie. Mais combattre l'intolérance, qu'est-ce à dire ? Ce combat comporte, pour Guizot, au moins trois facettes.

1. D'abord, la suspension des violences physiques, la neutralisation, autant que faire se peut, des relations d'hostilité entre les différentes communautés religieuses. Ainsi, pendant la Terreur blanche dans le Gard en 1815¹.

Le 12 novembre 1815, alors que les protestants rouvrent leur temple, une explosion de fanatisme parmi les catholiques provoque une émeute. Le roi condamne fermement l'événement, mais il ne s'agit pas seulement pour Guizot, alors secrétaire général du ministère de l'Intérieur, de rétablir l'ordre public : il faut défendre la liberté religieuse, et créer les conditions d'une paix religieuse. Dans une lettre au préfet du Gard, Guizot explicite la situation :

Il m'a paru, aux divers séjours que j'y ai fait, que des deux religions, il restait surtout la haine ; la méfiance et l'inimitié sont là de tradition et d'habitude ; si les basses classes ne se haïssaient pas, elles ne seraient pas dévotes et dans les classes supérieures, l'absence de dévotion n'a pas éteint toutes les préventions... La Restauration eût été un beaucoup moins grand événement pour les deux partis, si elle n'avait pas fait craindre à l'un et espérer à l'autre la contre-révolution².

Il revient donc à l'État de contrarier à la fois cette crainte et cette espérance — car l'État n'est pas indifférent aux questions religieuses, même s'il doit être impartial ; il doit intervenir, même s'il doit se garder de prendre position. Il faut au fond, d'après Guizot, mettre les deux partis dans l'impuissance de se nuire réciproquement et de désobéir à l'autorité ; rendre aux protestants la sécurité et par elle la confiance, faire perdre aux catholiques l'espoir d'opprimer ; et surtout ne croire ni les uns ni les autres sur les torts passés, ne pas demander, ne pas même *consentir* à savoir qui a

¹. La connaissance de la Terreur Blanche est actuellement revisitée par les travaux de Pierre TRIOMPHE : « La justice de la Restauration face à la Terreur blanche gardoise », *Cahiers de la Nouvelle Société des Études sur la Restauration*, VI-2007, p. 57-80 ; « Le discours libéral sur la Terreur blanche nîmoise (1816-1820) », in Jean-Claude CARON, Frédéric CHAUVAUD, Emmanuel FUREIX et Jean-Noël LUC (dir.), *Entre violence et conciliation. La résolution des conflits sociopolitiques en Europe au XIX^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 39-49 ; « Des mots qui courent aux mots qui tuent. Rumeurs et violences dans le Gard en 1815 », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 2008-36, p. 59-73.

². Lettre 24 mars 1817 au préfet d'Argout, citée par Charles-Henri POUTHAS, *Guizot pendant la Restauration. Préparation de l'homme d'État (1814-1830)*, Paris, Plon-Nourrit, 1923, p. 157-158.

eu tort ou raison, accepter que la vérité est impossible à trouver, et de toute façon inutile : qui pourrait la faire admettre aux deux partis ?

2. Combattre l'intolérance, c'est aussi substituer des relations de dialogue à des rapports de force. Et quel meilleur moyen pour cela que l'école ?

On sait l'importance que Guizot accorda à l'enseignement, instrument essentiel de la moralisation du peuple à travers l'instruction morale et religieuse. Cet enseignement religieux sera catholique, protestant ou juif selon le choix des parents, et le ministre de l'Instruction Publique entend bien veiller au respect de cette diversité religieuse, quitte à créer des écoles communales spéciales, affectées à l'un des cultes reconnus par l'État. Mais la préférence de Guizot va aux écoles communales mixtes, puisque la liberté des minorités y est assurée, et qu'il est convaincu qu'elles sont le prélude à l'entente entre les différentes communautés. Ces écoles mixtes « doivent être le plus souvent la règle, écrit-il dans ses instructions aux préfets, car elles permettent d'acquérir les habitudes de bienveillance réciproque et de tolérance mutuelle qui deviennent plus tard entre les citoyens de la justice et de l'harmonie¹ ».

La paix et la concorde [qui régneront dans ces écoles] doivent, s'il est possible, préparer le calme et l'union des générations à venir².

3. Combattre l'intolérance enfin, c'est œuvrer pour l'égalité. C'est-à-dire faire reconnaître, par-delà l'appréciation purement négative de la tolérance, l'acception positive du concept. La tolérance n'est pas la protection de ce qui est reconnu comme erreur ou hérésie, la suspension de l'agressivité sous la pression de l'État, ou le masque hypocrite d'une haine contenue mais réelle. Ou pas seulement. Elle peut être cela bien sûr, mais bien plus aussi :

Pour la première fois, explique Guizot en 1836, le monde a compris les droits de la pensée de l'homme, les droits de l'intelligence humaine, la liberté de la conscience. Et du sentiment de ces droits sont nées l'aversion de toute unité factice et violente, la ferme confiance que des idées diverses, des convictions contraires pouvaient vivre en paix et en amitié sur le même sol et sous les mêmes lois. Que l'esprit religieux s'approprie ces deux grandes idées de notre temps : permettez-moi de le dire dans cette enceinte même, il les a longtemps méconnues ; qu'il les accepte pleinement ; qu'il accepte la liberté des consciences, l'union des cœurs au milieu du déploiement de toutes les

¹. Circulaire du 24 juillet 1833, citée par André ZWEYACKER, « Guizot et l'enseignement primaire protestant », *Actes du colloque François Guizot*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1976, p. 82.

². François GUIZOT, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Paris, M. Lévy frères, tome 3, p. 348.

libertés, la charité universelle, malgré la diversité des idées. C'est là la condition de son succès et de son empire parmi nous. Tout esprit dur, étroit, intolérant, est contraire à l'esprit général du temps et du monde¹.

Qu'est-ce à dire concrètement ? Il n'est plus nécessaire, pour défendre la liberté et l'égalité, de considérer le clergé catholique comme un ennemi. Au contraire même. « Pour moi, confie Guizot, spécialement dévoué, comme je le suis, à la prospérité des écoles protestantes, je me félicite quand je vois les écoles catholiques prospérer, et je suis sûr que là où le clergé catholique éprouve le même sentiment et s'en montre pénétré, l'éducation et la vie religieuse, dans les diverses communautés chrétiennes, se développent et se perfectionnent par une pieuse et salutaire émulation² ».

Sont chrétiens à son sens, « tous ceux qui prennent les Livres Saints pour base de leur foi, de leur charité, de leur espérance ». Qu'ils soient dans le sein de l'Église catholique ou dans les diverses branches des Églises protestantes, Guizot ne voit en eux que « des chrétiens et des frères ». Or, entre les chrétiens des diverses communions, il ne peut plus y avoir désormais que des « luttes de foi et de piété libres, seules permises par la loi de Dieu et seules dignes de ses regards³ ». Cette tolérance réciproque engendrera une juste émulation, comme après la Réforme. Y a-t-il d'ailleurs plus belle époque pour l'Église catholique que le XVII^e siècle, « temps de discussion, de lutte, du travail mutuel et continu de conversion et de propagande religieuse entre les catholiques et les protestants, les jésuites, les sulpiciens et les jansénistes, entre Bossuet, Fénelon, Arnould, Pascal, Claude, Jurieu⁴ » ? Que les Églises cessent donc de s'occuper uniquement l'une de l'autre, qu'elles se concentrent davantage sur elles-mêmes et sur leur mission ! Et que le catholicisme accepte enfin pleinement la liberté — car c'est là pour Guizot l'un des défis majeurs de l'instauration d'une coexistence pacifique.

Certes le catholicisme repose sur un principe d'autorité. Certes, c'est un lieu commun historique que le catholicisme a été en général hostile à la liberté depuis le XVI^e siècle. Certes le catholicisme semble avoir été rejeté dans le camp contre-révolutionnaire. Mais l'Église catholique ne peut-elle relever ce défi, comme d'aucuns le prétendent ? « Si je croyais que l'Église catholique ne peut, sans s'abjurer elle-même, accepter dans l'État le principe

¹. François GUIZOT, *Discours académiques... op. cit.*, p. 206 (discours du 20 avril 1836).

². *Ibid.*, p. 276 (discours à la Société pour l'Encouragement de l'instruction primaire parmi les Protestants de France, 21 avril 1856).

³. *Ibid.*, p. 227 (discours du 30 avril 1851).

⁴. *Ibid.*, p. 237 (discours du 4 mai 1859).

de la liberté religieuse, je me tairais, écrit Guizot, car je déteste par-dessus tout l'hypocrisie et la subtilité. Mais il n'en est rien¹ ».

Elle peut, sans se dénaturer religieusement, en maintenant pleinement ses principes fondamentaux, son inspiration permanente, son infaillibilité doctrinale, son unité, se mettre en harmonie avec le monde moderne. Ce n'est pas une question de principe, simplement un fait qu'elle doit accepter, ou plus exactement réapprendre. « C'est un fait immense que le catholicisme et la liberté ensemble, écrit Guizot à l'une de ses amies. Le fait n'est pas si nouveau qu'on le dit souvent ; il a existé longtemps dans la vieille Europe. Il a fallu trois siècles pour que la réaction contre le protestantisme s'épuisât, et pour que le catholicisme en revînt à croire que la liberté pouvait faire sa force comme elle est son droit. Ce jour-là est enfin venu² ».

Et s'il en faut une preuve, il n'est qu'à penser à la réception à l'Académie Française du père Lacordaire par Guizot en janvier 1861 :

Que serait-il arrivé, Monsieur, si nous nous étions rencontrés, vous et moi, il y a six cents ans, et si nous avions été, l'un et l'autre, appelés à influencer sur nos mutuelles destinées ? Je n'ai nul goût à réveiller des souvenirs de discorde et de violence. Mais [...] il y a six cents ans, Monsieur, si mes pareils de ce temps vous avaient rencontré, ils vous auraient assailli avec colère comme un odieux persécuteur ; et les vôtres, ardents à enflammer les vainqueurs contre les hérétiques se seraient écriés : « *Frappez, frappez toujours ; Dieu saura bien reconnaître les siens.* » [...] Je ne puis me refuser à la joie et, le dirai-je ? à l'orgueil du spectacle que l'Académie offre en ce moment à tous les yeux. Nous sommes ici, vous et moi, Monsieur, les témoignages vivants et les heureux témoins du sublime progrès qui s'est accompli parmi nous. [...] Personne aujourd'hui ne frappe plus et n'est plus frappé au nom de Dieu ; personne ne prétend plus à usurper les droits et à devancer les arrêts du souverain juge.

La sympathie de Guizot pour les catholiques libéraux naît de la réponse qu'ils tentent d'apporter à cette attente. Dans ses *Méditations*, Guizot ne manque pas de rendre hommage à Lacordaire, à Montalembert, à Charles Lenormant, à Frédéric Ozanam, à l'abbé Gerbet, à Dupanloup, « ces pionniers de la liberté chrétienne dans l'Église catholique » pour lesquels il éprouve une « reconnaissance profonde³ ».

L'Église catholique pourtant ne semble pas disposée à s'engager dans cette voie : Pie IX publie l'encyclique *Quanta Cura* et un *Syllabus* en 1864

¹. François GUIZOT, *Méditations et études morales*, Paris, Didier, 1852, préface, p. XXI.

². *Les années de retraite de M. Guizot, lettres à M. et Mme Charles Lenormant*, Paris, Hachette, 1902, p. 228 (lettre du 5 septembre 1864).

³. François GUIZOT, « Le Christianisme et le Spiritualisme », *Revue des deux Mondes*, 1869, tome 83, p. 19.

condamnant les « erreurs » du monde moderne, la « liberté de perdicion » et le « délire » de la liberté de conscience et des cultes. « C'est la bêtise de la routine¹ », se désole Guizot. Certes l'attitude de l'Église catholique est bien un obstacle, mais il ne s'agirait que d'un obstacle historique, hérité d'un passé récent ; l'espoir de la reconnaissance par l'Église de la liberté religieuse n'est donc pas une utopie : l'histoire de l'Église catholique s'en porterait garant en quelque sorte. Et de toute façon, l'évolution serait déjà largement avancée : « Que les chrétiens catholiques et les chrétiens protestants le reconnaissent enfin, s'écrie Guizot : il leur est désormais plus naturel qu'ils ne le croient de vivre dans des rapports de charité chrétienne, car ils ont perdu l'habitude, et jusqu'à la possibilité de s'opprimer efficacement² ». L'esprit d'antipathie et de lutte qui a dominé dans la sphère religieuse se discrédite et s'affaiblit de plus en plus, peut-il constater ; chaque croyance se montre de fait plus occupée d'elle-même que de ses rivales, et la coexistence pacifique contribue au fond à la prospérité mutuelle des diverses confessions. « Catholiques ou protestants, prêtres ou simples fidèles, qui que vous soyez, si vous êtes croyants, ne vous inquiétez pas les uns des autres ; inquiétez-vous de ceux qui ne croient point. Là est le champ ; là est la moisson³ ». Champ ouvert au protestantisme comme au catholicisme — moisson d'autant plus urgente que les fondements même du christianisme seraient dangereusement remis en cause.

2 Pour une communauté chrétienne de défense

Cette recherche d'une coexistence pacifique et, par conséquent, d'une libre concurrence des diverses confessions pour le profit général et celui de chacune en particulier, constitue un leitmotiv dans la pensée de Guizot, même si à partir de 1850 un second thème s'y superpose et le transforme quelque peu : l'urgence de constituer une sorte de communauté de défense.

En 1850, Guizot constate bien la renaissance de la ferveur religieuse, mais le christianisme est au même moment menacé par un renouvellement des sources de l'incroyance. Il est vrai que la religion chrétienne a subi et surmonté de nombreuses attaques par le passé, attaques frontales et violentes parfois, mais aucune plus grave peut-être, en raison de l'accumulation, de l'ampleur et de la diversité des objections. La cause de Dieu est en danger : Guizot va s'engager pour sa défense — bien qu'il ne s'agisse pas, dans son esprit, d'un danger mortel. Il ne saurait être question de demeurer inactif parce que, comme dans toute guerre, le mal est grand, la société et les

¹. *Les années de retraite de M. Guizot... op. cit.*, p. 235 (lettre de décembre 1864).

². François GUIZOT, *Méditations et études morales... op. cit.*, préface, p. XXVIII.

³. *Ibid.*, p. 80.

Églises risquent d'en souffrir, et pour surmonter rapidement ces périls, le christianisme doit rassembler toutes ses forces. C'est là ce que Guizot considère comme l'une de ses premières tâches : mettre en lumière les périls qui pèsent sur le christianisme, dissiper les illusions et la fausse assurance des chrétiens. Car prennent-ils vraiment la mesure de l'épreuve engagée ? Ont-ils pleinement conscience de la guerre qui se joue ?

Chaque Église évidemment a ses problèmes spécifiques, mais au-dessus de ceux-ci s'élève une question générale : « la situation commune », « le péril commun », « un grand intérêt et un grand devoir commun » — telles sont les expressions qui reviennent sous la plume de Guizot. C'est le christianisme lui-même qui est engagé dans la lutte. « Je dis l'Église chrétienne. C'est toute l'Église chrétienne en effet, et non pas telle ou telle des Églises chrétiennes, qui est maintenant et radicalement attaquée », s'exclame Guizot¹. Pour les chrétiens, « c'est leur foi et leur patrie religieuse commune qu'il s'agit de défendre. Ils habitent des demeures diverses, mais c'est la place même où elles sont toutes contenues qui est assiégée² ».

Il y aurait donc, pour les catholiques et les protestants, une cause commune. Le sort des uns n'est pas sans conséquence sur l'avenir des autres, et réciproquement : ce que le catholicisme perdrait, en crédit et en empire, dans les sociétés majoritairement catholiques, ce que le protestantisme perdrait, en crédit et en empire, dans les sociétés majoritairement protestantes, ce ne seraient pas le protestantisme ou le catholicisme qui le gagneraient, ce serait l'impiété. La sécurité, la dignité, la liberté de toutes les Églises chrétiennes importerait au christianisme tout entier. C'est le christianisme tout entier qui aurait à souffrir lorsque de grandes Églises chrétiennes souffrent ; c'est sur l'édifice chrétien tout entier que porteraient les coups qui frappent aujourd'hui telle ou telle des Églises qui le composent. Et Guizot de souligner donc l'intérêt évident et le devoir impérieux qu'ont tous les chrétiens à s'accepter et à se soutenir mutuellement, comme des alliés naturels, contre l'impiété antichrétienne : « Dans de telles épreuves, nous devons à toute la grande Église chrétienne notre sympathie³ ».

Et pour un protestant, cette sympathie doit donc aller à l'Église catholique. Car l'Église catholique est ébranlée par les événements italiens, et la menace est sérieuse, Guizot l'affirme à trois reprises en 1861 : en janvier dans son discours de réception du Père Lacordaire à l'Académie Française, en avril dans un discours à la « Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les Protestants de France », et enfin dans son

¹. François GUIZOT, *Méditations sur la religion chrétienne*, Paris, M. Lévy frères, 1864, p. 10.

². François GUIZOT, *L'Église et la société chrétiennes en 1861*, Paris, M. Lévy frères, 1861, p. 35.

³. *Ibid.*, p. 2.

livre. Les bouleversements politiques en Italie, la construction d'un État italien compromettent l'existence du pouvoir temporel de la papauté à Rome, et de ce fait la stabilité de toute l'Église catholique. Autrement dit : Guizot prend position en faveur du pouvoir temporel du pape¹. Or cet engagement ne va pas de soi, parce que Guizot est protestant, mais surtout parce qu'il est fermement attaché à la séparation des domaines temporel et spirituel ; il fait donc ici une exception. Mais cette exception n'est somme toute qu'un développement logique de la pensée de Guizot : pour remplir sa mission religieuse et pour exercer son pouvoir spirituel, la papauté a eu besoin d'indépendance, le pape de devenir souverain temporel. Par conséquent, en renversant le pouvoir temporel du pape, on renverserait aussi son pouvoir spirituel, et l'Église catholique elle-même, dont il est le pilier de la constitution.

Est-ce si difficile à comprendre, semble demander Guizot à ses coreligionnaires protestants, ajoutant, avec un soupçon de cynisme ou de vanité : le protestantisme « a une occasion admirable de faire acte de fidélité libérale comme de charité chrétienne, et de donner ainsi à l'Église catholique un de ces exemples qui confèrent à ceux qui les donnent le droit de réclamer un juste retour² ».

Loin des « satisfactions aveugles et momentanées de la passion », les chrétiens doivent considérer leur intérêt durable, doivent se réunir contre l'ennemi commun. S'ils le doivent, c'est qu'ils le peuvent — pense Guizot en bon kantien ; et ils le peuvent puisqu'ils ont une foi commune. « À quelque église qu'ils appartiennent, il y a, entre tous les chrétiens, une foi commune : ils croient à la révélation divine contenue dans les Évangiles, et en Jésus-Christ, venu sur la terre pour sauver le monde. [...] Cette foi commune et cette nécessité commune à tous les chrétiens sont infiniment au-dessus de tous les dissentiments qui les divisent³ ».

Et les trois volumes de *Méditations sur la religion chrétienne* que Guizot publie dans les années 1860 en sont la parfaite illustration : ils vont à l'essentiel, et laissent de côté toutes les questions trop précises, tous les points d'affrontement. Guizot ne parle jamais de l'organisation des Églises, ni des dogmes particuliers à chacune d'elle — dont il dit qu'il ne les accepte bien sûr pas tous. Il choisit de défendre les fondements du christianisme, défense sur laquelle il pense pouvoir rallier tous les chrétiens. D'où les cinq dogmes et les trois bases du christianisme qu'il expose ; Guizot ne veut pas

¹. André ENCREVE, « Guizot et le pouvoir temporel du pape », in Guy SAUPIN, Rémy FABRE et Marcel LAUNAY (dir.), *La Tolérance. Colloque international de Nantes, mai 1998*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 247-260.

². François GUIZOT, *L'Église et la société... op. cit.*, p. 99-100.

³. François GUIZOT, *Méditations et études morales... op. cit.*, préface, p. XXIII.

être exhaustif, il dégage une plate-forme d'accord : « Pour moi, quiconque croit à ces dogmes est chrétien¹ ». Il parle souvent de « l'Église chrétienne » en général, non pour cacher les différences, mais pour montrer les convergences. La préface de 1868 est à cet égard un bon exemple : il y cite longuement M^{gr} Darboy, archevêque de Paris (6 pages) puis un pasteur d'Alès dans le Gard, Auguste Decoppet² (11 pages), et admire le « caractère analogue » de leurs paroles « en dépit de leur diversité ». Toute la construction des *Méditations* repose sur ce constat : les chrétiens sont d'accord sur l'essentiel, les dissidences ou les diversités dans l'organisation sont secondaires. Personnellement, Guizot a d'ailleurs la conviction d'une profonde unité entre les chrétiens. Donnons-en deux exemples, l'un privé, dans une lettre écrite à Charles Lenormant, catholique, qui fut le suppléant de Guizot à la Sorbonne :

Si nous savions nous voir nous-mêmes, au fond de l'âme, comme Dieu nous voit, nous verrions que nous sommes plus près l'un de l'autre que nous n'en convenons, et avec les autres et avec nous-mêmes. Mais les cœurs les plus sincères sont encore pleins de réticence, et c'est le tort commun des hommes de se séparer par les petits côtés, quand ils sont unis par les grands. Le jour où les catholiques et les protestants se reconnaîtront mutuellement pour des chrétiens, la paix religieuse, sinon l'unité, sera rétablie, et qui sait où la paix peut aboutir ?³

L'autre exemple est public, il s'agit du discours prononcé lors de la réception de Montalembert à l'Académie Française en 1852, où Guizot livre la même pensée :

C'est la jeunesse, ce sont ses ignorances naturelles et ses préoccupations passionnées qui nous rendent exclusifs et âpres dans nos jugements sur autrui. À mesure que je me détache de moi-même et que le temps m'emporte loin de nos combats, j'entre sans effort dans une appréciation sereine et douce des idées et des sentiments qui ne sont pas les miens. Vous le savez, Monsieur : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père », a dit Notre Seigneur Jésus-Christ ; il y a aussi plusieurs routes ici-bas pour les gens de bien, à travers les difficultés et les obscurités de la vie : et ils peuvent se réunir au terme sans s'être vus au départ, ni rencontrés en chemin.

Dès lors, Guizot ne prône-t-il pas, ou ne va-t-il pas prôner une alliance entre catholicisme et protestantisme ? La question est d'importance, et

¹. François GUIZOT, *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, Paris, M. Lévy frères, 1864, p. 17.

². Né en 1836, pasteur à Alès (Gard) puis à Paris.

³. *Les années de retraite de M. Guizot... op. cit.*, p. 66-67 (lettre du 11 février 1852).

Guizot le juge lui-même ainsi, puisqu'il prend la peine de s'expliquer à deux reprises, dans ses ouvrages de 1851 et de 1861. Les deux textes sont sensiblement les mêmes : « Est-ce à dire que je n'attache nulle importance aux dissentiments, aux déchirements qui ont détruit, dans l'Église chrétienne, l'unité, et qu'entre les catholiques et les protestants, les luthériens et les calvinistes, les anglicans et les dissidents, il n'y ait, à mes yeux, nulle sérieuse différence par cela seul qu'ils sont chrétiens ? Ou bien serait-ce que je crois à un rapprochement, à une fusion qui rétabliraient, entre les chrétiens, l'unité religieuse et que je poursuis ce dessein ? Ni l'un ni l'autre¹ ». Guizot ne croit pas qu'une unité des esprits dans une seule foi soit jamais possible : l'unité est soit mensongère, soit tyrannique, elle ne saurait donc être ni vraie ni durable. L'unionisme, tenté par Bossuet ou Leibnitz, auquel certains croient encore, n'est pour lui qu'un vœu pieux : une fusion définitive ne peut se faire sur une transaction, elle suppose l'unité, or l'unité n'existera jamais en raison de la condition même de l'homme, être libre et pensant, toujours en quête de la vérité. Face à la variété irréductible des convictions, Guizot souhaite plutôt suppléer à l'unité par l'union, au sein d'une communauté de défense, qui est peut-être moins un but qu'un moyen, provoqué par les besoins actuels plus que par un appel à l'unification.

Il nous reste dès lors à voir quelle portée, quelle réception eurent les propositions de Guizot.

3 Quelle réussite et quelles limites ?

Rendant compte pour les lecteurs de la *Revue Chrétienne* du livre publié par Guizot en 1864, Edmond de Pressensé affirme partager l'analyse développée par notre auteur, désapprouvant comme lui, « dans des temps comme les nôtres », les exclusions sectaires : les âpres excommunications devraient être évitées avec soin, et le lien « très réel » qui unit tous ceux qui croient à l'Évangile devrait se resserrer au lieu de se détendre.

C'est avec bonheur, note Pressensé, que je reconnais au sein d'une communion différente de la mienne des éléments précieux de foi et de piété. J'aime à répéter l'article du symbole : *Je crois à l'Église universelle*, pourvu que l'on entende par là la grande société religieuse qui est placée en dehors de toutes les démarcations contingentes et temporelles, et qui se compose dans tous les temps et sous tous les cieux de tous les vrais adorateurs du Christ. J'adopte avec empressement le noble adage : *Ubi Christus, ibi Ecclesia*².

¹. François GUIZOT, *L'Église et la société... op. cit.*, p. 7.

². Edmond DE PRESSENE, « Réponse au dernier ouvrage de M. Guizot au point de vue

Appliquant ce principe dans les colonnes de la *Revue Chrétienne*, Pressensé se plaît à relever les exemples illustrant cette largeur de vue :

- l'ouvrage du théologien allemand Ernst Luthardt, *Les Vérités fondamentales du christianisme*, s'adresse à tous les chrétiens, sans aucune vue particulière ou sectaire. « On ne se demande pas un instant si l'auteur est luthérien ou réformé, ou de l'Église de Pascal¹ » ;
- les discours du Père Hyacinthe² en seraient une autre illustration, présentant le fonds commun des religions juive, protestante et catholique, n'hésitant pas à invoquer sous les voûtes de Notre-Dame de Paris le Dieu de Washington, de Lincoln et de Johnson, le Dieu de l'Amérique « libre et chrétienne » ;
- l'ouvrage de l'abbé Martin de Noirlieu³, *Exposition et défense des dogmes principaux du christianisme*, trouve de même nombre d'éloges sous la plume de Pressensé : « Ce qui nous rapproche de lui est mille fois plus important que ce qui nous en sépare. Nous sentons que son Christ est le nôtre, le Fils éternel du Dieu très saint, immolé pour nous ; sa foi est aussi la nôtre dans tout ce qui est essentiel, et toutes nos espérances comme les siennes sont rattachées à la divine religion qu'il défend avec une si douce élégance⁴ ».

Pour autant, la proposition faite par Guizot d'une communauté chrétienne de défense suscite gêne et surprise dans les deux camps qui se distinguent alors au sein du protestantisme, libéral et évangélique.

Du côté évangélique, auquel Guizot appartient, on peut constater une certaine réserve : on loue les intentions de Guizot, les qualités de ses livres, mais l'éloge reste volontairement assez vague. On apprécie le combat de Guizot, mais on doute de ses espérances à propos de l'Église catholique. Jules Pédézet⁵ par exemple est nettement en retrait par rapport aux positions de Guizot : il dit partager ses désirs, mais non ses espérances, ne croyant guère à une possible évolution libérale de l'Église catholique.

religieux », *Revue Chrétienne*, 1864, p. 719.

¹. Christoph Ernst LUTHARD (1823-1902), théologien luthérien, professeur de dogmatique et d'exégèse à l'Université de Marbourg, puis de théologie systématique à Leipzig. *Les Vérités fondamentales du christianisme*, qu'il publie en 1864, est le premier des quatre volumes de son « Apologie du christianisme ».

². Charles Loyson (1827-1912) prend le nom de P. Hyacinthe en entrant chez les Carmes ; brillant orateur, il se voit confier la prédication de l'Avent à Notre-Dame de Paris de 1864 à 1868, attirant quatre à cinq mille auditeurs.

³. François Martin DE NOIRLIEU (1792-1870), curé de Saint-Louis d'Antin à Paris, chanoine honoraire de Saint-Denis, connu pour son franc parler et son intelligence érudite ; il est notamment l'auteur d'un *Catéchisme philosophique* (1860).

⁴. Edmond DE PRESSENSE, *Revue Chrétienne*, 1858, p. 441-442.

⁵. Jules Pédézet (1814-1905), pasteur, publiciste, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban.

Pour les protestants libéraux, la question ne mérite même pas réflexion : « Pure chimère » ; « On croit rêver » ; « Le catholicisme ne peut accorder le moindre droit à la liberté individuelle, dans le domaine de la foi, qu'en se reniant lui-même » ; « Y a-t-il rien de plus opposé, de plus hostile, de plus absolument inconciliable que ces deux choses ? » ; « M. Guizot s'obstine à ne pas comprendre cela¹ ».

Deux critiques principales s'élevèrent dans les milieux protestants : les égards de Guizot envers l'Église catholique, les éloges qu'il en fait, sont au mieux déplacés, au pis déraisonnables et absurdes. Comment a-t-il pu affirmer que le catholicisme était « la plus grande, la plus sainte école de respect qu'ait jamais vue le monde » ? « Je porte à l'Église catholique un profond respect, écrit-il encore. Elle a été, pendant des siècles, l'Église chrétienne de toute l'Europe ; elle est la grande Église chrétienne de la France² ».

Comment peut-il défendre le pouvoir temporel du pape ? Dans la presse protestante, les réactions vont du regret discret devant cette « phrase malheureuse », « déplorable » pour d'autres, à la « juste émotion » ou à l'indignation : oser « glorifier l'absolutisme clérical » !

« Inviter des protestants à déplorer la chute du pouvoir temporel du pape, c'en était trop ». « Loin de voir dans cet événement un malheur déplorable, nous le considérerions plutôt comme le signal d'une immense délivrance pour l'Église universelle, et comme une bénédiction pour l'avancement du règne de Dieu... ». « C'est avec tristesse que nous avons fermé ce livre. C'est chose triste, en effet, de voir un protestant [...] se faire l'avocat du pouvoir temporel des papes ». « Il y a dans le sein du protestantisme des hommes qui se disent et se croient protestants et qui sont, en réalité, par la tendance de leur esprit, catholiques et même catholiques ultramontains³ ».

Or, pour aggraver son cas, Guizot avait déjà été accusé d'ultramontanisme lorsqu'il était au pouvoir : il avait soutenu, dans la guerre du Sonderbund suisse, les cantons catholiques ; il avait protégé, donc imposé, les missionnaires catholiques français à Tahiti, dont l'évangélisation avait été entreprise par des protestants britanniques. « M. Guizot, alors dans toute sa gloire, prononça des paroles, j'ai le regret de le dire — écrit Jules Pédezert —, qui nous blessèrent profondément. Il accepta l'accusation et la justifia. *Au dehors, la France, c'est le catholicisme*⁴ ». Ces réactions sont

¹. Jules STEEG, « Le Disciple de Jésus-Christ », *Revue du christianisme libéral*, 1866/2, p. 561-564.

². François GUIZOT, *Méditations et études morales... op. cit.*, p. 71, p. XXI.

³. Toutes ces réactions sont citées par Taxile DELORD dans *La Papauté de M. Guizot*, Paris, Cherbuliez, 1865, p. 11-16.

⁴. Jules PEDEZERT, *Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques 1830-1880*, Paris,

dues, pour une part, à l'anti-catholicisme ou du moins à un fort sentiment de rejet vis-à-vis de la papauté. Elles sont dues aussi probablement à un sentiment de frustration devant l'affirmation que la France est et restera majoritairement catholique, alors que l'on a l'espoir, sincère, qu'elle deviendra protestante.

Et l'on rejoint là la seconde critique adressée à Guizot : en s'efforçant de rapprocher catholiques et protestants, en écartant pour cela tout développement précis sur le contenu de la foi, Guizot ne sacrifie-t-il pas la foi à l'unité ? Ne crée-t-il pas une confusion bien dommageable ? Guizot prend les choses de si haut qu'elles perdraient quelque peu de leur caractère distinctif et se noieraient dans une même splendeur. Certes la conciliation est une vertu dont les apôtres ont montré l'exemple, mais Edmond de Pressensé remarque que ces mêmes apôtres savaient tout à la fois être conciliants et indomptables. Or ce dernier devoir tendrait à s'effacer, quitte à sacrifier une portion de la vérité à une « prétendue charité ». Que de fois n'a-t-on entendu dire : « *Il faut édifier plutôt que renverser ; affirmer plutôt que contester. La controverse dans l'Église ne produit que du mal, fruit d'esprits chagrins et disputeurs. Ne vous occupez que de ce qui rapproche les âmes...* ». Si ce conseil s'applique à une controverse sans élévation, il est judicieux ; mais prévient Pressensé, il ne saurait s'agir, sous prétexte d'union et de charité, de condamner toute polémique au point d'en oublier les droits de la vérité : « La vérité n'est pas à nous, nous sommes à elle ; elle n'est pas une esclave dont nous puissions étendre ou resserrer la chaîne à notre gré ; nous sommes ses serviteurs¹ ».

Guizot, lui, se serait tellement élevé au-dessus de toutes les différences ecclésiastiques qu'on serait bien en peine, ironise un observateur protestant, de décider d'après ses paroles s'il est protestant ou catholique — au risque de ne satisfaire personne.

Quelles furent donc les réactions catholiques ?

Elles furent diverses, bien entendu.

L'anti-protestantisme reste un sentiment assez général chez les catholiques, y compris chez les catholiques libéraux dont Guizot se sent proche, qui ne voient dans le protestantisme qu'indifférence et incrédulité. Emmanuel d'Alzon promet à Guizot l'antichrétien, s'il est en purgatoire, un long séjour. Pour le célèbre apologiste laïque Auguste Nicolas², Guizot ne

Fischbacher, 1896, p. 118.

¹. Edmond DE PRESSENE, *Discours religieux*, Paris, Meyrueis, 1859, p. 265-266.

². Auguste NICOLAS (1807-1888), magistrat bordelais, haut fonctionnaire au ministère des Cultes entre 1849 et 1854, juge au tribunal de la Seine puis conseiller à la Cour de Paris, est surtout un apologiste reconnu, auteur de nombreux ouvrages et notamment de très célèbres *Études philosophiques sur le Christianisme* (4 vol., 1842-1845 ; 16e éd. 1886).

comprend tout simplement rien à la différence entre les deux religions, ce qui rend sa proposition peu sérieuse : « L'alliance que M. Guizot propose entre les disciples de l'autorité et les partisans du libre examen est fautive dans son principe et chimérique dans son objet » — selon le titre du chapitre qu'Auguste Nicolas consacre à Guizot dans son ouvrage de 1852¹.

Soit cette alliance signifie que « nous devons nous liguier tous, comme un seul homme, pour opposer la force, le témoignage et la conscience du genre humain, à l'ennemi commun de toute société et de toute civilisation », mais elle s'adresse alors à chaque citoyen, à chaque honnête homme quelle que soit sa confession particulière, et « évidemment nous devons le faire », affirme Nicolas : les catholiques comme les autres répondront entièrement à l'appel.

Soit cette idée s'adresse aux individus en qualité de chrétiens, dans l'intérêt du christianisme et de la société, mais ici encore n'est-ce pas une évidence que chaque chrétien, catholique ou protestant, doit défendre de tout son pouvoir le christianisme, et que ce qu'il fera à cet égard devra être encouragé par tous les autres ? Nul ne songe à nier, souligne Nicolas, que la foi chrétienne soit redevable au protestantisme de très bons et nombreux ouvrages apologétiques, notamment en Angleterre au XVIII^e siècle.

Soit, enfin, il s'agit de dire qu'il est de l'intérêt et du devoir des chrétiens de passer sur leurs dissentiments, de s'accepter mutuellement pour se coaliser dans l'intérêt supérieur de la foi commune — mais cela les catholiques ne peuvent pas l'admettre. Peut-on dire, comme le fait Guizot, qu'il existe une foi commune, la *foi en Jésus-Christ venu sur la terre pour sauver le monde* ? Les mots sont vagues, regrette Nicolas, qui préfère aller au fond des choses. Qu'est-ce que Jésus-Christ ? Est-il consubstantiel au Père ? Est-il Dieu ou est-il homme ? Comment est-il venu ? Comment nous a-t-il sauvés ? De quelle manière ses mérites nous sont-ils imputés ? Et la foi : qu'est-ce que la foi ? Inclination du cœur, foi à n'importe quoi ? Comment cette foi pourrait-elle être commune entre toutes les Églises, quand les protestants ne s'accordent déjà pas entre eux ? Quand le catholique suit l'enseignement de l'Église, chaque protestant se fait sa Bible à lui, la Bible est donc ce qu'est son interprétation : les protestants ne croient en définitive qu'à leur sens propre, soumis aux erreurs et aux contradictions.

Enfin, ajoute Nicolas, ce ne sont pas seulement les bases de l'alliance offerte qui sont trompeuses, mais le mal commun lui aussi est illusoire : « L'ennemi commun, le Socialisme, est vous-même ou vient de vous ». Certes, le danger de subversion civile et sociale menacerait tous également,

¹. Auguste NICOLAS, *Du Protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, précédé de l'examen d'un écrit de M. Guizot*, Paris, Poussielgue, 1852, 614 p. (2^e éd. 1854, 3^e éd. 1869).

mais, dans l'ordre spirituel, le protestantisme appartiendrait au camp adverse...¹

Autant de raisons qui expliquent le refus de Nicolas et qui pourraient se résumer en une seule : les dissentiments qui existent entre les catholiques et les protestants, loin d'être peu de chose, sont tout. Si Nicolas ne rejette pas l'idée d'une unité des chrétiens, il la comprend comme on l'entend alors dans le monde politique : la réunion, par la soumission, de la branche cadette à la branche aînée, pour reformer le tronc unique du christianisme.

Toutefois, le dessein général de Guizot, un certain nombre des points qu'il souligne, trouvent un écho favorable dans le monde catholique. Son affirmation des dogmes, sa défense de la foi, son souci de la santé de l'Église catholique, sa prise de position en faveur du pouvoir temporel du pape... suscitent un intérêt assez large. À Rome, en 1870, M^{gr} Strossmayer fait l'éloge des œuvres religieuses de Guizot, affirmant que tous les catholiques devraient les avoir entre les mains. En 1876, l'évêque de Nîmes, M^{gr} Besson, associe Guizot dans sa cathédrale aux honneurs que l'on rend au poète Jean Reboul. Les articles du *Correspondant*, tribune des catholiques libéraux, sont toujours, en ce qui le concerne, pleins d'estime et d'éloges ; on y salue le grand acte de foi et le grand exemple de courage qu'il offre : « Il nous est impossible de ne pas voir dans une défense de la foi chrétienne sortie d'une telle plume, la plus directe, et si le grave auteur nous permet de le dire, la plus piquante en même temps que la plus écrasante des réponses à l'impertinence... Si le lendemain doit faire part à la critique, nous avons voulu que le jour fût tout entier pour la sympathie et l'admiration² ».

En 1902, lorsqu'est publiée la correspondance de Guizot avec Charles Lenormant, c'est un évêque, M^{gr} de Cabrières, évêque de Montpellier, qui préface le recueil : « Un catholique, un évêque appelant l'admiration sur les écrits d'un protestant très convaincu ! N'y a-t-il pas là quelque chose d'étrange ? », s'étonne lui-même Cabrières. Et d'expliquer l'intérêt qu'il porte, que porta son père plus encore, à la pensée de Guizot : « Je puis donc, Monsieur, le déclarer — conclut-il en s'adressant au petit-fils de Charles Lenormant ; et vous le dites avec moi : c'est pour les catholiques un amer regret de n'avoir pas compté dans leurs rangs un homme de cette valeur ; ils n'hésitent pas à lui appliquer le mot si connu : ... *Cum tantus esses, Utinam noster esses* !³ »

¹. Le socialisme n'est que le protestantisme contre la société, comme le protestantisme n'est que le socialisme contre l'Église, explique Auguste Nicolas (cf. Michèle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, École des Chartes, 1998, p. 269-287, 360-364).

². *Le Correspondant*, 1864, tome 62, p. 938-941.

³. *Les années de retraite de M. Guizot... op. cit.*, avant-propos, p. vi, xxi.

Ce regret se retrouve sous diverses plumes, et jusqu'à celle de Louis Veillot, et sous diverses tonalités d'ailleurs, animé tantôt d'un reproche virulent de son aveuglement et de son inconséquence, tantôt d'un souci sincère pour le salut de Guizot, mais qui n'exprime dans tous les cas qu'une fin de non-recevoir aux propositions de Guizot.

En proclamant haut et fort que l'avenir de la société demandait de déplacer les frontières, Guizot prenait le risque de brouiller son image — ce qui arriva inmanquablement.

Ainsi Cormenin, l'un des plus virulents adversaires parlementaires de Guizot :

En religion, [Guizot] n'est ni juif, ni mahométan, ni catholique, ni protestant, ni athée. Est-il philosophe ? Oui, mais de quelle philosophie ? de Descartes ou d'Aristote, de Kant ou de Voltaire ? Est-il religieux ? Oui, mais de quel dogme et de quelles pratiques ? Est-il déiste ? Que vous en dirai-je ? Je n'en sais rien, ni lui non plus¹.

On retrouve la même circonspection chez les publicistes francs-maçons : « À moins de faire partie d'une petite Église dont j'ignore le nom et dont M. Guizot est le chef infaillible, bien peu de lecteurs seront satisfaits de ses *Méditations*² ». N'a-t-on pas affaire à un « calviniste catholique », à un « protestant qui se rapproche du catholicisme³ » ? Les protestants libéraux sont bien près de le penser : « La religion de M. Guizot est [plutôt] quelque chose de tout à fait en l'air ; c'est son christianisme à lui tout seul ; aucune Église, aucun parti ayant quelque vie, quelque réalité, ne le professe⁴ ». Des catholiques eux-mêmes s'interrogent : « M. Guizot n'est pas catholique. Tout le monde le sait, et tous les catholiques le regrettent, note Albert de Broglie, mais ses lecteurs seraient souvent tentés de croire qu'il n'est pas protestant davantage⁵ ».

Autant de témoignages contradictoires, paradoxaux, qui, par-delà la polémique et la critique, suggèrent l'incompréhension de la pensée religieuse

¹. Louis-Marie DE LAHAYE DE CORMENIN, *Études sur les orateurs parlementaires*, Paris, Pagnerre, 1839, tome 2, p. 4-5.

². Adrien Desprez, novembre 1863, cité par Yves HIVERT-MESSECA, « Les Protestants français du Second Empire vus par les Francs-Maçons », *B.S.H.P.F.*, janvier-mars 1999, p. 175.

³. Selon Taxile Delord, c'est par ces mots que les journaux catholiques *Le Monde* et *L'Ami de la religion* saluèrent le discours de Guizot pour la réception de Lacordaire à l'Académie (voir *La Papauté de M. Guizot... op. cit.*, p. 10).

⁴. Étienne COQUEREL, *Le Lien*, 12 juin 1869.

⁵. Cité dans *Le Lien*, 13 mars 1869.

de Guizot, l'accent étant généralement mis moins sur ses tenants que sur ses aboutissants inhabituels et dérangement.

Deux types de réactions aux propositions de Guizot se distinguent : les unes mettent en cause son identité religieuse — Guizot n'est pas protestant, ou trop peu, ou trop catholique, ou athée, déiste peut-être, ou vaguement croyant ; les autres rapportent toute sa pensée à son passé politique : « M. Guizot, peu soucieux des antipathies séculaires du protestantisme, a fait prévaloir ici l'homme politique sur le protestant », écrit par exemple pour toute explication Guillaume de Félice¹.

La pensée de Guizot mérite sans doute meilleure considération. Guizot se définissait tout à la fois comme chrétien, protestant et libéral — une sorte de profession de foi politico-religieuse, qui donne sens à la vie de Guizot et nous révèle une pensée totale, assez logique avec elle-même, et qui le persuade qu'il faut dépasser les antagonismes religieux. Parce que dans la société moderne, libérale, les différentes confessions peuvent vivre en paix, pour le profit de tous — et un homme d'État n'a pas à en favoriser l'une plus que l'autre. Parce que dans la société moderne, toujours chrétienne, la sagesse recommande de lutter ensemble contre l'impiété.

Guizot résumait sa pensée en quatre axiomes : « Aimez-vous les uns les autres : c'est la charité. Supportez-vous les uns les autres : c'est la tolérance. Respectez-vous les uns les autres : c'est le droit de la liberté. Aidez-vous les uns les autres : c'est votre intérêt bien entendu² ». Ce souci d'appel à l'universalité et à l'union, mais sans fusion ni confusion, fut reçu avec réticence et réserve tant par les protestants que par les catholiques. Si la communauté de défense qu'il préconisait ne se réalisa pas, Guizot éveilla chez bien des catholiques une sympathie grandissante, une sincère estime :

Maintes fois les âmes des catholiques se sont, en ce qui le concerne, tournées vers Dieu et ouvertes à l'espérance, écrit Marius Sepet de la *Revue des questions historiques* dans son éloge funèbre de Guizot. Nous n'avons pas craint d'exprimer cette espérance ici-même ; elle a été déçue. Mais quand s'ouvre entre le temps et l'éternité la porte invisible et mystérieuse, un soudain rayon peut encore descendre. La miséricorde tient compte de bien des choses, la miséricorde de Dieu qui ne connaît ni Juifs ni Gentils, et ne fait point acception de personnes³.

L'action de Guizot n'a pas produit les résultats qu'il escomptait — mais l'on peut penser avec lui qu'on ne perd plus le souvenir des heures difficiles

¹. M. Guizot et sa candidature au Conseil presbytéral de Paris, Paris, Meyrueis, 1865, tome 2, p. 10.

². François GUIZOT, *Discours académiques... op. cit.*, p. 218-219 (discours du 17 avril 1850).

³. *Revue des questions historiques*, tome 16, 1874, p. 607- 608.

où toutes les mains de la place assiégée étaient unies pour résister aux attaques ou lancer quelque assaut, même s'il est vrai qu'un souvenir peut rester vivant sans nullement influencer sur la vie courante...

Pierre-Yves Kirschleger est maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université Paul Valéry — Montpellier III (Route de Mende, 34199 Montpellier cedex 5), membre du Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines et Sociales (CRISES, EA 4424).

Jeunes chercheurs

LA COEXISTENCE RELIGIEUSE À VALLERAUGUE
SOUS LE RÉGIME DE L'ÉDIT DE NANTES :
UN NAIN CATHOLIQUE FACE AU GÉANT HUGUENOT

Josias Teissonnière¹
Université Paul Valéry — Montpellier III

Les commissaires royaux qui sillonnent le pays entre 1598 et 1601 pour faire appliquer l'édit de Nantes, constatent dans le diocèse de Nîmes et plus particulièrement dans les Cévennes que la quasi-totalité des communautés sont concernées par le dimorphisme religieux entre catholiques et protestants. Si le plus souvent une confession domine numériquement l'autre, dans certaines communautés les catholiques semblent avoir presque disparu, phénomène rarissime dans le royaume. C'est le cas du bourg de Valleraugue, situé au pied du Mont Aigoual, véritable bastion de la Réforme typique des vallées cévenoles. Cette communauté protestante en est peut-être un exemple trop parfait — car radicalement « monocolore » — pour avoir suscité l'intérêt des historiens de la coexistence religieuse à l'époque moderne, et ce malgré le renouvellement de l'historiographie religieuse qui a réhabilité avec profit l'échelle locale, notamment pour l'étude de plusieurs bourgs cévenols². De 1598 à 1685, le régime de l'édit de Nantes permet

¹. Cet article reprend les conclusions du mémoire de deuxième année de master de l'auteur, réalisé sous la direction du professeur Serge Brunet et intitulé *Une communauté cévenole protestante face à sa minorité catholique : Valleraugue (vers 1611-1686)*, Université Paul-Valéry, 2006, 184 p. La thèse en cours de l'auteur porte sur les rapports entre la religion et la terre dans les Cévennes et le Gévaudan aux XVI^e et XVII^e siècles.

². Quelques exemples d'études de bourgs cévenols majoritairement protestants où la coexistence religieuse a été analysée : Béatrice POMMIER, *La communauté protestante du Vigan de l'Édit de Nantes à la Révocation (1598-1685)*, mémoire de maîtrise d'histoire, sous la direction de Maurice Bordes, UER Lettres Sciences humaines de Nice, 1973, 185 p. ; Didier POTON, *De l'édit de Nantes à sa Révocation : Saint-Jean-de-Gardonnenque, 1598-1686*, Montpellier, thèse de l'Université Paul-Valéry, 1988, 2 vol., 443 et 233 p. ; Robert POUJOL, *Vébron, histoire d'un village cévenol*, Aix-en-Provence, Edisud-Club Cévenol, 1981, 316 p.

d'expérimenter sur plusieurs générations le difficile processus de cohabitation au quotidien, longtemps négligé par l'historiographie traditionnelle qui préférait insister sur les tensions interconfessionnelles, comme le rappelle Keith P. Luria¹. Situé sur le passage de plusieurs voies de communication, Valleraugue a adopté très tôt et massivement la Réforme alors que plusieurs paroisses voisines ont rejeté les idées de Calvin, notamment en aval de la vallée de l'Hérault ou sur les « hautes terres ». Les réformés vallerauguois doivent donc tenir compte, parfois, de l'influence de ces catholiques des alentours sur les rares catholiques du village.

La coexistence entre deux groupes nécessite au préalable la reconnaissance réciproque de l'existence des protagonistes. Or, à Valleraugue, cela ne va pas de soi : le consul de 1611 nie l'existence de tout catholique dans sa communauté lors de la visite de l'évêque. Ce très faible nombre de catholiques, moins de 3 % de la population au plus fort de la reconquête, n'empêche-t-il pas de faire de Valleraugue un exemple représentatif des relations interconfessionnelles alors que tant d'autres paroisses de la région comportent une minorité moins insignifiante ? En réalité, quelques individus de chaque confession suffisent à générer un potentiel de tensions ou, au contraire, une dynamique de coexistence. Si, au lendemain des guerres de Religion, les rares fidèles de Rome paraissent totalement négligeables pour la masse des habitants de Valleraugue, cette présence devient peu à peu gênante pour les réformés. Ces derniers sont alors progressivement dépouillés de leurs droits et de leur pouvoir au profit d'une poignée de catholiques devenus, soudain, plus que visibles. Il s'agit donc bien de l'émergence de la « question catholique » à Valleraugue, c'est-à-dire de l'intégration de l'existence de la minorité catholique par le reste de la population calviniste. Passant d'un refus de reconnaître l'existence de catholiques à la destruction systématique du pouvoir des protestants — processus annonçant la Révocation —, cette évolution de la situation entraîne des modifications dans la manière de coexister au cours du siècle. Néanmoins, certains comportements semblent au contraire permanents.

Trois types de phénomènes participent à la construction du processus d'accommodement — plus ou moins pacifique — et semblent scander l'évolution des relations confessionnelles. L'hégémonie écrasante des protestants, tout d'abord, n'a jamais pu être véritablement contrebalancée malgré la reconquête catholique de la seconde moitié du siècle. Ensuite et malgré cette dissymétrie, la nécessité de reconnaître l'existence d'une minorité catholique s'impose pourtant, ce qui conduit à faire de la frontière religieuse un objet sans cesse redéfini, contourné ou renforcé par tous et dans

¹. Keith P. LURIA, *Sacred boundaries, Religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2005, 357 p.

tous les domaines. Mais c'est finalement de l'extérieur que vient l'impulsion de la reconquête catholique, qui bouleverse le jeu local de la coexistence et trace de nouvelles configurations. C'est au cours des années 1660 que ces trois phénomènes s'articulent le mieux.

1 Un rapport de force inégal

1.1 L'hégémonie numérique des protestants

Pour qu'il y ait coexistence, encore faut-il que la présence des deux groupes soit assurée. Or, le premier consul de Valleraugue en 1611, Pierre Desperiès, n'hésite pas à déclarer à l'évêque « *ny avoir aulcung [habitant] qui fasse profession de la religion catholique apostolique romaine faisant tous profession de la religion préthendeue réfformée¹* ». La réalité lui donne presque raison puisque, face à deux mille protestants environ, seuls quinze catholiques ont été dénombrés en 1663². Tout au plus, quelques années après la Révocation, en 1689, malgré une longue reconquête entamée depuis plusieurs décennies, les quatre-vingt-deux anciens catholiques recensés représentent encore moins de 3 % des 2817 habitants (sans les domestiques ni les fugitifs)³. Entre 1652 et l'automne 1685, le registre paroissial du vicaire perpétuel⁴ mentionne environ 29 familles, dont moins d'une vingtaine résident dans la paroisse et, parmi celles-ci, tous les membres ne sont pas nécessairement catholiques puisque la mixité confessionnelle touche plusieurs foyers. Démographiquement, les fidèles de Rome paraissent donc insignifiants et leur présence anecdotique. Même la nette croissance observée entre les années 1660 et la Révocation ne doit presque rien au dynamisme démographique du groupe catholique local : ce sont les migrants venus pour la plupart des causses tout proches qui viennent grossir les rangs des fidèles de Rome. Ces travailleurs migrants forment d'ailleurs une

¹. Archives départementales [désormais Arch. dép.] Gard, G 1297, visite pastorale de Pierre de Valernod en 1611.

². D'après le *Mémoire des villes et lieux du Languedoc où il y a des catholiques et des huguenots, et du nombre des uns et des autres qui sont dans chacune des dites villes et lieux diocèse par diocèse*, établi par l'intendant Bazin de Bezons en 1665 (les données dateraient de 1663) conservé aux Archives Nationales (TT 247, pièce 186) et reproduit dans Paul GACHON, *Quelques préliminaires de la Révocation de l'Edit de Nantes en Languedoc (1661-1685)*, Toulouse, Privat, 1899, 355 p., pièces justificatives p. XXX-XXIV.

³. Arch. dép. Gard, G 1562, « Etat du territoire d'Alais ». Les 131 domestiques et ouvriers sont comptabilisés à part et sans mention de leur religion. Les protestants fugitifs ne sont pas comptés dans la population.

⁴. Le vicaire perpétuel est le prêtre qui officie à Valleraugue. Il n'a pas le titre de curé car il est nommé par le prieur pour le remplacer. Le prieur devrait normalement résider au village et assurer la « cure des âmes », ce qui n'est pas le cas.

population instable puisque, même si certains se marient à Valleraugue ou y font baptiser leurs enfants, beaucoup repartent temporairement ou définitivement dans leur paroisse d'origine. Les catholiques des communautés limitrophes semblent à l'inverse s'installer plus durablement dans la paroisse de Valleraugue.

1.2 Des catholiques à la marge

La faiblesse numérique des catholiques face aux huguenots est encore accentuée par leur répartition géographique dans le territoire de la communauté. Malgré les allégations du consul en 1611, l'évêque ne tarde pas à découvrir qu'il existe de rares fidèles de Rome non seulement à Valleraugue mais...

aussi au lieu d'Ardailles paroisse dudit Valleraugue lesquels catholiques du susdit lieu ne s'osent présenter devant Mondit seigneur l'évesque pour avoir été intimidé par les consuls & habitants dudit lieu de crainte qu'ils sont que par leur moyen monditseigneur ne soit informé au vrai de l'état du service divin, estant thrès véritable que audit lieu de Valleraugue ny en toute la paroisse ne se fait aucun service au grand détrimant des âmes¹.

Le hameau d'Ardailers, relevant de la communauté de Valleraugue, dispose en effet de sa propre église même si elle n'est pas desservie. Ardailers se situe sur les confins du territoire, à proximité de la paroisse fortement catholique de Notre-Dame-de-la-Rouvière. Mis à part dans le bourg de Valleraugue, les fidèles de Rome résident tous en aval de celui-ci dans les hameaux au sud et à l'est (vallée de Taleyrac, Ardailers) près des paroisses où leur confession domine. Cette répartition par hameaux forme une micro-frontière religieuse à l'intérieur de la communauté, typique des Cévennes², mais qui annonce aussi la proximité de la frontière administrative avec les paroisses voisines en formant une sorte « d'espace transfrontalier ». Les contacts entre les catholiques de paroisses voisines sont intenses d'après le registre curial. Cependant, la fixation de ces catholiques sur ces zones de contact s'explique aussi par la relative stabilité des familles, qui ne changent guère de hameau ou de religion pendant plusieurs générations. Même les catholiques du bourg proviennent des mêmes confins, ce qui leur vaut parfois d'être considérés comme étrangers à la communauté villageoise,

¹. Arch. dép. Gard, G 1297, visites pastorales de l'évêque Valernod le 2 septembre 1611 à Valleraugue.

². Robert SAUZET, *Les Cévennes catholiques ; histoire d'une fidélité, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Perrin, 2002, 415 p. L'auteur aborde en particulier le cas de Saint-Roman-de-Codières où chaque hameau adopte la confession du village se trouvant au débouché de sa vallée.

surtout lorsqu'ils sont candidats au consulat. En 1685 encore, les consuls catholiques, Massal Fesquet, notaire à Valleraugue, et Jean Carle, résidant tous deux ordinairement à Ardaillers, demandent une augmentation de leurs gages en affirmant que : « *les consuls sont des habitants catholiques des hameaux et villages de la paroisse et obligés de venir fort souvent au présent lieu pour fère les affaires de la Communauté et par ainsy obligés d'aller manger au cabaret* »¹. De surcroit, les catholiques sont majoritairement pauvres et sans instruction, ce qui permet aux huguenots de les écarter des fonctions publiques ou de gouverner à leur place jusque dans les années 1670. Les quelques catholiques de haut rang ne peuvent alors être trouvés qu'en dehors de la communauté, tel noble Claude de Vallat de Gatuzières, consul en 1677 mais souvent absent, ce qui arrange bien les protestants.

À cet éloignement et à cette concentration géographique qui ne favorisent guère l'intégration des catholiques dans la communauté villageoise, s'ajoute en effet le déséquilibre entre les élites des deux confessions. Aucun catholique ne semble être en mesure d'accéder au consulat lorsque celui-ci est censé s'ouvrir à eux, dans les années 1630, pour des raisons de capacité tant intellectuelle que financière². On compte parmi les calvinistes plusieurs familles nobles qui résident sur place (les d'Espériès, de La Cour de Montcamp, Liron, etc.) et surtout une bourgeoisie nombreuse et solidaire, fortement liée à la noblesse et dont les activités sont variées (commerce du textile, domaines agricoles). Ces notables sont aussi très actifs dans la gestion du consulat, tels les Méjanel, dont plusieurs membres semblent se succéder au conseil politique, en collaboration avec un solide groupe de paysans aisés qui représentent les hameaux. À l'inverse, les catholiques ne disposent que de quelques « hommes à talent » dans leurs rangs, notamment des protestants ayant abjuré (le juge Jacques Liron, converti en 1641, et le notaire François Delapierre). Ce net avantage de l'élite huguenote lui permet de conserver la réalité du pouvoir politique malgré les ordonnances royales censées évincer les protestants du consulat. Par exemple, lorsqu'en 1637 le premier consul doit nécessairement appartenir à la religion du roi, en application de la législation de 1630, c'est Massal Fesquet père, un illettré absentéiste et qui ne réside pas encore sur le territoire de la communauté qui est nommé par le viguier faute de candidat. La situation perdure jusque dans les années 1660 ; dans les années 1670 les protestants détiennent encore un pouvoir important, quoique moins visible, notamment parce qu'ils sont indispensables au fonctionnement et au financement du consulat. Une vingtaine de réformés accomplissent régulièrement à tour de rôle les mandats du consulat. Puis, dans les années 1680, lorsque ce dernier est

¹. Archives municipales [désormais Arch. mun.] Valleraugue, BB IV b. f° 26 r°, délibération du 24 février 1685.

². Il faut disposer d'un allivrement de trois livres dans le compoix.

confié aux seuls catholiques, ils continuent à servir de commis puisque les consuls ne peuvent les remplacer par des fidèles de Rome.

Ainsi, la faiblesse des catholiques, tant sur le plan numérique qu'économique et politique, ne peut que favoriser une coexistence sous contrôle huguenot.

1.3 Des rapports sociaux marqués au coin de la Réforme

Les consuls réformés se considèrent comme les seuls représentants légitimes de la population. La cohésion de la société calviniste face aux agressions extérieures est alors si forte qu'elle met parfois les catholiques locaux dans une situation délicate. Cette solidité est révélée par un taux extrêmement faible de conversions des protestants à la religion du roi. Comme dans beaucoup de communautés, ce taux est inversement proportionnel au nombre de religionnaires. Même dans les années qui précèdent la Révocation, la pression sociale ne suffit pas à créer le besoin d'embrasser la religion du roi. D'après les documents conservés, une vingtaine seulement d'abjurations ont été comptabilisées entre les années 1620 et 1684, ce qui, pour une population passant de deux mille à deux mille neuf cent protestants, reste tout à fait négligeable sur une période aussi longue¹.

L'hégémonie huguenote se manifeste également par la propension à assimiler la défense de la communauté politique à celle de la population protestante. C'est le cas lorsqu'en 1676 deux catholiques de Saint-André-de-Majencoules, paroisse voisine, réclament au consulat de Valleraugue des droits de lods sur le temple. Le conseiller politique Jean Théron est envoyé pour plaider à Montpellier « *suivant l'ordre des habitans de la R.P.R. et du consistoire*² ».

Face à une telle puissance calviniste, le maintien du culte catholique est une gageure durant tout le premier tiers du XVII^e siècle. Les protestants utilisent en effet l'église médiévale pour célébrer leur culte et, même si les commissaires de l'édit de Nantes venus en 1601 semblent avoir rétabli la messe, la situation demeure chaotique. En 1611, deux prêtres des paroisses voisines indiquent à l'évêque lors de sa visite qu'il est :

¹. Arch. dép. Gard, 1 E 1929, pour les douze abjurations reçues par les capucins du Vigan, et C 908 pour les cinq convertis durant la campagne de l'abbé Pélisson. Voir aussi Robert SAUZET, *Contre-réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc au XVII^e siècle. Le diocèse de Nîmes de 1598 à 1694 (étude de sociologie religieuse)*, thèse, Université Paris IV, 1976 ; Lille, Service de reproduction des thèses, 1978, 859 p.

². Arch. mun. Valleraugue, BB IV b. f°7-9, délibérations des 26 juin et 23 août 1676.

véritable que audit lieu de Valleraugue ne se fait aulcung service divin depuis deux ans il se y ayant auparavant esté mener [?] ung prêtre nommé Me Brunet lequel y auroit demeuré cinq ou six mois ou environ pendant lequel temps ils n'auroient jamais ouy dire qu'il célébrast aulcune messe ains se seroict maryé avec une putain publique et renoncé à la religion catholique apostolique romaine¹.

Un autre prêtre qui a dû être envoyé peu après, semble être parti tout aussi rapidement. Finalement, l'évêque découvre avec horreur le local où sont entassés les objets liturgiques en mauvais état et il réclame vainement au consul la restitution des clés de l'église. Celle-ci a probablement été rendue au culte catholique dans les années qui suivent avant d'être reprise par les protestants pendant les guerres de Rohan (1622-1629), puis à nouveau restituée.

L'hégémonie huguenote ne subit pas de véritable contestation de la part des catholiques locaux jusque dans les années 1660 et continue donc à marquer profondément les rapports interconfessionnels jusqu'à la Révocation. Même lorsque sonne l'heure de la conversion forcée, à l'automne 1685, le poids numérique et social des réformés a probablement limité l'agressivité des catholiques locaux qui craignent d'être assimilés par leurs concitoyens aux dragons qui terrorisent les « nouveaux convertis ». Cette persistance de la domination huguenote, même latente, n'a pourtant pas empêché le développement de diverses formes de coexistence, qui ont permis l'intégration progressive, bon gré mal gré, du groupe catholique dans la communauté.

2 Une frontière religieuse constamment redéfinie

Malgré leur poids dans la communauté, les réformés ne peuvent plus ignorer la minorité catholique de plus en plus soutenue par le pouvoir royal et ecclésiastique. Reconnaître l'existence de l'altérité peut permettre soit d'atténuer la frontière religieuse, soit de l'exacerber, par peur ou dans l'espoir de triompher. Ainsi, pour reprendre la typologie de Keith P. Luria², le processus d'accommodement se construit autour de trois formes de frontière confessionnelle, en fonction des comportements de chacun. Lorsque l'identité ne se réduit pas à la religion, la frontière confessionnelle devient facilement poreuse. Lorsque chaque camp refuse la possibilité d'une

¹. Arch. dép. Gard, G 1297, visite pastorale de l'évêque Valernod le 2 septembre 1611 à Valleraugue. La difficulté de trouver et de maintenir des prêtres « suffisants et capables » dans les Cévennes est un problème récurrent durant la première moitié du siècle.

². Keith P. LURIA, *op. cit.*, introduction.

existence commune, la frontière est mise en valeur pour elle-même et conduit au repli ou à l'hostilité. Cependant, pour éviter les conflits ou une trop grande perméabilité, la frontière est parfois négociée.

2.1 Une frontière perméable dans la société villageoise

La frontière religieuse devient fortement perméable lorsqu'elle passe au sein des familles. Les mariages mixtes, quoique condamnés par les deux Églises et par l'État, en constituent un bon indicateur. À Valleraugue, si les réformés n'ont guère besoin de s'allier avec les rares familles « *de contraire religion* », la minorité catholique pourrait être davantage tentée par ce type d'union pour éviter une endogamie trop forte. En réalité, ce sont les communautés voisines et les migrants qui fournissent la plupart des conjoints catholiques. L'originalité de ce village par rapport à d'autres localités du diocèse¹ est donc l'extrême rareté de ces unions « bigarrées ». Lorsque le déséquilibre démographique est trop criant, ce type de mariage diminue donc. Aucune union mixte n'apparaît explicitement dans les registres des deux Églises, seuls les actes notariaux mentionnent quelques couples mixtes.

La question du mariage impose souvent la conversion de l'un des époux. Parfois, dans un couple protestant, le mari abjure pour conserver ou obtenir des avantages socio-économiques, tel le juge Jacques Liron vers 1640. En revanche, à Valleraugue, un seul cas d'abjuration en vue du mariage a été noté : Antonie (Antoinette) Fabrègue, de Valleraugue, fiancée à Pierre Fabre, du village catholique de Saint-Martial, abjure le 19 novembre 1646, en présence des capucins du Vigan. C'est d'ailleurs la seule abjuration à avoir lieu à Valleraugue même².

Si les unions mixtes sont rares, les liens familiaux et amicaux imposent de franchir la frontière en d'autres occasions. Le baptême d'un enfant dans une confession qui n'est pas celle du parrain ou de l'un des parents obéit à la nécessité de resserrer ces liens. Un parrain — ou une marraine — protestant apparaît parfois ainsi sur le registre catholique et, inversement, des fidèles de Rome parrainent des enfants réformés. L'avocat catholique Pierre Arnal parraine ainsi une petite protestante en 1667³. Les cas restent ici encore assez

¹. Robert SAUZET, *Les Cévennes catholiques... op. cit.* L'auteur mentionne de nombreuses unions mixtes à Ganges et à Sumène par exemple. Dans *Contre-réforme et réforme catholique en Bas Languedoc au XVI^e siècle (op. cit.)*, il note le même phénomène dans le bas pays et surtout dans les villes ; Nîmes en est le meilleur exemple. Dans les régions où les protestants sont fortement minoritaires et isolés, leur endogamie religieuse est au contraire beaucoup plus forte, par exemple dans le Lubéron étudié récemment par Céline BORELLO (*Les Protestants de Provence au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 257 et sqq).

². Arch. dép. Gard, 1E 1930, certificat d'abjuration reçu par les capucins du Vigan.

³. Arch. dép. Gard, 2 Mi 20R 128, registre de la paroisse protestante, baptême de Suzanne

rare, notamment à l'église catholique où un seul enfant est parrainé par une calviniste. Les catholiques préfèrent en général des témoins qui habitent les paroisses voisines, même en l'absence de tout lien familial, comme le font les migrants. Ce sont ainsi souvent les mêmes parrains et marraines des alentours qui sont mentionnés dans la plupart des baptêmes.

Les liens quotidiens qu'entretiennent les habitants d'un même village, quelle que soit leur croyance, influencent parfois réciproquement les comportements. Ainsi, le délai entre la naissance d'un enfant et son baptême, normalement plus court chez les catholiques — qui y attribuent une fonction salvatrice — que chez les réformés, est au contraire presque aussi long à Valleraugue : une ou deux semaines. Cette influence des pratiques protestantes n'est pas rare dans les villages marqués par la Réforme¹.

Les Vallerauguois ne se définissent pas uniquement par leur foi et les rivalités de personnes ne se résument pas au clivage confessionnel. Ainsi, lors du choix d'un greffier consulaire, nécessairement catholique, deux candidats, notaires, s'affrontent durement en 1676. Massal Fesquet est finalement élu grâce aux voix des réformés² qui auraient pu au contraire lui préférer François Delapierre, un ancien protestant. Mais, six mois plus tard, le perdant conteste auprès de l'intendant les élections et la nomination de M. Fesquet comme greffier³. L'avocat catholique Pierre Arnal soutient alors François Delapierre. Il s'agit bien ici d'antagonismes personnels qui transcendent le clivage religieux.

Si des clans regroupent des fidèles des deux confessions, d'autres solidarités apparaissent ; catholiques et protestants peuvent faire cause commune, notamment lors de crises graves qui affectent le fonctionnement de tout le village et ce malgré une identité huguenote forte et facilement mobilisable. Le consulat s'oppose ainsi au prieur durant de nombreuses années, à propos de la dîme, de l'aumône que doit verser le prieur en retour, de son éventuel logement à Valleraugue et de l'entretien de l'église. Les élus catholiques participent à la même contestation que leurs collègues huguenots au lieu de soutenir au moins une partie des revendications du prieur pour améliorer leurs conditions de culte en faisant payer les taillables protestants. En 1667, le premier consul catholique, François Delapierre, profite ainsi de l'unanimité du conseil face à un nouvel assaut du prieur Étienne de Valat pour tenter une négociation auprès de l'oncle de celui-ci, l'ancien prieur Jean de Valat⁴.

Laune, fille de Jean Laune et Jeanne Fournier, le 21 février 1667.

¹. Keith P. LURIA, *op. cit.*, p.181.

². Arch. mun. Valleraugue, BB IV b. f° 5, délibération du 26 juin 1676.

³. *Ibid.*, f° 12, délibération du 5 janvier 1677.

⁴. Arch. mun. Valleraugue, BB III f° 182, délibération du 2 janvier 1667.

Après la Révocation, les dragonnades constituent évidemment la crise la plus grave, mais elles apparaissent aussi comme une mise à l'épreuve décisive de la solidarité villageoise et de l'intégration des catholiques dans la communauté. Le premier consul Massal Fesquet mène une courageuse campagne de procédures pour condamner les excès des soldats, y compris les violences injustifiées exercées contre les anciens protestants¹. Même ici, la frontière religieuse reste donc franchissable alors que pendant plus d'un siècle les affrontements ont été particulièrement durs dans le Bas-Languedoc et les Cévennes. Le respect appris dans la coexistence permet d'atténuer, par moments, la violence exercée contre ceux de la RPR, dont les « dégâts collatéraux » lèsent aussi les anciens catholiques. Le clivage confessionnel peut donc être atténué de diverses manières. Mais si, à Valleraugue, les formes ordinaires de la perméabilité de la frontière religieuse, comme les abjurations ou les mariages mixtes, sont moins développées qu'ailleurs, cela ne tient pas forcément à des relations plus tendues. Le déséquilibre numérique entre les deux confessions explique cette frilosité apparente. Néanmoins si la frontière peut être estompée, elle peut aussi être ravivée.

2.2 Le repli derrière la frontière

La cohabitation trouve ses limites lorsque les individus, les Églises ou l'État cherchent à renforcer la séparation entre les deux confessions et à provoquer l'affrontement direct. Selon K. P. Luria², la frontière peut ainsi prendre la forme d'une barrière étanche qui enferme le rival dans un domaine ou dans un autre, entraînant le repli puis la haine.

Si Valleraugue ne connaît pas les mêmes soulèvements populaires huguenots que Nîmes ou d'autres communautés du diocèse durant le premier tiers du XVII^e siècle, face aux premières restrictions touchant leurs positions, la conscience des réformés d'être numériquement plus puissants semble avoir autorisé quelques débordements. Henri Cazalet rapporte une émeute à Valleraugue dont nous n'avons pas retrouvé d'autres traces. Le 20 décembre 1616 : « *une querelle éclate ce jour-là sur la place publique au sujet des mérites de la religion réformée entre deux groupes* »³, l'un

¹. Arch. dép. Hérault, B 6188. Cette attitude, quoique rare, trouve des équivalents dans plusieurs régions protestantes, notamment à Nîmes où le parti des catholiques paisibles ne s'associe pas à la répression (Robert SAUZET, *Contre-Réforme... op. cit.*, p.600) ou dans le Poitou comme en témoigne l'émouvant journal du protestant Jean Migaut.

². Keith P. LURIA, *op. cit.*, introduction.

³. Henri CAZALET, *Valleraugue*, Uzès, Ateliers Henri Peladan, 1950 ; rééd. Nîmes, Lacour, 1990, p. 50. L'auteur, notaire dans ce village, a rassemblé des documents inédits qu'il possédait dans son étude. Il n'a pas été possible de localiser ce précieux fonds et donc de consulter les originaux.

protestant, l'autre catholique. Dans la bagarre, Jean Serre, catholique, est mortellement frappé, et son frère, Antoine, est blessé. Jehan de Lapierre et David Teulon sont condamnés à mort, « *leurs biens acquis et confisqués au Roy, sauf quatre mille livres réservées à la veuve de Serre et cinq cents livres à Anthoine Serre* ». Leur complice, Jehan Manuel, est condamné à dix ans de galères. Les trois condamnés sont calvinistes. Jehan de Lapierre semble avoir été exécuté à Valleraugue. David Teulon fait appel en la Chambre de l'Édit de Nantes à Castres, puis à Grenoble, qui traitent les affaires concernant ceux de la RPR. « *Jehan Manuel fut mis hors de cause par un nouvel arrêt du 9 avril 1619.* » En 1625, une transaction est passée entre la veuve de Jean Serre, qui s'est remarié avec un protestant — autre exemple de coexistence —, et ses beaux-frères d'une part, et Jehan de Bousquet d'autre part, qui donne à la veuve 450 livres et autant aux frères de la victime. Une telle violence reste exceptionnelle pour un village comme Valleraugue. Aucune autre émeute similaire n'a eu lieu sous le régime de l'Édit, mis à part le soulèvement généralisé des guerres de Rohan. La répression exemplaire de cette tragédie a rappelé que la justice du roi ne saurait tolérer de tels excès. Les protestants ruraux n'ont sans doute pas acquis la culture de l'émeute qui caractérise les Nîmois. Cependant, en sortant de notre cadre chronologique et dans un contexte différent, celui des dragonnades, les anciens réformés réagissent parfois vivement contre la violence qu'ils subissent. Un soldat est assassiné en novembre 1686¹ et une émeute s'en prend en 1697 aux missionnaires, après l'annonce d'amendes touchant les parents qui n'envoient pas leurs enfants au catéchisme². Une tension latente sur le front religieux traverse donc tout le siècle, même si la violence n'explose vraiment qu'en de rares cas.

Le plus souvent, en effet, la frontière confessionnelle se marque dans les deux camps par la perpétuation des préjugés et la défiance, en dépit de la coexistence plutôt pacifique vécue au quotidien. Les rares conversions peuvent ainsi susciter des réactions hostiles. Le notaire François Delapierre, qui a abjuré le protestantisme dans les années 1660, se plaint des vexations qu'il subit à cause de sa conversion, y compris à la Cour des Aides de Montpellier en 1669³, même si l'hostilité vient d'abord de ses concitoyens. Il porte plainte le 12 février 1671 pour avoir été harcelé par les protestants devant sa maison, lesquels auraient même tenté d'y mettre le feu alors que sa famille s'y trouvait⁴. Les rancœurs contre lui semblent perdurer puisqu'en

¹ Arch. mun. Valleraugue, BB IV b. f° 96, délibération du consulat du 21 novembre 1686.

² Arch. dép. Hérault, C 176.

³ Arch. mun. Valleraugue, BB III f° 262 v°, délibération consulaire du 6 mai 1669.

⁴ Gaston FESQUET, *Valleraugue. Une monographie*, Nîmes, imprimeur Gagne et Michel, 1907 ; réimpr. Nîmes, Lacour, 1990, p.132. L'ouvrage écrit par le curé du lieu peu après la séparation de l'Église et de l'État est à prendre avec beaucoup de précautions. Il compile de

1677 les conseillers politiques lui refusent alors la charge de greffier consulaire, en invoquant non seulement un ordre de l'intendant, mais surtout « *beaucoup d'autres raisons connues à toute la communauté* »¹. Il s'agit ici vraisemblablement d'une allusion à son abjuration.

Si les archives conservées laissent davantage apparaître les réactions passionnelles des masses huguenotes, les catholiques ont certainement connu les mêmes comportements mais ils sont trop nombreux pour risquer un affrontement. Paradoxalement, le déséquilibre numérique oblige les deux camps à négocier les modalités de la frontière religieuse.

2.3 Négocier la frontière confessionnelle

Pour prévenir tout conflit inutile, les règles encadrant l'action du consulat tentent de délimiter les prérogatives de chaque confession. Bon gré mal gré, le consulat, même lorsqu'il est entièrement composé de « ceux de la RPR » dans le premier tiers du siècle, s'efforce toujours de remplir ses obligations religieuses. Si, jusque dans les années 1660, les réformés en sont les principaux bénéficiaires, le consulat doit, comme dans le reste du Languedoc, entretenir l'église, participer à la construction du clocher et de la nef et gérer les fonds destinés à la paroisse catholique. Lorsque les religionnaires sont expulsés de l'église, peu après 1611 puis à nouveau en 1629, le consulat doit donc financer les deux cultes au lieu du seul culte réformé et ce jusqu'au début des années 1660, où les aides au culte réformé sont désormais interdites. Pourtant, pour assurer aux habitants les conditions nécessaires à l'exercice du culte catholique, les conseillers protestants n'hésitent pas, au moins par deux fois, à outrepasser leur devoir et à employer directement un desservant pour les catholiques, aux frais de la communauté alors que cela relève normalement de l'obligation du prieur. En 1619, le consul Thomas Carle paie ainsi « *24 livres à messire Antoine de Bouriscaulx pour le service fait aux catholiques de la paroisse* »². Lors de la trêve de 1626-1627, entre deux guerres de Rohan, le consul M. de Bousquet, un huguenot, demande au vicaire général de l'évêque de lui envoyer le prêtre de la paroisse voisine, Saint-Marcel-de-Fontfouillouse, elle aussi majoritairement réformée. Un assistant lui est finalement accordé³. Entre 1660 et 1676, le consulat abandonne progressivement ses actions en faveur du consistoire réformé, afin d'obéir aux édits royaux. L'équilibre est rompu alors en faveur du catholicisme.

nombreux documents inédits, mais sans citer explicitement l'origine de ses sources.

¹. Arch. mun. Valleraugue, BB IV b. f° 12, délibération du 5 janvier 1677.

². « Etat des comptes de Thomas Carle », issu du fonds privé Lapiere, connu par des copies.

³. Henri CAZALET, *Valleraugue... op. cit.*, p.52.

La négociation, même sous les auspices du consulat, aboutit le plus souvent à la délimitation des espaces et des populations, dans la logique de l'édit de Nantes. L'exemple le plus manifeste est celui du cimetière. Lors de la restitution de l'église au culte catholique, à la fin des guerres de Rohan, le prieur parvient à expulser les réformés du cimetière qui jouxte l'église sur la place publique. Mais les huguenots gardent l'habitude d'enterrer leurs morts près de la place « *avec grande incomodité, et d'aultant que à présant il est difficile de les y enterer pour ny avoir de places vides*¹ ». Ainsi, en 1637, le consulat se décide à acquérir un nouveau terrain pour les défunts protestants, en dehors du village, malgré un attachement encore très vif à la terre où reposent leurs ancêtres. Pour matérialiser davantage encore la séparation des corps, l'évêque finit par intervenir en 1675 : « *attendu le peu de catholique qu'il y a dans cette paroisse, nous exhortons lesdits fruites prenans de faire clorre le cimetière joignant l'Eglise*² ». Ce refus de partager la terre consacrée avec des « hérétiques » persiste au-delà de la Révocation puisque le vicaire préfère alors utiliser un nouveau cimetière plutôt que de réutiliser celui de la RPR.

Un autre cas de la stricte distinction entre les confessions concerne les œuvres charitables. Les testateurs ne manquent pas de préciser que leurs dons ne doivent aller qu'à leurs coreligionnaires les plus pauvres. Il s'agit ainsi de s'assurer de la fidélité des nécessiteux envers leur propre confession, car les pressions économiques jouent souvent un rôle dans le processus d'abjuration. Pourtant, l'aumône que doit verser annuellement le prieur à la communauté ne semble pas susciter de contestation quant à la manière dont le consulat la distribue aux pauvres des deux confessions. Cette aumône comprend, depuis 1559, cent cinquante setiers de céréales (blé et orge) et une dot de trente livres à toutes les filles pauvres. Lorsque protestants et catholiques ne sont pas assurés de pouvoir la partager équitablement, la séparation entre huguenots et catholiques devient la solution la plus viable afin d'éviter d'infinis conflits.

Cet accommodement des deux confessions, parfois tendu mais le plus souvent pacifique, semble parvenir à un relatif équilibre entre la paix d'Alès (1629) et la fin des années 1670, juste avant l'exclusion des protestants du consulat. Cela tient avant tout à la capacité de régulation de ce dernier, tant que l'intégration progressive des catholiques dans le conseil politique ne leur donne pas encore tout le pouvoir. Pourtant, dès le milieu du siècle, la lente reconquête catholique menace de perturber l'équilibre du jeu politique.

¹. Arch. mun. Valleraugue, BB I, f° 53 v°, délibération du 11 janvier 1637.

². Arch. dép. Gard, G 1298, visites pastorales.

3 L'offensive catholique

Une autre dynamique, externe, vient bouleverser le rapport de force et le processus d'accommodement, surtout à partir du règne personnel de Louis XIV. Il s'agit du soutien du pouvoir royal et de l'autorité ecclésiastique à la minorité fidèle à Rome. L'État, dès 1602, puis l'évêque, en 1611, avaient exigé la restitution de l'église paroissiale et soutenu les intérêts des catholiques locaux. Cependant, ces derniers restaient bien trop faibles durant les deux premiers tiers du siècle pour s'opposer efficacement à leurs concitoyens réformés.

3.1 Une reconquête venue de l'extérieur

Après la paix d'Alès, le pouvoir royal s'attaque par une abondante législation aux régions où « ceux de la RPR » sont majoritaires. La déclaration du 9 octobre 1630 ordonne que les membres des consulats languedociens soient divisés à égalité entre catholiques et protestants, puis que la fonction de premier consul, qui a la préséance sur les autres consuls et conseillers politiques, soit réservée à ceux de la religion du roi (déclaration du 19 octobre 1631)¹. Ce « *mi-partiment* » du consulat ne prend effet à Valleraugue qu'à partir des élections de 1637, malgré la forte opposition des Vallerauguois. Pour contrebalancer le premier consul catholique qui, illettré et absent, semble pourtant inoffensif, les réformés lui adjoignent, jusque dans les années 1660, un autre premier consul protestant qui exerce la réalité du pouvoir. Ce n'est qu'en 1666 que Valleraugue se trouve obligée d'appliquer la répartition égale des sièges de conseillers politiques, imposée pourtant en 1630 et en 1664. Pendant plus de trente ans les catholiques locaux n'ont donc pas profité de la position prépondérante à laquelle ils avaient droit, notamment parce que leur représentant est absent, incompétent ou incapable de s'opposer aux réformés.

À l'échelle du diocèse, les décisions épiscopales prises durant le second tiers du siècle pour donner plus de visibilité et de pouvoir aux fidèles de Rome se révèlent souvent inefficaces, ce qui explique l'intervention croissante du pouvoir royal pour relancer la reconquête catholique. Le parlement de Toulouse, appuyé par l'évêque de Nîmes, participe ardemment à la lutte contre le protestantisme, notamment lorsqu'il siège aux Grands jours de Nîmes de décembre 1666 à février 1667². Lors de ces séances

¹. Paul GACHON, *Quelques préliminaires... op. cit.*

². Jack THOMAS, « Rendre ceux de la RPR invisibles et muets : Le parlement de Toulouse, les grands jours de Nîmes et les protestants », in Nicole LEMAITRE (dir.), *Religion et politique dans les sociétés du Midi*, 126^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, du 9

extraordinaires tenues dans une ville de la province, le parlement juge les nombreuses affaires religieuses que lui présente surtout l'évêque et qui concernent la plupart des communautés du diocèse. Deux arrêts du parlement concernent Valleraugue et sont tout à fait caractéristiques de la politique répressive de cette institution à l'égard de la RPR. Le ministre réformé, Elie Floris, est décrété de prise de corps le 3 février 1667 et condamné à 500 livres d'amende trois semaines après pour avoir prêché hors de sa paroisse¹. Une autre priorité de l'action répressive du parlement à l'encontre des religionnaires vise à « catholiciser » l'espace public au détriment de la RPR². La communauté de Valleraugue est ainsi condamnée durant ces Grands jours à élever trois croix, l'une devant l'église et les deux autres aux avenues. Le conseil s'y résigne et permet même au vicaire de les placer « où bon lui semblera »³. Ce genre de mesures permet non seulement de renforcer le parti catholique, mais aussi de marquer physiquement sa reconquête face aux réformés.

3.2 Les catholiques portés au pouvoir

Dès les années 1660, le pouvoir royal s'engage résolument dans une politique de discrimination des protestants. Sans rappeler les innombrables restrictions personnelles qui affectent les huguenots dans leur vie familiale ou professionnelle, leur pouvoir politique est directement menacé. Ainsi à Valleraugue, à partir de 1663, les commissaires des États de Languedoc refusent de valider toutes les dépenses faites par le consulat au profit de la communauté réformée, ou supposées n'avoir bénéficié qu'à des protestants, quand bien même ces derniers constituent l'écrasante majorité de la population⁴. Non seulement les commissaires menacent les consuls en leur faisant « *deffense de faire à l'advenir aucuns présent [à ceux de la RPR] à peyne de cinq cents livres d'amande et de tous dommages & intérestz* »⁵, mais ce refus de valider la gestion des dépenses du consulat semble rétroactif, obligeant les seuls protestants à rembourser sous la forme d'une

au 14 avril 2001 à Toulouse, Paris, CTHS, 2002, p. 105-122.

¹. *Ibid.*

². Le rôle pionnier des parlements en matière de reconquête catholique par les voies judiciaires, dans les années 1660, apparaît non seulement en Languedoc mais aussi en Normandie, comme l'a récemment étudié Luc DAIREAUX, « *Réduire les huguenots* ». *Protestants et pouvoirs en Normandie sous le règne de Louis XIV. Processus, acteurs, discours*, Paris, thèse de l'EHESS, 2007, 970 p. Voir notamment p. 378-401.

³. Arch. mun. Valleraugue, BB III, f° 187 v°, délibération du 10 avril 1667.

⁴. Arch. dép. Gard, C 758, « *Estat des debtes deubes par la communauté de Valleraugue* », 7 décembre 1663.

⁵. Arch. dép. Gard, C 758, *idem*, 22 mars 1666.

imposition spéciale des sommes déjà levées par la communauté dans les années 1650.

De la même manière, l'administration royale cherche à donner toutes les charges à des catholiques, notamment celles qui participent au contrôle du consulat. Ainsi, en 1676, l'intendant du Languedoc, d'Aguesseau, exige la nomination d'un greffier consulaire qui doit impérativement être de la religion du roi¹. L'exercice de cette charge s'accompagne d'une indemnité que les autorités cherchent de plus en plus à réserver aux fidèles de Rome. Il est possible que, comme dans bien d'autres paroisses, les catholiques locaux soient à l'origine de cette initiative, bien que les réformés gardent encore une forte influence sur leurs concitoyens de l'autre religion. Les interventions directes de l'intendant pour soutenir les quelques catholiques locaux se multiplient : les élections sont interdites en décembre 1667, ce qui permet au consul catholique François Delapierre, relativement offensif, de rester en place en 1668, puis d'être réélu pour 1669, le conseil ne sachant pas s'il peut à nouveau procéder à des élections sans avoir reçu l'aval de l'intendant. Pourtant Valleraugue souffre peu de l'ingérence de l'intendant comparé à d'autres localités protestantes².

Durant les deux décennies qui précèdent la Révocation le pouvoir royal bouleverse les institutions consulaires et le rapport de force entre les deux confessions. Les élections de décembre 1666 constituent le premier tournant. L'intendant oblige le consulat à appliquer le « *mi-partiment* » du conseil politique, c'est-à-dire un nombre égal de conseillers et de consuls pour les deux confessions. Mais une autre révolution apparaît en même temps : le vicaire perpétuel est nommé dans ce même conseil en tant que « conseiller surnuméraire » inamovible, ce qui garantit aux catholiques la majorité absolue dans le conseil. Ces deux bouleversements ont déjà eu lieu dans la plupart des communautés, notamment au Vigan³, et Valleraugue n'a pu en réalité retarder ces mesures que par la forte cohésion de sa population et par son relatif enclavement. Lorsqu'en 1676 le roi ordonne l'expulsion de tous les protestants des consulats, Valleraugue parvient encore à retarder ce nouveau bouleversement jusqu'au début des années 1680, ce qui en fait l'une des dernières communautés à chasser les réformés du pouvoir⁴. Il s'agit alors d'un retournement total du rapport de force puisque une poignée de

¹. Arch. mun. Valleraugue, BB IV b. f° 6v°, délibération du 26 juin 1676.

². Le Vigan, par exemple, subit davantage d'interventions de sa part. Voir Béatrice POMMIER, *La communauté protestante du Vigan... op.cit.*

³. Dès 1662, le vicaire siège au conseil du Vigan. Voir Pierre GORLIER, *Le Vigan à travers les siècles, histoire d'une cité languedocienne*, Montpellier, éd. de La Licorne, 1955, rééd. Anduze, AZ Offset, 1981, 347 p.

⁴. La date exacte n'est pas connue à cause d'une lacune dans les délibérations consulaires entre 1677 et 1684.

catholiques dirigent désormais sans partage une communauté dont 98 % de la population est encore réformée. Les mesures visant le pouvoir politique des religionnaires sont à Valleraugue les plus efficaces et les mieux appliquées, contrairement aux discriminations économiques ou sociales.

3.3 Le long redressement des catholiques locaux

Quasiment invisibles et muets durant les deux premiers tiers du siècle, les catholiques vallerauguois esquissent à partir des années 1660 leurs premières réclamations à l'encontre des réformés. Si les revendications exorbitantes du prieur visent avant tout à faire payer les protestants, elles pénalisent tous les contribuables et froissent donc aussi les fidèles de Rome. Au contraire, le rôle de Vitalis Gervais, vicaire perpétuel de 1653 à 1705, apparaît plus laborieux mais plus efficace. Il reconstitue peu à peu les revenus ecclésiastiques et intente même un procès à la communauté, en 1669, afin d'obtenir un véritable presbytère. Le soutien spirituel et sans doute aussi juridique de l'évêque lui est indispensable. Pour autant, il ne réclame guère d'avantages pour la communauté catholique et il cherche au contraire une bonne entente avec les réformés afin de protéger ses ouailles. Avant l'expulsion des protestants du consulat, il ne semble guère intervenir dans les affaires courantes en tant que conseiller politique. Lorsque les catholiques dirigent les affaires dans les années 1680, le vicaire est rarement présent. Si sa mission semble se limiter au maintien du culte catholique et à la protection de ses fidèles, il reste néanmoins le principal acteur local de la reconquête catholique impulsée par les centres du pouvoir royal et de l'autorité ecclésiastique. Le rôle du prêtre passe au second plan lorsque le consulat entièrement catholique devient le véritable promoteur de la reconquête durant les quelques années qui précèdent la Révocation.

Quoique dans une délicate situation, le conseil politique tente d'imposer à un village protestant les rigueurs de la politique royale d'éviction du calvinisme. Ceci n'est possible que grâce au vigoureux soutien du pouvoir royal. Il s'agit tout d'abord d'abattre les fondements de la société huguenote. Dès le 29 décembre 1684, le conseil supprime la levée des gages du pasteur Jacques Combes et du chantre protestant François Lapierre, sous prétexte de « *la misère du pays et de la foule des gens de guerre logés à Valleraugue* »¹. Le chantre semble s'y opposer en contestant auprès de l'intendant la validité des élections qui ont eu lieu juste avant cette décision. Les catholiques obtiennent également, en 1684, la condamnation des régents des écoles réformées de la communauté², mais la nouvelle école catholique connaît des

¹. Henri CAZALET, *Valleraugue... op. cit.*, p.60.

². Arch. mun. Valleraugue, BB IV b. f° 20 r°, délibération du 14 janvier 1685.

déconvenues et ne fonctionne vraiment qu'après la Révocation. Ils convoitent aussi les emplois dépendant du consulat. La conduite de l'horloge passe ainsi, peut-être dès 1684, du chantre protestant au catholique Antoine Durant, qui se trouve confirmé dans son emploi pour 30 livres de gages en 1685¹. Il s'agit vraisemblablement de la dernière charge officielle à avoir été occupée par un huguenot.

Si, dès le début de l'année 1685, le protestantisme local a donc déjà souffert de sérieux dommages, il maintient plus longtemps qu'ailleurs certaines prérogatives. Le culte réformé semble avoir subsisté jusqu'à l'automne 1685. La situation bascule avec l'arrivée des dragons le 22 octobre 1685. Sous la pression de la soldatesque la population est obligée d'abjurer, parachevant ainsi la reconquête catholique en quelques semaines. Pourtant, au-delà des centaines d'abjurations de la fin de l'automne, le triomphe par la violence de la religion du roi et la destruction des derniers vestiges de la RPR restent bien ambigus tandis qu'apparaissent des formes larvées de résistance au nouvel ordre local. Le poids des nouveaux convertis freine d'autant mieux les efforts des missionnaires dépêchés sur place.

Quelques familles catholiques perdues dans la masse huguenote d'un village suffisent à créer une situation où la coexistence entre les deux confessions se pose comme un véritable défi qu'il s'agit de relever pendant plus de quatre-vingts ans. Les trois phénomènes qui construisent l'accommodement des deux groupes interagissent dans des proportions qui varient au fil du siècle. Le poids de la Réforme retarde l'intégration des catholiques et de leurs intérêts dans la gestion de la communauté et continue à ralentir les ardeurs des catholiques lorsque ceux-ci se trouvent dans une délicate position de pouvoir face à la majorité calviniste. Néanmoins, ce déséquilibre qui permet au protestantisme de mieux résister aux épreuves, y compris au-delà de la Révocation, ne permet pas non plus à ceux qui détiennent le consulat, les religionnaires puis les catholiques, d'abuser de leur pouvoir, justement à cause du rapport de force trop inégal. Les réformés doivent veiller sur le « petit troupeau » catholique, sous l'œil des autorités royales, tandis que les catholiques hésitent au moment de la Révocation à soutenir certaines mesures de reconquête qui pourraient dresser les masses protestantes contre eux et répugnent aux méthodes des « missionnaires bottés ». Ceci est le résultat du second phénomène d'accommodement : la délicate définition jour après jour d'une cohabitation pragmatique fondée sur les liens étroits de la société villageoise. Tantôt spontanée, tantôt soumise à l'arbitrage du consulat, cette coexistence ne connaît que de rares débordements. Pourtant la reconquête catholique, qui ne trouve de relais

¹. Arch. mun. Valleraugue, BB IV b. f° 24 v°, délibération du 24 février 1685.

local qu'à partir des années 1660, ne doit ses succès progressifs qu'à l'ingérence extérieure. C'est finalement au moment de l'éradication de la RPR sous les coups des soldats, que les catholiques, en voulant éviter de soutenir les exactions des dragons, prouvent a posteriori leur degré d'intégration dans la société villageoise. Si la chronologie de la domination réformée puis de la reconquête catholique, lente après 1630, plus intense à partir de 1660, permet de rapprocher Valleraugue d'autres bourgs cévenols massivement protestants, tels Vébron ou Saint-Jean-de-Gardonnenque, son cas présente quelques traits propres. Paradoxalement, la frontière religieuse, pourtant relativement perméable à cause de la sociabilité villageoise qui unit les habitants, n'est ici que rarement franchie, comme si l'inégalité si caricaturale du rapport de force numérique interdisait à tous de chercher à le modifier. C'est à la fois le caractère rural de la communauté et le respect mutuel qui en découle qui enjoignent aux habitants de Valleraugue de ne pas trop déséquilibrer les rapports locaux. La « question catholique », c'est-à-dire celle de la coexistence, presque insignifiante au début du XVII^e siècle pour les huguenots, a toutefois fini par les terrasser, du moins en apparence.

Josias Teissonnière est Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche en histoire contemporaine à l'Université Paul Valéry — Montpellier III (Route de Mende, 34199 Montpellier cedex 5), membre du Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines et Sociales (CRISES, EA 4424).

DÉSERT BIBLIQUE : ORIGINALITÉ DES PROTESTANTS
FRANÇAIS OU MODE DE RÉSISTANCE PLUS UNIVERSEL ?
REGARD COMPARÉ SUR LA RÉSISTANCE RELIGIEUSE DES
MONTS DE LACAUNE ET DE LA SEIGNEURIE DE JILEMNICE
AU XVIII^E SIÈCLE

Eva Kalivodová
Université Charles — Prague

Que peuvent avoir en commun des villages des Monts de Lacaune avec ceux des environs de la ville seigneuriale de Jilemnice dans le nord-est de la Bohême¹ à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècle ? Même si l'on admet les ressemblances géographiques et historiques, l'idée de leur comparaison du point de vue religieux peut paraître surprenante. En effet, il y a tout d'abord entre ces deux régions une nette différence numérique en ce qui concerne le nombre des protestants à cette époque, différence qui découle elle-même des effectifs nationaux². Pourtant, nous trouvons dans ces deux exemples micro-

¹. La ville de Jilemnice, située à environ 460 mètres d'altitude est aux pieds des Krkonoše (Riesengebirge), qui culminent à 1600 mètres.

². Lors de la proclamation de la tolérance religieuse en Bohême (1781), les non catholiques tchèques sont seulement 80 à 100 000 alors qu'on compte en France à la même époque quelques 600 à 700 000 protestants, dont 200 000 luthériens d'Alsace. Voir, pour la Bohême, Eva MELMUKOVÁ (éd.), *Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781-1782*, Praha, Synodní rada českobratrské církve evangelické, 1987-1996, p. III ; pour la France, Samuel MOURS et Daniel ROBERT, *Le protestantisme en France du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Librairie protestante, 1972, 444 p. La situation initiale dans les années 1620 fut pourtant inverse. Avant les conversions forcées, seul un dixième des habitants de la Bohême et de la Moravie était catholique, le reste partagé entre les différentes branches et confessions réformées. La Contre-réforme aréolaire violente remplaça ensuite presque cent ans de coexistence paisible à la suite des guerres hussites. Le nombre des non catholiques tchèques au milieu du XVII^e siècle resta cependant encore très élevé. D'après

historiques, très proches du fait de leur caractère semi-montagnard et périphérique, puis similaires par leur spécialisation en production textile, une résistance plus ou moins marquée contre la Réforme catholique dès la fin de la guerre de Trente Ans. Enfin — et c'est l'un des apports de cet article — ces deux régions dévoilent à l'historien un imaginaire spirituel spécifique : les protestants clandestins tchèques et français s'y percevaient eux-mêmes comme des êtres élus de Dieu et considéraient leur milieu naturel spécifique comme un *désert biblique*.

La première partie de cet article se focalisera sur la présentation des différences essentielles entre les stratégies de lutte anti-protestante dans les deux monarchies, ceci afin de servir de base à la comparaison que nous développerons ensuite. En accentuant volontairement l'idée de la bipolarité des politiques religieuses des pouvoirs centraux dans les deux cas de figures, j'é mets l'hypothèse que les différentes formes de résistance dans les deux pays ont été des réactions appropriées des croyants à deux politiques de recatholicisation. La deuxième partie du développement sera consacrée à l'analyse des traits communs entre les dissidents non catholiques tchèques et français dans les communautés des Monts de Lacaune et dans celles de la seigneurie de Jilemnice.

Périphérie et *vitalité* sont les deux mots clé de cet article qui souhaite se pencher en même temps sur le rôle que jouaient les espaces périphériques dans ces deux Etats et sur l'influence du milieu montagnard local sur l'autoperception de l'altérité des résistants et sur la forme de leur révolte.

Bien que la Réforme catholique soit un phénomène historique européen — et même bien au-delà —, son évolution a connu bien des nuances dans les différents pays concernés. Une résistance particulière à la Contre-réforme existait-elle dans le cas de la France et dans celui de la Bohême ? Pour répondre à cette question, commençons par nous en poser une plus simple : la Contre-réforme se présente-t-elle de façon différente dans les deux pays ?

Quoi qu'il ne soit pas possible de nier la persistance du rôle des états généraux du royaume de Bohême¹, surtout au XVII^e siècle, une grande partie

un *soupis poddaných podle víry* (dénombrement selon la foi) de 1651 la Bohême aurait alors encore compté 300 000 hérétiques, soit environ un tiers des habitants. Voir l'édition de ce document en 7 volumes : *Soupis poddaných podle víry z roku 1651*, vol. 1-7, Praha, Státní ústřední archiv, 1993-1997, puis Tomáš Václav BILEK, *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v království českém po bitvě bělohorské*, Praha, 1892, Frant. Bačkovský, p. 36.

¹. Avant 1627, le royaume de Bohême fut une monarchie où le roi partageait le gouvernement avec les états généraux, où les nobles catholiques aussi bien que les protestants occupaient une place centrale. Mais dès l'accession au trône de la dynastie des Habsbourg en 1526, le pouvoir des états fut progressivement diminué jusqu'à devenir un corps politique

de l'historiographie consacrée à l'Europe centrale à l'époque moderne¹ utilise de nos jours l'expression courante d'« *absolutisme baroque* » pour décrire le mode de gouvernement de la monarchie habsbourgeoise à partir de 1620. À la même date, on parle de « *l'affirmation de l'Etat absolu* ² » français. Ces deux épithètes ne sont-ils que deux expressions pour désigner le même phénomène ou ces termes décrivent-ils des situations différentes ? Nous proposons une réponse à cette question grâce à l'étude comparée de textes officiels de deux monarchies. Cette étude détaillée préalable compare le contenu et le langage des *Lettres patentes* impériales³ et des clauses initiales de plusieurs sessions de la diète du royaume tchèque (*Zemský sněm*)⁴, publiées pour la mise en œuvre de la Contre-réforme, avec différents actes royaux, édits, arrêts, déclarations ou ordonnances français de la même époque, légiférant sur la situation confessionnelle dans le royaume.

L'étude des textes officiels présente toujours le même problème d'interprétation critique des sources : les lois proposent la vision théorique de la solution d'un problème par le pouvoir central et reflètent donc la politique officielle. Ils peuvent ainsi justement nous aider à définir les différentes stratégies de la politique religieuse des deux monarchies.

À l'issue de cette comparaison, nous croyons effectivement que les deux Etats adoptaient face aux hérétiques et à tous les perturbateurs de l'orthodoxie deux types de lutte distincts. La France aurait plutôt connu une

purement consultatif après l'édition de l'*Obnovené zřízení zemské* en 1627. Ce règlement faisait de la Bohême une monarchie héréditaire de la couronne d'Autriche. L'institution des états généraux du royaume de Bohême continua cependant d'exister jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, se réunissant au moins une fois par an lors de la diète (pour le lecteur francophone, on consultera par exemple Pavel BELINA, Petr ČORNEJ et Jiří POKORNÝ (dir.), *Histoire des pays tchèques*, Paris, Le Seuil, 1995, 510 p. ; Jörg Konrad HOENSCH, *Histoire de la Bohême*, Paris, Payot & Rivages, 1995, 524 p.).

¹. Parmi les historiens tchèques, il faut citer surtout les travaux d'Antonín PODLAHA, Josef VÁLKA et Václav RICHTER. Du côté français, il y a les travaux d'Ernest DENIS pour la bibliographie ancienne et les études de références de Victor L. TAPIÉ, de Jean BÉRANGER et plus récemment ceux d'Olivier CHALINE et de Gertrude STOLWITZER (cf. ci-dessous).

². Joël CORNETTE, *Histoire de la France. L'affirmation de l'Etat absolu (1492-1652)*, Paris, Hachette, 1993 ; rééd. 2006, 303 p. ; Roland MOUSNIER, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, Paris, PUF, 1974, 2 vol.

³. Ces *císařské patenty*, comme on les désigne en tchèque, sont conservées aux Archives nationales (NA Praha, PT 33). Elles faisaient office de lois du royaume au même titre que les lois fondatrices du pays.

⁴. Le fonds des *Sněmovní artikule 1497-1811* est également conservé aux Archives nationales, sous la cote 32 SNA. Les clauses des délibérations ont été imprimées à la fin de chaque diète. Ainsi, les cahiers commençaient par les articles concernant la religion. On y répertoriait les nouvelles fondations, aussi bien de paroisses que de monastères, et l'on y décrivait la situation religieuse dans le royaume.

lutte que nous qualifierions de pragmatique, voire bureaucratique, alors que la monarchie autrichienne semblait davantage recourir à une lutte idéologique et dogmatique¹. Ainsi se dégagerait une bipolarité géographique. D'une part, un programme de recatholicisation doctrinale en Bohême qui va devenir avec l'Autriche le bastion du catholicisme en Europe Centrale. D'autre part, dans le cas français, un programme d'extirpation pragmatique de l'hérésie, formulé à partir du constat pragmatique de la disparition des membres de la RPR, donnant lieu à la révocation de L'Edit de Nantes. Nous croyons ensuite que les formes de résistances dans les deux Etats ont constitué les réponses appropriées à ces deux stratégies proches, mais différentes.

L'un des éléments majeurs de la politique doctrinale antihérétique chez les Habsbourg fut le recours continu à **la théorie de la forfaiture**. L'argument principal de la rhétorique impériale de la non-reconnaissance de la confession tchèque fut la trahison des états généraux tchèques, révoltés en mai 1618 contre Ferdinand II. Cette accusation fut ensuite déplacée sur le peuple tchèque tout entier, lequel fut dorénavant et systématiquement désigné au même titre que l'aristocratie comme traître irréparable et rebelle². Dans ses travaux, Jean Béranger montre à quel point cette doctrine politique sur la faute collective des états tchèques permettait d'abuser de l'autorité impériale et portait des conséquences lointaines et pratiquement irréversibles³, d'autant plus qu'elle fut utilisée par tous les successeurs de l'empereur Ferdinand II, et ce jusqu'à Marie-Thérèse. Plus aucun souverain ne se sentit obligé de tenir la promesse de la tolérance religieuse en Bohême⁴.

¹. Gertrude STOLWITZER, « Le baroque autrichien. Un essai d'interprétation », in *Le baroque autrichien au XVII^e siècle*, Rouen, Centre d'Etudes et de recherches autrichiennes (n° 147), 1989, p. 12.

². Jiří MIKULEC, *31.7.1627, Rekatolizace šlechty v Čechách, Či je to země, toho je i náboženství*, Praha, Havran, 2005, p. 31.

³. Jean BERANGER, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Paris, H. Champion, 2000, p. 169.

⁴. Ce furent les textes de la *Confessio Bohemica*, présentée par les représentants protestants en 1575 à la diète du royaume et approuvée par Maximilien II, et la *Lettre de Majesté*, éditée en 1609 par Rodolphe II, qui garantissaient la tolérance de la foi réformée en Bohême. La première fut une synthèse de la confession d'Augsbourg, des idées de l'Unité des frères ainsi que de l'héritage de l'idéologie hussite. La seconde confirmait la liberté religieuse en Bohême et les positions de la noblesse protestante au sein de la diète.

Les historiens anglais avant tout, R.W. J. Evans¹ ou Robert Bireley² aussi bien que Jean Béranger ont bien analysé l'origine et les fondements de la piété spécifique de la dynastie habsbourgeoise. Cette religiosité et cette piété particulières étaient, d'après eux, fortement enracinées dans la branche styrienne de la dynastie, fondée par Charles II, archiduc d'Autriche intérieure (1540-1590). Son fils Ferdinand, déjà avant de devenir empereur, jura lors de son pèlerinage à Notre Dame de Lorette à Mariazell en 1617 de vouloir plutôt mourir que de régner sur des hérétiques³. Cette tradition, soigneusement entretenue jusqu'à Marie Thérèse, s'est traduite par une pratique religieuse fervente et régulière et par un sens aigu des responsabilités du souverain concernant l'orthodoxie des croyances de ses sujets et, par conséquence, leur salut. R.W. J. Evans et les autres auteurs tels que Gertrude Stolwitzer ou Marie-Elisabeth Ducreux attribuent ce profond sentiment de piété, inspiré largement par la théologie ignacienne des jésuites, à l'existence de la doctrine de la *pietas austriaca*, dont la conception existait déjà à l'époque baroque et qui fut mise en lumière et analysée en détails par la chercheuse autrichienne Anna Coreth⁴. Ainsi, par son devoir royal, le monarque fut obligé de s'occuper du bonheur et surtout du salut de ses sujets. Puisque seule la foi catholique rédemptrice était, à ses yeux, capable de procurer et de garantir ce salut, la recatholicisation était l'une des principales tâches des Habsbourg. Ils devaient y parvenir, même au prix de longs conflits militaires et de l'exil de la quasi totalité de la riche noblesse réformée, qui refusa presque en totalité la conversion forcée⁵. En revanche, l'ensemble des lois et ordonnances françaises légiférant contre les

¹. Robert John WESTON EVANS, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700 : An Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1979, 531 p.

². Robert BIRELEY, *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S. J., and the formation of imperial policy*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1981, 311 p. L'auteur indique à la page 8 : « Like his father, Ferdinand considered the Jesuits exemplary instruments for the defence and the propagation of faith. He came to form an extremely high opinion of the society... He admired especially the work of the Jesuit colleges which could, according to his opinion, spread and establish Catholicism in the controversial territories with strong protestant population ».

³. Gertrude STOLWITZER, « Le baroque autrichien... », *art. cit.*, p. 13.

⁴. Anna CORETH, « *Pietas Austriaca* ». *Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Wien, Verlag für Geschichte und Politik, 1982, 82 p.

⁵. Pour la question du sort de l'aristocratie tchèque après 1621, consulter Jiří MIKULEC, 31.7.1627, *Rekatolizace šlechty...op. cit.* ou Tomáš V. BÍLEK, *Dějiny konfiskací v Čechách po roce 1618*, Praha, František Řivnace, 1882-1883, 2 vol. Une des décisions très importantes de l'empereur en 1627 – et d'une conséquence significative – fut de placer le clergé en position de premier ordre à la diète du royaume. L'empereur a ainsi pris la décision de redonner à la diète du royaume un fondement religieux. Le clergé devait redevenir le premier ordre du royaume puisqu'il était le garant de l'orthodoxie théologique et l'intercesseur pour l'obtention du salut éternel, objectif prioritaire de la condition humaine. La première place revenait donc à ceux qui prient et non à ceux qui combattent.

protestants — comme l'édit d'Alès — montre plutôt un effort continu du roi de France pour la pacification religieuse de l'Etat. Louis XVIII puis Louis XIV, quoique leurs positions deviennent de plus en plus intolérantes, tâchent de présenter dans leurs textes leur modération et leur confiance en la fidélité de l'ensemble de leurs sujets. Ils croient à la conversion délibérée de leur peuple à la vraie religion ; leur effort pour garantir la paix du royaume vient alors de leur « *paternelle affection*¹ ». Le motif de la responsabilité du souverain pour le salut spirituel de son peuple n'est donc aucunement l'exception des Habsbourg. Le principal but des deux souverains Bourbon, à travers les textes législatifs, était néanmoins de faire respecter l'ordre public et la paix. Après la pacification victorieuse des régions rebelles mettant fin aux guerres de Rohan, la minorité réformée ne représentait pas à leurs yeux un aussi grand danger pour l'autorité monarchique que la majorité néo-uttraquiste tchèque ne l'était pour les Habsbourg. L'analyse détaillée du texte de l'édit d'Alès montre que seulement dans un seul des 22 articles, le roi s'exprime en tant que le lieutenant de Dieu sur terre et apôtre de la foi catholique². Dans les articles suivants, Louis XIII se présente moins comme le protecteur de l'orthodoxie que comme le bon administrateur des affaires civiles. Puis surtout, quoique « la cause » réformée fut défendue farouchement pendant plus de neuf ans³, la majorité des protestants de France prônait le loyalisme à la couronne, n'ayant jamais donné — à la différence des états généraux de Bohême — le signe d'une trahison aussi directe et claire de leur roi. En tant que sujets français, ils restèrent fidèles à leur roi, et leur loyalisme empêcha toute prochaine tentative de soulèvement armé, sauf le sanglant mais court épisode de la guerre des Camisards. En revanche, les sujets tchèques — et encore moins parmi eux les non catholiques persécutés — ne pouvaient considérer le monarque Habsbourg, descendant d'une dynastie étrangère et résidant à Vienne, comme leur véritable *pater patriae*.

¹. Nous lisons dans l'article II de l'édit d'Alès : « C'est pourquoi nous exhortons tous nos sujets de ladite RPR de se dépouiller de toute passion, pour être plus capables de recevoir la lumière du ciel et revenir au giron de l'Eglise en laquelle depuis plus de onze cent ans continus, les rois nos prédécesseurs ont vécu sans aucune interruption ni changement, ne pouvant en chose quelconque leur témoigner davantage la *paternelle affection* que nous leur portons, que de les désirer au même chemin du *salut* que nous tenons et suivons pour nous-mêmes ». Cité par Catherine BERGÉAL et Antoine DURRLEMAN (éd.), *Protestantisme et libertés en France au XVII^e siècle. De l'édit de Nantes à sa révocation (1598-1685)*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1985, p. 120.

². Voir *supra* ; Catherine BERGÉAL et Antoine DURRLEMAN (éd.), *Protestantisme et libertés... op. cit.*, p.120.

³. Yves Marie BERCE, *La naissance dramatique de l'absolutisme (1598-1660)*, Paris, Le Seuil, 1992, 278 p.

Puis, il y eut, semble-t-il, une moindre sensibilité des souverains français vis-à-vis des dévotions et actions de piété. Le monarque français était avant tout un administrateur qui s'efforçait dans toutes les circonstances de faire fonctionner au mieux la justice, les finances et le commerce du royaume. Louis XIII détestait la piété extériorisée, artificielle à ses yeux, qui était arrivée à la cour de France avec l'entourage ecclésiastique de sa mère, Marie de Médicis. Même si ses relations avec son père n'étaient pas sans défaut, il préférait l'attitude d'Henri IV vis-à-vis de la religion à celle de sa mère, entourée de ces Italiens dévots et superficiels. Plus tard, lorsque Louis XIII offrit sa pleine confiance à Richelieu et s'appuya sur ses conseils politiques dans la lutte contre le parti huguenot, il continua à juger avec mépris tout fanatisme religieux, lequel était à l'origine de l'assassinat de son père.

S'il est encore possible d'alimenter la polémique au sujet du pragmatisme de Louis XIII en matières religieuses et d'attribuer sa « modération » vis-à-vis du parti huguenot à la pression des puissances ennemies, on peut parler du règne de Louis XIV comme d'un véritable « absolutisme administratif¹ ». Le seul nombre des ordonnances et déclarations mise en vigueur par le roi Soleil et touchant les réformés est assez significatif du soin scrupuleux de sa politique confessionnelle. La première explication en est bien évidemment la longue période transitoire durant laquelle les deux confessions ont été officiellement tolérées dans le royaume. Il nous semble qu'il est besoin d'autres arguments pour expliquer cette prolifération des textes. Une grande partie de la législation anti-calviniste est consacrée aux limites du culte, de l'institution des synodes et des consistoires ou encore à l'éducation des enfants. Une partie non négligeable de ces textes légifère également avec minutie la vie professionnelle ou sociale des calvinistes français. Ces derniers sont progressivement éliminés de l'administration, des professions libérales et des postes dans l'armée. En revanche, jusqu'à la Révocation, ils peuvent librement se vouer au commerce et à l'industrie manufacturière. Les contrôleurs généraux des finances successifs, depuis déjà Michel de Marillac jusqu'à Jean Baptiste Colbert et même au-delà, savaient très bien quelle perte difficilement compensable pour les caisses de l'État représenterait une telle interdiction. Louis XIV soutenait pleinement la politique mercantiliste de ses ministres et savait se montrer très indulgent parfois, prêt à user du « marchandage² ». L'attitude de la politique religieuse de Louis XIV et

¹. Jean François DUBOST, « Absolutisme et décentralisation en Languedoc au XVII^e siècle (1620-1690) », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 37, 1990, p. 369 ; William BEIK, *Absolutism and Society in Seventeenth-Century France. State, Power and Provincial Aristocracy in Languedoc*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 375 p.

². Alors qu'en Autriche et en Bohême, l'espérance des conversions reposait surtout sur les différentes missions jésuites ou autres, en France, les moyens étaient plus variés. Ainsi fut créée par l'académicien Paul Pellisson en 1676, la Caisse pudiquement appelée « des

finalement aussi de ses successeurs faisait partie intégrante du gouvernement bureaucratique du pays ayant pour but principal l'efficace centralisation du royaume français. Nous retrouvons bien ce souci administratif après la Révocation, à propos de la gestion des biens des religionnaires. Ainsi, la législation relative à la régie occupa une place importante dans l'ensemble du corpus des textes concernant les membres de la RPR après 1685. Tandis que Ferdinand II redistribuait à des familles catholiques les biens confisqués aux protestants, en se faisant ainsi des vassaux reconnaissants, Louis XIV (représenté par la caisse) gardait et surveillait la mainmise sur les biens des protestants. Même plus tard, sous la Régence, la plus grande partie de la législation anti-calviniste touchait la régie des religionnaires fugitifs ou NC dans le pays¹. Au cours de la même période, le royaume de Bohême connut une reprise en main de la politique anti-protestante sous le règne de l'empereur Charles VI (1711-1740). Le renouveau de la recatholicisation, lié à la conjoncture internationale et accru ensuite durant les guerres silésiennes du règne de Marie-Thérèse, fut caractérisé par une rhétorique beaucoup plus doctrinale et dogmatique. On souligna en permanence la menace du bûcher, l'enfer pour les damnés et le soutien des jésuites resta presque sans tâche jusqu'à la suppression de l'ordre. Nous déduisons donc de l'analyse précédente une bipolarité géographique des politiques de recatholicisation des deux États².

Les indices très discrets, parfois indiscernables, parfois plus significatifs, semblent montrer que la lutte politique de la Réforme catholique soutenue par la monarchie française fut davantage dictée et orientée par la « raison d'État³ ». Du point de vue de la gestion de l'armée, des finances, de l'administration ou de la justice, etc., l'État français a atteint un degré d'absolutisme plus abouti que son homologue autrichien, qui dut régner sur de vastes territoires, aux langues, traditions historiques et cultures différentes. Surnommé parfois monarchie « classique », l'État français

économats », surnommée « Caisse de conversion » par les réformés.

¹. Entre septembre 1715 et octobre 1725, 14 déclarations du roi au total.

². Pour cette interprétation, nous nous sommes inspirés du concept qui a été exposé lors du congrès international historique, organisé à Rome en 1955 par Robert MOUSNIER et Fritz HARTUNG (« Quelques problèmes concernant la monarchie absolue », in *Relazioni del X. congresso internazionale di scienze storiche*, Firenze, G.C. Sansoni, 1955, 4^e volume, p. 1-55). Le cœur de leur réflexion porte sur la distinction entre un type occidental et un type oriental de l'absolutisme. Les auteurs ont remplacé l'antérieur critère temporel par le critère géographique. Les deux historiens ont choisi comme deux pôles de leur modèle, le cas de la France et celui du Brandebourg-Prusse, les autres États se rangeant automatiquement sous l'influence de l'un ou de l'autre modèle. Plus de cinquante ans se sont écoulés depuis l'exposition de ce modèle. Des conclusions novatrices ont, depuis, largement renouvelé le débat. Mais, par sa dimension comparatiste, ce modèle théorique reste pour nous intéressant.

³. Victor-Lucien TAPIÉ, *L'Europe de Marie-Thérèse : du baroque aux Lumières*, Paris, Fayard, 1973, p. 6.

moderne se détache progressivement de son essence religieuse et spirituelle traditionnelle, au fur et à mesure qu'il affirme ses positions gallicanes et belliqueuses. En revanche, comme l'a bien montré Victor-Lucien Tapié, l'idéologie baroque des Habsbourg, mélangeant en permanence le politique et le sacré, adopta une lutte dogmatique face à l'hérésie. Il ne faut, cependant, en aucun cas omettre le fait que ce fut bien la noblesse agissant dans le système du servage qui joua un rôle central dans le processus de *Konfessionalisierung* dans les pays tchèques¹.

Voyons à présent, comment la tradition et les pratiques spirituelles des non catholiques dans la région de Bohême du nord-est d'une part et les habitants du Haut Languedoc d'autre part ont réagi face à ces deux stratégies et ces deux situations de fait.

La résistance religieuse en Bohême fut souvent liée à des conflits et des révoltes populaires contestant principalement le système des corvées seigneuriales, tandis que les calvinistes languedociens, dans leur lutte pour la tolérance religieuse — comme le soulignent de nombreux chercheurs parmi lesquels Philippe Joutard² —, ne mélangeaient pas leurs intérêts spirituels avec les revendications sociales. Les réformés clandestins français n'avaient pas non plus à redouter aussi fortement les missionnaires jésuites ou ceux des autres ordres. Ce fait permet alors d'expliquer partiellement « l'immunité », plus durable qu'en Bohême, des nouveaux convertis français vis-à-vis des cérémonies catholiques, n'ayant longtemps eu à craindre qu'un contrôle du clergé paroissial, peu nombreux et mal instruit. En Bohême, la résistance spirituelle a été menée exclusivement par une population rurale, la noblesse ayant massivement émigré tandis que la bourgeoisie s'était convertie sous la pression économique des ordonnances impériales. En France aussi, la composante aristocratique réformée resta très faible, limitée à la petite noblesse entreprenante locale, mais tout de même présente. Puis, surtout, une partie non négligeable des réformés clandestins appartenait toujours à la classe de la petite et moyenne bourgeoisie des villes. Ce fort lien de la communauté huguenote avec le milieu citadin marchand joua un rôle très important, d'une part pour le maintien du dogme orthodoxe calviniste, d'autre part pour la démonstration de la force économique du parti réformé face aux autorités royales.

¹. Thomas WINKELBAUER, « Grundherrschaft, Socialdisciplinierung und Konfessionalisierung in Böhmen, Mähren und Österreich unter der Enns im 16. und 17. Jahrhundert », in Joachim BAHLCKE (éd.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa Wirkungen des religiösen Wandels in 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, p. 307-338.

². Philippe JOUTARD, *Les Camisards*, Paris, Gallimard, 1976, 249 p.

Les deux régions considérées ont connu le progressif renouveau du culte protestant au niveau domestique grâce à la lecture des livres de piété colportés dans le pays, surtout par la voie de l'exil, puis elles ont bénéficié du renouveau du culte grâce aux prédicants ambulants. Cependant, la Bohême n'a pas connu le renouveau de la structure presbytéro-synodale, telle qu'elle ait existé en France, grâce à l'initiative du pasteur Antoine Court et de ses collaborateurs. Alors que les assemblées religieuses se renouvelèrent progressivement dans l'ensemble du Languedoc au cours du XVIII^e siècle, seuls les non catholiques tchèques peu éloignés de la frontière ou les petits marchands du textile qui allaient à l'étranger pour pratiquer leur commerce purent passer ponctuellement et temporairement la frontière pour assister au culte protestant. Ils se rendaient dans les différentes églises luthériennes de la Silésie et de la Lusace voisines où ils assistaient aux cultes célébrés *sub utraque specie*. Tout particulièrement, ils pouvaient visiter en Basse Silésie l'une des six églises dites de « miséricorde » dont l'existence avait été acquise en 1707 dans le comté de Kladsko (avec pour centre la ville de Teschen)¹. Enfin, les nouvelles communautés d'exilés représentaient un autre abri pour les non catholiques tchèques. Ils s'y installaient tout au long du XVIII^e siècle, mais principalement dans les années 1730 — à la suite de la révolte des protestants de la seigneurie d'Opočno — et dans les années 1740 — en conséquence des guerres silésiennes successives. Certains d'entre eux y restèrent définitivement, d'autres y demeurèrent seulement un temps, pour fortifier leur foi². Le culte domestique persistait parmi les protestants clandestins malgré les persécutions religieuses en Bohême, mais la célébration de la Cène se fit, surtout après les années 1730, de plus en plus rare, voire inexistante.

D'autres faits sont liés à cet éclipse du culte protestant en Bohême. Alors que des ministres français, ayant reçu dès 1726 l'ordination au Séminaire de Lausanne, avaient pu à nouveau administrer les sacrements de mariage et de baptême aux fidèles, les non catholiques tchèques n'envisageaient même pas

¹. Ce fut l'empereur Joseph I^{er} qui accepta cette miséricorde en Silésie, l'un des pays héréditaires de la monarchie autrichienne. Il s'agissait d'une des clauses du traité d'Altranstädt par lequel fut accordé, à la demande du roi de Suède Charles XII, une tolérance religieuse presque entière aux luthériens. Hélas, cette tolérance fut de moins en moins respectée sous le règne de ses successeurs, Charles VI et Marie Thérèse.

². D'excellents ouvrages traitent de la problématique des colonies d'exilés tchèques et moraves en Silésie et Lusace. Ce sont principalement des travaux d'Edita ŠTERIKOVA, *Pozvání do Slezska. Vznik prvních českých emigrantských kolonií v 18. století v pruském Slezsku*, Praha, Kalich, 2001, 599 p. ; du même auteur, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*, Praha, Kalich, 2004, 549 p. ; d'Alexandre SCHUNKA, « Protestanten in Schlesien in 17. und 18. Jahrhundert », in R. VON LEEB, S. Claudine PILS, Th. WINKELBAUER (eds.), *Staatsmacht und Seelenheil : Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie*, München, Oldenbourg, 2007, p. 271-297.

la revendication d'un état civil protestant. Leur seul moyen de résistance était l'absentéisme aux offices catholiques et la lecture de la Bible¹. La longue durée de l'interdiction du protestantisme en Bohême, jointe à l'absence des anciens et des prêtres protestants, a donc produit en Bohême une inévitable perte de pureté confessionnelle antérieure. D'un pays pluriconfessionnel déjà à la veille de la guerre de Trente Ans, le royaume est passé à une situation très complexe durant le XVIII^e siècle. On y assista alors à la coexistence non officielle d'une tradition luthérienne à côté de celle de Frères de Bohême qui se rapproche du calvinisme français. Puis, les non catholiques ont été progressivement gagnés par les idées du piétisme allemand, surtout de sa branche inspirée par les écrits du comte Nicolas Ludwig von Zinzendorf, fondateur de la communauté renouvelée des Frères Tchèques (ou Moraves) à Herrnhut en Haute Lusace².

Ce mélange des différents courants réformés chez les non catholiques tchèques a représenté un principal obstacle au renouvellement institutionnel du protestantisme dans le pays. Il n'y avait pas non plus en Bohême de soutien apporté à la cause des protestants par une intelligence éclairée semblable à celle de Voltaire, en France, plaidant l'idée de la tolérance à la suite des affaires Jean Calas (*Traité de tolérance*, 1763)³, Jean-Paul Sirven ou encore François Rochette. Les protestants tchèques de la deuxième moitié du XVIII^e siècle vénéraient alors surtout la tradition spirituelle de leurs ancêtres, aux contours confessionnels très imprécis ; ils en étaient d'autant plus attachés à l'héritage du mouvement hussite ou celui de l'*Unitas Fratrum*. Le rôle des « gardiens de foi » n'était assuré ni par les prédicants, ni par les anciens, encore moins les ministres — de plus en plus nombreux en France — mais par des personnalités laïques très fortes qui prenaient la

¹. La plupart des chercheurs tchèques ainsi que Marie-Elisabeth Ducreux refusent l'idée d'un église souterraine réformée tchèque survivante de façon organisée et hiérarchisée au XVIII^e siècle. Marie-Elisabeth Ducreux est persuadée de la discontinuité de la tradition protestante tchèque, et montre à travers l'étude de la correspondance des exilés tchèque à Berlin que cette ancienne tradition a dû être complètement reconstruite. Elle parle alors même en termes de « seconde conversion ».

². De nombreuses études existent sur ce personnage emblématique. Parmi les plus importantes : Erich BEYREUTHER, *Zinzendorf und the Christenheit 1732-1760*, Marburg, Francke, 1961, 316 p. ; Dietrich MEYER, « Zinzendorf und Herrnhut », in Martin BRECHT, Klaus DEPPERMAN, eds., *Geschichte des Pietismus II. Das 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1995, p. 5-8. Enfin, d'après le témoignage de l'un de ses contemporains, August Gottlieb SPANGENBERG, *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Graffen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf*, Barby, Zu finden in den Bruedergemeinen, 1772-1775, t. I-III.

³. Jeanine GARRISSON, *L'affaire Calas, miroir des passions françaises*, Paris, Fayard, 2004, 262 p. ; VOLTAIRE, *L'affaire Calas et autres affaires*, édition présentée par Jacques Van den Heuvel, Paris, Gallimard, 1975, 407 p.

direction spirituelle d'une, voire de plusieurs communautés¹. De plus, les hérétiques tchèques étaient, comme les protestants français et même d'avantage, en contact permanent avec le Refuge. Ils essayaient de plaider leur cause à l'aide de pétitions auprès des souverains des monarchies protestantes « fraternelles ». En France, ce sont les grands personnages du Refuge ou les théologiens et collaborateurs du cercle d'Antoine Court qui se sont chargés de la plaidoirie diplomatique en faveur des protestants². En Bohême, faute de semblables personnages illustres, les sujets non catholiques ont dû recourir eux-mêmes, à plusieurs reprises, à des pétitions collectives. Des centaines de signatures furent adressées aux monarques réformés des États voisins, en espérant gagner leur intercession pour l'obtention de la liberté religieuse. La pétition la plus connue en Bohême fut probablement celle du *Memorandum* de 1723 ou les *Puncta Bohemiae*, adressée au conseiller secret du roi prussien Frédéric-Guillaume I^{er}, Henri Rüdiger d'Ilgen. Le texte devait être déposé également auprès des rois anglais, danois et suédois, mais cette demande d'aide n'a pas connu de suite favorable³.

« L'imaginaire spirituel de la montagne... »

Il découle des lignes précédentes que, dans les deux régions qui nous intéressent, la proximité plus ou moins grande avec une frontière représentant un milieu confessionnel amical jouait un rôle très important dans la résistance des populations réformées. Interrogeons-nous à présent plus en détails sur le rôle de la périphérie et du culte du désert. En effet, la frontière ne représenta pas seulement une solution définitive sous la forme de l'émigration, mais joua également un rôle plus symbolique.

Les sentiments et attitudes des croyants étaient déterminés avant tout par

¹. Par exemple, les trois frères de la famille Nitschmann, du village de Suchdoly en Moravie du nord, ensemble avec Christian David et David Schneider, les futurs fondateurs de la communauté piétiste de Herrnhut, étaient déjà avant leur départ pour l'exil considérés parmi les gens du village comme « les cinq piliers de l'Église ». Ils assuraient la fonction de prédicants laïcs et jouissaient auprès des fidèles d'un grand estime (David SCHATTSCHNEIDER, « The Unitas Fratrum and the Renewed Moravian Church : Continuity and Change », *Czechoslovak and Central European Journal* 9, 1990, p. 26-34).

². Hormis Court lui-même, c'était surtout son proche ami, Benjamin du Plan, noble originaire de la seigneurie de La Favède, au nord-est d'Alès, qui devint « député des synodes auprès des Puissances protestantes ». Il mena sa mission avec une grande détermination, jusqu'à sa mort en 1763 (à Londres), agissant sur les cours de Prusse, de Saxe, de Suède, de Danemark et, enfin, d'Angleterre.

³. Dans l'article 7 de l'ensemble du texte, constitué de 10 points, ses auteurs mettaient en avant qu'en 1719, il y avait plus de 18 000 personnes en Bohême du nord-Est et en Moravie qui communiaient sous les deux espèces. Voir Eva MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, Praha, Mladá Fronta/edice Kolumbus, 1999, p. 156.

leur conscience religieuse, mais pas uniquement. Les positions des réformés, de plus en plus persécutés, étaient également déterminées par la tradition historique, le milieu socioprofessionnel, culturel et géographique.

Nous croyons en effet qu'un milieu géographique avait aidé la naissance puis la continuité des formes caractéristiques de la résistance. Ainsi nous trouvons, en Haut Languedoc comme en Bohême du nord-est, des mouvements de résistance communautaire affirmés grâce au caractère périphérique de milieux professionnellement soudés¹. En même temps, certaines sources montrent que la perpétuité des croyances évangéliques, surtout dans les communautés isolées de la campagne tchèque, ne relevaient en rien d'un processus intellectuel, mais fut davantage une affaire de tradition familiale et de conscience d'un passé commun². Puis, le paysage natal, les terres sur lesquels vivaient les protestants avaient naturellement une autre influence sur leur comportement spirituel.

Par ses travaux sur les Camisards et sur la mémoire collective qui naquit des souvenirs de la guerre des Cévennes, Philippe Joutard³ — mais également d'autres historiens français qui s'intéressent à la foi et à la piété dans les montagnes catholiques⁴ — a bien montré le rôle de l'identité montagnarde sur la résistance des populations des hautes terres. L'imaginaire populaire des peuples de la montagne résulta alors de leur attachement étroit au paysage et au climat spécifique de la haute montagne mêlés à la symbolique incarnée dans le Bible.

Avec l'appui de quelques sources tchèques confrontées aux sources françaises, je voudrais montrer d'intéressantes similitudes qui ont pu exister entre les deux régions semi-montagneuses et montagneuses. En effet, les anciens réformés tchèques qui vivaient dans des piémonts des massifs montagneux des Krkonoše⁵ ou des Orlické Hory¹ se retrouvèrent — à la

¹. En effet, pour Emile Durkheim, l'expérience du sacré, la religion, est inséparable de l'expérience de la communauté. La religion génère les groupements, elle engendre les solidarités, elle est d'emblée collective. C'est même, selon Durkheim, ce qui la sépare de la magie (Emile DURKHEIM, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912 ; Paris, PUF, 1985, p. 65).

². Marie-Elisabeth DUCREUX, « Kniha o kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. Století », *Literární archiv 27- Česká literatura doby baroka*, 1994, p. 61-89 ; « Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách v 18. Století », *AUC-HUCP (Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis)*, 32/1-2, 1992, p. 51-80.

³. Philippe JOUTARD, *Les camisards... op. cit.* ; Patrick CABANEL et Philippe JOUTARD (dir.), *Les camisards et leur mémoire : 1702-2002*, colloque du Pont-de-Montvert des 25 et 26 juillet 2002, Montpellier, Les Presses du Languedoc, 2002, 278 p.

⁴. Serge BRUNET, Dominique JULIA et Nicole LEMAITRE (éd.), *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 428 p. ; Serge BRUNET, *Les prêtres des montagnes : la vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime : Val d'Aran et diocèse de Comminges*, Aspet, PyrèGraph, 2001, 863 p.

⁵. Les Krkonoše, ou Riesengebirge, forment le massif le plus élevé en Bohême et Moravie ;

suite de la recatholicisation conquérante — partagés entre la tradition hussite², le luthéranisme et le courant piétiste. Traditionnellement attachés à la montagne, habitués à y trouver les ressources ainsi que l'abri naturel, les non catholiques tchèques, dans leur perte d'identité confessionnelle progressive, se sont naturellement encore plus repliés sur les monts. En effet, ce milieu leur offrait non seulement un refuge naturel devant les escadrons impériaux et les missionnaires jésuites, mais représentait, dans le cadre d'une inspiration biblique, un asile spirituel, un paysage sacré ressenti en tant que tel par ces chrétiens persécutés.

Les Monts de Lacaune forment l'extrémité occidentale de la Montagne Noire, qui communique par sa partie orientale avec les hauts plateaux du Mont Lozère et du Mont Aigoual. De nombreuses communautés huguenotes existaient dans le Lacaunais comme ailleurs dans le Haut-Languedoc depuis l'introduction de la Réforme en France. Les principales communautés de ces montagnes, consacrées à la production de laine, — Vabre, Montredon, Viane, Burlats, La Caze, enfin Lacaune — restèrent fidèles au calvinisme même après la fin des guerres de Rohan. Malgré les efforts de la monarchie française pour éliminer les protestants, en rendant leur vie de plus en plus difficile jusqu'à devenir définitivement illégale (1685), les réformés restèrent nombreux dans la région jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Ils manifestèrent une résistance clandestine plus ou moins affirmée selon les périodes et les milieux, y compris par la présence de quelques familles de la petite noblesse restée sur place.

Leur adaptation à la nouvelle situation connut des avancées aussi bien que des reculs. À la suite de la Révocation, ces huguenots ont dû renoncer au culte officiel de leur religion et se convertir ; leur foi resta cependant très forte. Il en résulta une situation très complexe, surtout dans les régions éloignées du pouvoir central qui veillait à la fermeté de la conversion des NC.

le point culminant s'élève à 1602 m d'altitude). Le piémont du massif fut néanmoins relativement peuplé, par une population vivant de la production de la laine et du charbon de bois. Voir Josef ŠMATLAK et Jitka ZYKANOVA (éd.), *Krkonoše – příroda, historie, život*, Praha, Basset, 2007, 863 p.

¹. Les Orlické Hory forment une autre chaîne de montagne frontalière du nord-Est de la Bohême. Elles débordent alors sur le territoire polonais de Kladsko (comté de Glatz) où vivait une grande communauté protestante.

². Le mouvement hussite a largement touché la région de Bohême du nord-Est. À la fin du xv^e siècle, la majorité de la région est devenue utraquiste. En 1457, dans le village de Kunvald (seigneurie de Litice), est née l'Église indépendante de l'Unité des Frères. Le xvi^e siècle a apporté ensuite de nouveaux courants spirituels inspirés de la Réforme allemande et le pays est resté fidèle à l'Église protestante. De nombreuses familles nobles sont devenues néo-utraquistes à ce moment (seigneurs d'Oprštorf, Trčkové, etc.).

Les persécutions continuaient, mais les protestants étaient en attente. Alors, dès 1686, nous lisons dans la première des *Lettres pastorales* de Pierre Jurieu, célèbre pasteur calviniste alors réfugié : « depuis plus de quatre mois dans les Cévennes et dans les lieux circonvoisins, il se fait presque tous les jours des assemblées pour prier Dieu, dans les Bois, dans les Cavernes, dans les Rochers¹ ». Ainsi l'auteur nous décrit la naissance de l'Église du désert à travers les assemblées des fidèles en plein air. Les sources locales confirment rapidement les lignes de Jurieu, attestant que ces assemblées se tenaient également dans le Haut-Languedoc, dans les lieux isolés, très peu accessibles mais convenables pour prier Dieu. En effet, hormis leur première fonction de refuge pragmatique face aux dragons, puis face aux officiers de la maréchaussée, ces lieux écartés et cachés dans les montagnes évoquaient en même temps l'épisode biblique de l'errance du peuple de Moïse dans le désert sur le chemin de la terre promise. Ces assemblées, dirigées dans un premier temps par les laïcs, ont beaucoup contribué au rétablissement de l'Église réformée de France, achevé quelques décennies plus tard. Cette nouvelle Église adopta alors le nom d'Église du désert, qui exprimait en même temps son caractère clandestin et l'espérance qu'il incarnait d'une délivrance².

Revenons sur la citation de Jurieu pour souligner le fait que c'était en effet dans les vallons, les bois ou les rochers où se tenaient le plus souvent les assemblées des fidèles. Par le jugement rendu le 29 novembre 1728 fut condamné à mort le prédicant Alexandre Roussel pour avoir présidé des assemblées dans les environs de la communauté de Vabre, dans les environs de Lacaune³. Son exécution eut lieu un mois plus tard, à la cour de l'intendance de Montpellier. Elle fut toutefois plutôt exceptionnelle à l'échelle du Haut-Languedoc, car les peines capitales — relativement nombreuses dans les premières décennies après la Révocation — se firent plus rares par la suite. De nombreuses personnes furent toujours jugées par contumace, mais de réelles exécutions restèrent pratiquées seulement dans le Bas-Languedoc jusqu'à la fin des années 1760. Le même destin avait frappé cinq ans plus tôt un autre prédicant calviniste. Le 5 mai 1723, Jean Malet, qui prêchait au désert dans les villages du Lacaunais et « incita ses coreligionnaires à la révolte⁴ » fut condamné à la pendaison.

¹. Solange DEYON, « La résistance protestante et la symbolique du désert », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n°18, 1971, p. 239.

². *Ibid.*, p. 240.

³. Archives départementales (désormais Arch. dép.) Tarn, C 202, condamnation à mort d'Alexandre Roussel, le 29 novembre 1728, 2 feuilles volantes.

⁴. Arch. dép. Tarn, C 202, condamnation à mort de Jean Malet, le 5 mai 1723, une seule feuille volante.

Les historiens ont déjà bien analysé le déroulement de ces assemblées. Leur attention s'est toutefois portée essentiellement sur les exemples du Bas-Languedoc¹. Voyons donc à présent quelques exemples locaux dans le Haut-Languedoc. Entre le 25 et le 28 octobre 1695, plusieurs assemblées illicites se sont successivement tenues aux abords du bois de Rec de Brezet. Il s'y rassembla plus de 200 personnes des différentes communautés des environs de Lacaune². Hormis les prêches, lectures et les habituels chants de psaumes, le ministre présent procéda également à une exhortation dans laquelle « il leur reprocha d'avoir été à l'église et les exhorta à n'y plus retourner [...]». Après une prière, le proposant les fit mettre à genoux et leur fit une remontrance et leur déclara qu'il les remettait dans leur ancienne profession de la RPR³ ». Le ministre auquel « le nommé Brousson avoit donné la main d'association au ministère⁴ », ainsi que son proposant, furent du côté de Nîmes. Depuis cette date jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, de fréquentes et — selon les périodes — de très nombreuses assemblées, ont désormais eu lieu dans les endroits inaccessibles du Mont Lacaune. Dans la froide nuit du 16 janvier 1745, une assemblée nombreuse fut surprise dans le bois environnant le village de Montredon la Bessonié par le subdélégué criminel de Castres. Un groupe de 60 personnes s'y consacra à la lecture de la Bible et aux chants de psaumes⁵. Beaucoup de personnes, y compris le ministre, réussirent toutefois à s'enfuir. Les quelques personnes arrêtées et interrogées n'ont toutefois pas dénoncé les initiateurs de l'assemblée. Selon les pratiques de la justice civile, toute la communauté fut condamnée à 500 livres d'amende et 300 livres pour les frais de procédure criminelle. En février 1746, une autre assemblée, très nombreuse, organisée dans les vallons au dessus de Castelnau-de-Brassac, fut dénoncée par cinq témoins catholiques qui déclarèrent avoir trouvé sur place les vestiges de ladite assemblée encore très forts⁶ ». L'examen du lieu fait par le subdélégué Boissezon et son greffier a révélé un espace circulaire « d'une grande étendue étant rempli

¹. Parmi de nombreux ouvrages, celui, désormais classique, de Charles BOST, *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc 1684-1700*, Paris, H. Champion, 1912, 2 vol. ; rééd. Montpellier, Presses du Languedoc, 2001, 665 p. ; ou un livre moins daté, d'André DUMAS, *Le Désert cévenol*, Paris, La Renaissance du livre, 1932 ; rééd. s.l., Edipro, 1996, 242 p. ; ainsi qu'une très riche bibliographie sur les communautés citadines du Bas Languedoc.

². Arch. dép. Hérault, C 174, verbaux et procédures du juge criminel de Castres contre les religionnaires coupables des assemblées de religion.

³. *Ibid.*

⁴. *Ibid.* Parmi les participants figuraient de nombreux tisserands ou tondeurs de draps, cardeurs et cordonniers, mais également plusieurs consuls de Lacaune.

⁵. Arch. dép. Tarn, C 202, « Réunion clandestine dans le bois à Montredon », le 16 janvier 1745.

⁶. Arch. dép. Tarn, C 202, « Jugement qui condamne les habitants Nouveaux Convertis de Castelnau de Brassac », le 10 février 1746, 1 feuille volante.

excepté dans le milieu des houx et des gros chênes [...], ce pâturage étant fait en surplus en forme d'un amphithéâtre¹ ». Les officiers ont alors trouvé et décompté plusieurs trous de poteaux qui n'étaient autre chose que des vestiges d'une chaire improvisée pour le ministre. Hormis le ministre Viala, il y aurait eu près de 4000 personnes, chiffres sans doute volontairement exagérés par les catholiques, effrayés du nombre croissant de NC participant aux assemblées. Les protestants furent probablement nombreux, comme on peut en juger, au moins d'après le montant de l'amende punissant ce mépris des ordres du roi².

Durant la période suivante, des assemblées clandestines continuèrent dans toute la région. Les plus fréquentes se tinrent à Vabre, Roquecourbe et Lacaune, des lieux écartés de la montagne où le contrôle du clergé catholique fut très difficile. Des sources complémentaires comme des registres de baptêmes et de mariages montrent d'ailleurs que la population locale y était majoritairement protestante³. Le poids démographique combiné avec le simple désir de trouver un conjoint fut à l'origine de quelques crimes d'apostasie de la part des catholiques. En juin 1747, la jeune Marie-Anne Cros, habitante de Lacaune, commit ce crime. En effet, cette fille, ancienne catholique, se laissa persuader par l'un des ses oncles protestants de contracter un mariage avec un certain Pierre Galiber de Pioch, réformé. Pour confirmer sa conversion devant sa nouvelle famille, elle participa à l'assemblée qui se tint dans la nuit du 3 au 4 juin 1747 dans les environs de Lacaune, où leur mariage fut confirmé par le ministre Viala. Malgré les efforts de plusieurs clercs catholiques, Marie-Anne Cros refusa de revenir au sein de l'Église romaine. Condamnée alors par la justice locale (le subdélégué de Castres), elle fut par conséquent contrainte de se cacher des cavaliers de la maréchaussée durant des mois dans les bois. La malheureuse fille fut finalement arrêtée dans sa fuite, emprisonnée à Castres et jugée au mois d'avril 1748 par l'intendant de Montpellier. Elle finit condamnée à l'amende honorable et au bannissement perpétuel du royaume « puisqu'elle a méchamment abandonné la Religion Catholique Apostolique Romaine pour embarrasser les erreurs calviniennes⁴ ». Son bannissement avait été

¹. *Ibid.*

². Les habitants de Castelnaud furent condamnés à une amende collective s'élevant à 1285 livres avec les frais de procédure. Les montants des amendes furent alors proportionnels au nombre d'habitants des communautés.

³. Pour la question des registres des baptêmes et de mariages, voir G.-I. MARCHAL, « Les protestants au désert en 1766 », *La Tribune du Sud-Tarn*, n° 6, avril 1978, p. 7-8. et G. Tournier, *Les Assemblées du Désert dans les montagnes du Castrais*, Albi, Impr. Julien, 1921.

⁴. Arch. dép. Tarn, C 202, « Bannissement perpétuel hors le Royaume de la nommée Marie-Anne Cros », le 27 avril 1748, 2 feuilles volantes ; Arch. dép. Hérault, C 225, actes de l'année

précédé par un spectacle très ostentatoire de l'expiation publique de sa faute, digne de l'inquisition médiévale¹.

Toutefois, même ces actes d'intimidation ne suffisaient pas pour arrêter l'élan de l'Église réformée rétablie. Nos exemples viennent de montrer clairement le rôle pragmatique de la montagne. Les protestants ont depuis des années pris l'habitude de s'assembler au désert. Ils se retrouvaient dans les divers rocs, comme les habitants de Vabre, de la Caze, Senégas et Ferrière le firent « dans un grand terrain rempli de rochers [...] dans un lieu fort enfoncé² » un jour d'hiver 1747. D'autres fois, ils venaient dans les bois et parterres des métairies éloignées. Pour se protéger de la poursuite de la maréchaussée, quelques personnes surveillaient souvent ces lieux de prière, « faisant sentinelle sur le sommet de la montagne voisine du lieu ou [l'assemblée] se tenait³ ». Alors, aux yeux des catholiques, la montagne fut en plus la pépinière de la révolte, car les gens de là-bas « n'hésitaient souvent pas à tirer sur la troupe du roi⁴ ».

Que disent les sources de l'intendance sur la perception de la symbolique de la montagne par les fidèles eux-mêmes ? Elles sont malheureusement presque silencieuses. Nous n'en avons que des mentions très indirectes par les prédicants. Ces derniers désignaient de temps en temps dans leurs correspondances (notamment avec Antoine Court) « la montagne » ou « le pays » comme un lieu inspiré de Dieu où ils se tournaient avec une profonde pensée et espérance de salut. Les simples croyants s'exprimaient encore moins, leurs comportements montraient toutefois leur attachement spirituel

1748, « Jugements condamnant au bannissement plusieurs personnes ».

¹. « ...fût condamnée à faire amende honorable, nue en chemise, la corde au cou avec un écriteau devant et derrière où sera écrite le mot APOSTATE, tenant en ses mains une torche de cire ardente, conduite par l'exécuteur de la haute justice au devant de l'église cathédrale de Castres, à genoux, elle déclarera à haute et intelligible voix que méchamment elle a abandonné la Religion Catholique Apostolique Romaine pour embrasser les erreurs calviniennes, qu'elle en demande pardon à Dieu, au Roy et à la Justice, ce fait ordonnons qu'elle sera bannie à perpétuité hors du Royaume... », *Ibid.* Nous n'avons cependant pas la preuve que Marie-Anne Cros ait réellement quitté le royaume.

². Arch. dép. Hérault, C 225, « L'assemblée près de Ferrières, dans le vallon du Ruisseau Rec d'Enquialou dans la nuit du 14 au 15 décembre 1747 ».

³. Arch. dép. Hérault, C 237, année 1754, « Jugement condamnant a la réclusion dans la tour de Constance des religionnaires de Montredon et de Roquecourbe ».

⁴. Le thème de la dissidence, du refus de l'autorité civile aussi bien qu'ecclésiastique représente un classique de l'historiographie de la montagne. Les évêques réformateurs pyrénéens constataient par exemple que les sujets montagnards étaient les plus rétifs à accepter leurs ordonnances. Voir Jean-François SOULET, *Les Pyrénées au XIX^e siècle. Une société en dissidence*, Toulouse, Eché, 1987, 2 vol. et Christian DESPLAT, « La société pyrénéenne moderne, entre autonomie et dissidence », in *La Montagne à l'époque moderne*, colloque de 1998, *Bulletin de l'AHMUF*, n° 23, 1998, p. 7-46.

au désert¹. Ce mot est en effet souvent et ouvertement cité pendant les interrogatoires, lorsque les réformés étaient questionnés sur les lieux de leurs cultes secrets ou mariages. Ces protestants ressentait cette notion de sacralité de la montagne, perçue comme le lieu de rencontre avec la divinité, comme un lieu de régénérescence et de communion avec leur Seigneur. La Bible leur fournissait alors les références principales de la théophanie du Sinaï et du *Sermon sur la Montagne* de Jésus. Comme auparavant chez les prophètes et les prophétesses, les paysages élevés évoquaient l'élévation de l'âme vers Dieu à travers l'image symbolique de l'ascension de la montagne².

Pour mettre en perspective le destin des réformés Lacaunais du XVIII^e siècle, penchons-nous ici sur la résistance des non catholiques de la seigneurie de Jilemnice. Cette ville, entourée de son domaine et des villages circonvoisins, se trouvait dans la partie occidentale du piémont des Krkonoše (Riesengebirge), entre les centres régionaux de Semily et Vrchlaví et à 20 km de la frontière silésienne³. Depuis toujours, la population locale, héritière des paysans néo-utraquistes, vivait ici très isolée par rapport à la vie et aux événements de la plaine. Ce fait représentait bien évidemment des inconvénients existentiels pour la vie, mais permettait en même temps une certaine autonomie. Cet isolement empêcha surtout un contrôle régulier et systématique de la population par les autorités religieuses et civiles. Ainsi la réforme catholique se heurta ici à une résistance continuelle.

Déjà dans les années 1670, considérées par l'historiographie tchèque comme le moment de l'accomplissement de la recatholicisation en Bohême, nous trouvons ici d'intéressants témoignages sur l'influence « néfaste » de la montagne sur la correction spirituelle de ses habitants. Le Père Kašpar Dirig, missionnaire jésuite qui effectua son devoir pastoral entre 1679-1680 dans la région du Jilemnicko, se plaignit alors — dans l'introduction de ses mémoires — « comment ses montagnes sont atteintes de la peste des idées hérétiques⁴ ». Il imputa cette prolifération de l'hétérodoxie dans cette région

¹. Philippe JOUTARD, « La montagne, une invention protestante ? », in *La haute montagne. Vision et représentations de l'époque médiévale à 1860, Le monde alpin et rhodanien*, 1988, n° 1-2, p. 123-132.

². Nicole LEMAITRE, « Y-a-t-il une spécificité de la religion des montagnes ? », in *La Montagne... op.cit.*, p. 135-158.

³. La ville, fondée au début du XIV^e siècle, se développa essentiellement grâce à la fabrication de la toile et aux mines de cuivre ; elle déclina cependant à la suite des destructions de la guerre de Trente Ans. Jilemnice a connu néanmoins un second souffle dès le début du XVIII^e siècle lorsque la seigneurie devint la propriété de la famille de Harrach qui fit développer la fabrication du verre soufflé et renouvela la production de la toile.

⁴. À Rokytnice et à Jilemnice, on réintroduisit massivement et violemment la religion catholique en 1650. Un détachement de la cavalerie impériale prit ses quartiers sur ces lieux

à l'attrait que les montagnes ont toujours exercé sur les gens persécutés :

Une quantité de personnes auxquelles on n'aurait pas permis dans les autres endroits de persister dans leurs erreurs et entêtements, réussissent ici [de maintenir leur croyances] puisqu'ils ont toujours pu se réfugier dans les bois et les vallons et s'y moquer ainsi des efforts des mes collaborateurs spirituels. Certains parmi eux croient que chaque foi est porteuse du salut, d'autres encore vivent complètement en dehors de la religion. Certains observent la règle de Luther, d'autres celle de Hus ou de Pikart¹, d'autres encore sont calvinistes, et la majorité toutefois est de la confession d'Augsbourg².

Le bourg de Rokytnice et les environs boisés de Jilemnice sont ainsi vus par le jésuite comme un refuge commun de tous les prédicants hérétiques qui se cachent encore dans ce bout désert de Bohême³. Le paysage boisé et montagneux de cette région ne nuisait pas qu'aux ecclésiastiques. Il était également néfaste pour les seigneurs locaux, car il facilitait d'éventuelles fuites de serfs de leurs terres dans le but de passer la frontière et de se réfugier dans les terres des seigneurs silésiens voisins. Ainsi, déjà en juillet 1650, les habitants de Horní Branná, proche de Jilemnice, avaient adressé à leur commissaire de cercle⁴, Václav Vejrich, une supplique lui demandant la

pour la fête de la Saint Etienne. Beaucoup de paysans quittèrent alors leurs maisons, temporairement ou pour toujours. Pour cause d'encadrement paroissial insuffisant, la population restée sur place était revenue à la religion protestante. Durant une longue période, ces communautés manquaient d'offices catholiques et de catéchèses réguliers ; le prêtre y venait au maximum deux fois par an pour la fête de Tous les Saints et pour les Pâques. À l'inverse, le prédicant protestant pratiquait presque sans perturbation le culte luthérien dans l'église locale.

¹. Il s'agit ici d'une désignation imprécise de la part du prélat. Pikart ne fut aucun personnage réel. Il s'agissait alors d'une désignation populaire contemporaine pour faire référence à une branche voisine de l'idéologie hussite.

². « ...*hojně lidí, jimž nebylo jinde dovoleno setrvávati v zatvrzelosti, tuto obstálo, poněvadž vždy se mohli utéci do lesů a tak se vysmívati úsilí přemnohých pracovníků. Z těch někteří mnilo, že každá víra spasí, jiní žili vůbec žili mimo všecku víru. Někteří hleděli ke straně Lutherově, jiní Husově, jiní Pikartově, někteří k sektě kalvinově, většinou k vyznání augsburskému* ». Une libre traduction d'auteur d'après les mémoires originalement latines rééditées en tchèque par Josef Vítězslav ŠIMÁK, « Missie P. Kašpara Driga z Tovaryšstva ježíšova v Horách krkonošských r. 1679-1680 », *Krkonoše, Vlastivědný sborník českého podhoří*, 1939, II, Železný Brod, p. 79.

³. Josef Vítězslav ŠIMÁK, « Missie... » art. cit., p. 109. Dès son introduction, le zélé jésuite afficha son net mécontentement quant à l'œuvre pastorale des prêtres de Jilemnice, trop indulgents vis-à-vis de leurs brebis « égarées ». Partout dans les montagnes, y compris dans la ville de Rokytnice, s'assemblaient alors des prédicants luthériens. Un autre grand problème fut la proximité avec la Lusace et la Silésie où l'on pouvait rapidement fuir en cas de danger ou de persécution.

⁴. La fonction de commissaire de cercle ou *hejtman* correspondrait aux consuls des bourgs des campagnes françaises méridionales.

permission de vivre comme auparavant « afin que l'on puisse rester paisiblement dans notre religion, jusqu'à la mort, nous vous supplions ainsi que Notre Seigneur¹ ». Les habitants de Branná ajoutèrent ensuite dans la supplique que si cette liberté ne leur était pas accordée, ils seraient obligés de tout laisser et de s'en aller du pays et « qu'ils préféreraient plutôt mourir que d'abandonner la foi dans laquelle leurs parents les ont élevés² ».

Des sujets d'autres villages des environs de Jilemnice menaçaient également de fuir leurs maîtres si leurs libertés religieuses n'étaient pas respectées³. Nous lisons par exemple dans un rapport du 31 juillet 1651 adressé par le père Salomon Ries au cardinal Harrach, archevêque de Prague et maître temporel de la seigneurie de Braná :

Les protestants de Jilemnice menacent de ne point aller à la messe et aux prêches, se révoltent et préparent des insurrections. Ils déclarèrent même publiquement que s'ils n'étaient plus autorisés à rester paisiblement ainsi [dans leur foi], ils iraient défendre farouchement leur religion luthérienne, ils finiraient les moissons, emportant le blé et leurs hardes et ils partiraient dans les montagnes et s'y défendraient contre toute violence et injustice⁴.

Comment exprimer plus directement le lien qui attachait la population locale avec le milieu hostile, voire dangereux, de la région de *Podkrkonoší*, qui représentait pour eux le dernier refuge et garantie de la liberté religieuse ? Quoique les paroles destinées à l'archevêque furent un peu exagérées, le prêtre Ries avait bien discerné les voix de la révolte. La ville de Vrchlábí était rapidement devenue le centre d'une rébellion qui s'était propagée sur les seigneuries de Branná et de Jilemnice. Cette rébellion fut la conséquence directe de la patente impériale du 14 mars 1651 qui punissait les non catholiques, coupables d'unions mixtes, et qui les menaçait d'enlèvement de leurs enfants et leur placement dans des familles « entièrement catholiques ». À cette cause provoquant une grande contestation s'ajoutait le comportement du sieur de Vrchlábí, Pavel, comte de Morzini, qui fut un maître très cruel et intransigent.

Le rôle symbolique du milieu semi-montagnard, périphérique et hostile peut également entrer en considération en Bohême du nord-est. Les paysans de Jilemnice et des environs furent attachés surtout à la foi de leurs ancêtres

¹. Josef Vítězslav ŠIMAK, « Z dějin náboženských v horách krkonošských », *Krkonoše*, I, 1937-38, p.148.

². *Ibid.*, p. 149.

³. De semblables requêtes ont été écrites le même mois à Dolní Branna, à Vítkovice, à Vichova, dans la seigneurie de Štěpanice, à Křižlice et à Ponikla. Voir Josef Vítězslav ŠIMAK, « Z dějin... » art. cit., p. 145-155.

⁴. *Ibid.*, p. 154.

et donc aussi à celle de leur région, ainsi déclarèrent-ils dans leur plainte :

Puisque nous étions nés et par nos parents élevés dans notre foi, ne point comprenant la religion catholique, nous vous prions de nous laisser vivre dans cette foi, de rester en paix dans ce pays jusqu'à la mort¹.

Quelle était la situation dans la région de Jilemnice au XVIII^e siècle ? Les interrogatoires et les jugements in *causa heretica* issus du fond de l'évêché de Hradec Králové (Königgrätz) ne nous ont pas encore révélé d'éléments concernant directement le rôle des forêts et des montagnes sur la tactique du maintien de la foi réformée à cette époque². Les documents incriminent comme ailleurs, dans les régions non catholiques de Bohême, la lecture et le colportage des livres prohibés³. Nous supposons néanmoins que ni l'évolution démographique, ni le développement des manufactures textiles au XVIII^e siècle n'ont rien changé du caractère périphérique et de l'isolement de cette région frontalière, bien au contraire. La situation dans les montagnes fut d'autant plus problématique que l'encadrement paroissial y était très déficitaire. Les curés catholiques étaient déjà insuffisants pour la plaine, et encore plus pour la montagne. Il était difficile pour les nouveaux prêtres ordonnés, nommés dans les communautés isolées, de s'adapter à ce milieu rude et de mener une œuvre pastorale réussie. Ainsi, l'évêque de Königgrätz, Tobiáš Jan Becker (1701-1710) adressa le 2 avril 1702 à la représentation royale (*Königliche Representation*) et la chambre royale (*Cammer*) de la Bohême une demande d'aide financière pour la création de nouvelles chapelles dans les montagnes de l'évêché (Jilemnice dépendait alors de Königgrätz). Il demanda également de l'argent pour un missionnaire supplémentaire « nécessaire dans ces terres proches de la frontière silésienne où le luthéranisme voisin ne cesse de s'enhardir »⁴. L'argumentation de l'évêque reposa alors essentiellement sur la difficile situation géographique et climatique des montagnes, car il considéra nécessaire de faire des

¹. C'est ce que nous pouvons lire dans leur lettre adressée à l'*hejtman* de Jilemnice en juin 1651. Voir Josef Vítězslav ŠIMAK, « Z dějin... » art. cit., p. 147-148.

². Oblastní Archiv ZÁMRSK (désormais SOA Zámorsk), site de Hradec Králové, fond de l'évêché de Hradec Králové, liasse 44, rapports sur les hérétiques, interrogatoires et jugements de Jilemnice, 1727-1737, dossier n° 1462, 32 feuilles.

³. Par exemple l'interrogatoire de Johann Čerovský du 28 janvier 1733, l'interrogatoire de Jakub Kráft du 24 juillet 1736, ensuite les aveux de Václav et Jan Nikl, Jiří Meisner, Petr Višňák, Jan Mach (1733-1734) et d'Anna Kráft (1737).

⁴. SOA Zámorsk, K 34, liasse n° 1207, *Erection novarum Parochianum*, le brouillon de la demande de la création de nouvelles chapelles dans les communautés isolées des montagnes, en allemand, deux feuilles volantes : « ...mit nahmhaften Seelen nützen neue capellania locales errichte wie nicht minder an der Schlesischen granitz wagen den anstossenden Luthertum noch ein Missionarius angestellt werden ».

fondations surtout dans les montagnes « où l'accès des paroissiens à leur curé, comme les liaisons entre les curés eux-mêmes, est vraiment très difficile, pénible, voire impraticable par temps d'hiver, à cause de l'éloignement¹ ».

Le rôle de la montagne fut en effet encore accentué par le voisinage de la frontière. Dans l'interrogatoire du 24 juillet 1736, nous lisons que « l'accusé Jakub Kráft de Jilemnice, lorsqu'il revenait de son service dans l'armée, s'attardait dans les bois et montagne et faisait des allers-retours, en passant d'un côté à autre de la frontière² ». Les réponses suivantes précisent qu'il s'agissait de passages réguliers entre Jilemnice et Gebhardsdorf³, un village piétiste satellite de Herrnhut. L'inhospitalité des bois de la région frontalière des Krkonoše avait à nouveau joué leur rôle de refuge naturel. Les pérégrinations pragmatiques de plusieurs jours et nuits auraient également pu laisser la place à la contemplation plus ou moins profonde, influencée par la lecture de la littérature piétiste. Dans cette optique, les recherches de Luděk Rejchrt sur l'histoire de la communauté réformée de Křižlice⁴ (Krislitz) montrent l'importance de la mentalité montagnarde et son imaginaire populaire spécifique sur la conservation de la religion réformée des populations locales. L'auteur souligne que même à la toute fin du XVIII^e siècle, certains protestants de la région gardèrent une posture combative, étant prêts à quitter leurs maisons et à se défendre, repliés dans les montagnes, contre la persécution religieuse.

Le déroulement de l'une des plus importantes insurrections populaires du siècle des Lumières, qui a touché en 1775 la quasi totalité du royaume de Bohême, montre cependant un net glissement de sens par rapport au siècle précédent, ainsi qu'une nette différence avec l'évolution de la situation dans le royaume de France. Tandis que les sujets de Branna en 1651 étaient obéissants et disposés à toujours respecter leurs devoirs seigneuriaux à tous égards vis-à-vis de leur maître, sauf celui de la religion, les révoltés de l'année 1775 mélangeaient des revendications sociales à leurs sentiments

¹ *Ibid.*, f° 2 : « *wo der zutritt so wohl deren Pfarr-Kindern zu ihren Pfarrern als auch deren Pfarrern zu selben wegen der Entfernung, eben gleich schwer, mühesam, und bey Winters zeit gar impracticabl ist* ».

² *Ibid.*, f° 39.

³ Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantská útočiště... op. cit.*, p. 337. L'un des principaux prédicants laïcs qui invitaient les non catholiques de la région frontalière au départ vers la nouvelle communauté piétiste de Gebhardsdorf ou d'autres centres réformés de Lusace fut, dans les années 1720-1740, le célèbre prédicateur de Grosshennesdorf, Jan Liberda, auteur de sermons évangéliques très répandus parmi les non catholiques clandestins.

⁴ Le village de Křižlice, isolé dans un vallon de montagne, se situe à 5 km de Jilemnice. Voir Luděk REJCHRT, *Na horách ležící, dějiny evangelického sboru v Křižlicích*, Praha, Pierot, 2004, 188 p.

religieux¹. Toutefois, d'après un paysan réformé nommé Hanč, témoin contemporain de la révolte, tandis que les habitants de Rokytnice avaient dévasté Navarov et avaient harcelé presque mortellement les prêtres catholiques de Železný Brod, les habitants de Křižlice, un village de la haute montagne, n'avaient eu d'autres revendications que la tolérance religieuse. Ils étaient en effet persuadés qu'elle avait déjà été proclamée, mais que les seigneurs refusaient de l'accepter et cachaient la déclaration impériale. D'après Rejchrt, les sujets de Křižlice luttèrent plus pour leur liberté de culte que contre les injustices sociales.

Abordant le dernier point de comparaison entre les deux régions choisies pour cette étude, revenons à présent sur les recherches de Philippe Joutard. Concernant le rôle du milieu socioprofessionnel des révoltés cévenols, il a montré que parmi les réformés jugés devant le tribunal après 1685, pour divers faits relatifs à la RPR, plus d'un tiers des paysans appartenait aux gens du textile. Les cardeurs de laine furent encore les plus nombreux parmi eux². Mes propres recherches sur le Haut-Languedoc et le Lacaunais ont confirmés ces résultats. Pareillement, la composition sociale des non catholiques tchèques de Rokytnice et de Jilemnice, jugés pour la fuite du domaine seigneuriale et la participation à des offices évangéliques dans les régions frontalières de la Bohême du nord-est, ne furent pas non plus — semble-t-il — le résultat du hasard. L'accusé déjà cité, Jakub Kráft, a déclaré lors de son interrogatoire en juillet 1736 qu'il avait un commerce de toiles de laine et que, pour ce fait, il passait les trois quarts de l'année en Luxembourg et ensuite en Saxe³. Dans le fragment d'un autre interrogatoire de la même année, un certain Václav Jezmiský avouait qu'il « a obtenu ledit livre prohibé grâce à l'exercice de sa profession car il est tisserand et lorsqu'il est allé vendre du sien [sa marchandise] à Grosshennesdorf, il a acheté là-bas ledit livre de la part d'un apprenti tisserand pour deux gros simplement⁴ ». En effet, parmi les non catholiques de la région frontalière des Krkonoše dominaient également les métiers du textile. Leur style de travail — dans de petites cellules familiales indépendantes de la production des manufactures — convenaient parfaitement au maintien d'une spiritualité domestique intériorisée. Cette piété personnelle a été, comme dans le Midi français à la même époque, fondée sur la lecture des livres réformés et opposée dans la mesure du possible à toute cérémonie catholique.

Au-delà de la production, la distribution des produits textiles semble avoir joué un rôle primordial dans la conservation de la foi réformée. Dans

¹. Luděk REJCHRT, *Na horách... op. cit.*, p. 30-31.

². Philippe JOUTARD, *Les camisards... op. cit.*, p. 52.

³. SOA Zámorsk, site de Hradec Králové, K 44, n° 1462, interrogatoire de Jakub Kraft, f° 39.

⁴. SOA Zámorsk, site de Hradec Králové, K 44, n° 1462, fragment de l'interrogatoire de Václava Jezmiský de 1736, f° 41.

les deux cas nationaux, les productions locales dépassaient largement les marchés régionaux. Les tisserands et fabricants de draps tchèques vendaient leur marchandise surtout dans la Silésie voisine, la Prusse et la Saxe. La littérature réformée revenait ensuite clandestinement de ces destinations. C'était le même principe que chez les passeurs languedociens de livres prohibés venus de la Suisse, de l'Angleterre ou de la Hollande. Ces livres et brochures religieuses étaient échangés contre les produits fabriqués dans les villages des montagnes du haut pays. Ce fut le cas de deux douzaines de bonnets de laine qui ont servi à Ambroise Sompeyrac de Roquecourbe en janvier 1745 pour achat de plusieurs exemplaires du *Nouveau testament à l'usage des Calvinistes*¹. L'accusé revendait ensuite ces livres achetés à la foire de Pézenas à plusieurs personnes de Pont-de-Larn et de Castelnau-de-Brassac. Le délit fut jugé devant l'intendant alors que le nommé Sompeyrac insista lors de son interrogatoire « qu'il ne croyait point de rien faire en cela contre les ordonnances du Roi² ».

Eva Kalivodová est *magister* à l'Université Charles à Prague, membre du Séminaire d'histoire générale et comparée (Univerzita Karlova v Praze, Filozofická Fakulta, Seminář obecných a komparativních dějin, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1).

¹. Arch. dép. Hérault, C 304, procédure faite par l'intendant en 1745 contre Ambroise Sompeyrac, de Roquecourbe, introducteur de livres et d'estampes concernant la religion réformée.

². *Ibid.*

Recensions

Les cultures politiques à Nîmes et dans le Bas-Languedoc du XVII^e siècle aux années 1970. Affrontements et dialogues, Paris, L'Harmattan, 2008, 406 pages.

Sous la présidence de François Pugnère, la Société d'histoire moderne et contemporaine de Nîmes et du Gard avait organisé le colloque des 18 et 19 novembre 2005. En moins de trois ans, elle en a assuré la publication des actes grâce au concours des trois collectivités territoriales, ville, département et région. L'avant-propos de F. Pugnère, tout en soulignant la spécificité d'un espace marqué par le dimorphisme religieux, insiste sur la nécessité de ne pas se contenter d'un facteur explicatif unique. Quatre seulement des vingt-quatre auteurs mettent l'accent sur le fait protestant. Philippe Chareyre analyse le rôle de l'assemblée des trois corps à Nîmes au XVII^e siècle comme organe civil de la communauté aux côtés du consistoire chargé des affaires ecclésiastiques. Anny Herrmann retrace les tentatives infructueuses des réformés pour accéder au consulat de Calvisson de 1767 à 1772. Valérie Sottocasa étudie les effets de la mémoire des guerres de religion dans les Cévennes sous la Révolution. Jean-Marie Mercier montre le rôle du journaliste Boyer-Brun, guillotiné en 1794, aux origines de la théorie du complot maçonnico-protestant. Tout en consacrant leurs contributions au Gard de la Terreur blanche, Jean-Christophe Galant et Yolande Fourchard-Gounelle ne concentrent pas leur attention sur les affrontements religieux. F. Pugnère, de son côté, montre l'hétérogénéité du catholicisme en Bas-Languedoc oriental du fait de la présence janséniste au XVIII^e siècle, une époque pour laquelle Danielle Bertrand-Fabre éclaire les enjeux de la dîme, celle-ci ne se réduisant pas à une sorte de denier du culte mais jouant un rôle de redistribution plus favorable aux nécessiteux de la ville qu'à ceux des campagnes. C'est la création du nouvel impôt du vingtième qui provoque la protestation des États de Languedoc de 1750 dont Arlette Jouanna explique les motivations, alors même que l'élection ne tient pratiquement aucune place dans la désignation de cette assemblée. Il n'en va pas de même pour les États généraux, et Bernard Moreau rend compte pour la sénéchaussée de Nîmes des délibérations communautaires, puis diocésaines, qui d'octobre 1788 à janvier 1789, précèdent le processus électoral et contribuent largement à préparer l'opinion à l'élaboration future des cahiers de doléances. Mais la Révolution pose des problèmes nouveaux, Nathalie Alzas s'attachant aux relations entre autorités locales et population gardoise à propos de l'effort de guerre, Michel Naudin analysant la symbolique de la fête nîmoise de l'Être suprême. Deux individualités politiquement opposées ont retenu l'attention d'Odile Singla et de Philippe Secondy, le républicain Charles Teste recourant à La Boétie pour dénoncer la Monarchie de Juillet d'une part, Monseigneur de Cabrières de l'autre. L'évêque royaliste de

Montpellier encourage la Ligue des Femmes Françaises dont Bruno Dumons étudie l'implantation dans le Midi « blanc » de 1901 à 1914. Ce militantisme féminin fait contraste avec les milieux radicaux héraultais dont Yves Billard évoque les cultures politiques de 1900 à 1940. Le radicalisme n'exerce plus qu'une influence réduite dans le Gard lors du « moment Mendès France » observé par Armand Cosson. Dès les premières années du XX^e siècle, il y a reculé devant la propagande socialiste dont Raymond Huard choisit de retenir la forme d'action la plus populaire, ne recensant pas moins de 427 réunions publiques dans le département de 1900 à 1905. Le socialisme s'est, à son tour, heurté à la concurrence communiste que décrit jusqu'à 1934 Olivier Marty dans le cadre de la Source Perrier. Pour se maintenir, ses élus, selon Olivier Dedieu qui s'attache plus particulièrement à la IV^e et à la V^e République jusqu'à 1976, se maintiennent dans l'ambiguïté, exaltant l'identité régionale lors des crises mais attendant de l'État, le salut de la viticulture ou les aménagements permettant la diversification des activités. Dans le bassin houiller cévenol et à Nîmes, la prépondérance communiste s'est affirmée après la Libération, comme le montrent Fabrice Sugier et Patricia Boyer. L'arrivée des rapatriés ne bouleverse pas les rapports de force dans le Gard, Didier Lavrut constatant chez eux, de 1962 à 1965, un comportement qui n'a rien d'uniforme. Quant aux répercussions de la guerre d'Algérie sur l'université de Montpellier, elles sont évoquées par Hélène Chaubin qui étend son enquête jusqu'à la crise de 1968. La diversité des thèmes abordés met en évidence l'utilité de l'ouvrage tant pour les chercheurs en histoire politique que pour tous les lecteurs intéressés par le passé du Languedoc, plus particulièrement du Gard et de l'Hérault.

Roland ANDRÉANI

Özkan BARDAKÇI et François PUGNIERE, *La dernière croisade. Les Français et la guerre de Candie 1669*. Préface de Robert SAUZET. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, 182 p.

Mettant un terme à une guerre de près d'un quart de siècle entre Venise et l'empire ottoman, le troisième siège de Candie (1667-1669) a laissé aux belligérants des deux camps le souvenir d'une des plus grandes et des plus tragiques batailles de l'histoire. Pourtant, la mémoire de Mohács (1526) et celle de Lépante (1571), sans parler de celle du siège de Vienne (1683), ont perduré jusqu'à nos jours tandis que celle des atroces combats acharnés autour et dans la capitale de la Crète, longtemps considérée comme « l'une des perles de l'empire vénitien » (Jean Bérenger) est aujourd'hui presque

complètement oubliée. Aussi est-ce fort opportunément que deux historiens, l'un turc, Özkan Bardakçi, l'autre français, François Pugnère, ont mis en commun leurs compétences pour les présenter de la manière la plus sûre et la plus complète. La conservation aux Archives départementales du Gard d'un document inédit, le *Mémoire des choses les plus remarquables qui se sont faites au voyage de Candie sous le commandement de monsieur le duc de Navailles* ... en a été l'occasion. Tout en conservant les maladroites d'expression et les occitanismes, le texte intégral, jusqu'alors inédit, a été modernisé et accompagné de très précieuses notes (p. 95-125). Il rend compte de l'expédition française mise sur pied pour sauver, finalement en vain, la dernière place forte vénitienne en Crète. Pour en faciliter la compréhension, il a été précédé par quatre chapitres qui permettent de mesurer la valeur de cette source privilégiée grâce à des recherches complémentaires conduites principalement dans les archives gardoises et à une connaissance personnelle approfondie de l'histoire diplomatique, militaire et culturelle des relations entre Venise et ses alliés, d'une part, et la Porte de l'autre. Les auteurs, Özkan Bardakçi et François Pugnère, ne sont jamais pris en défaut grâce à la maîtrise peu commune des apports anciens et récents des travaux publiés sur le sujet aussi bien allemands, anglais, français qu'italiens et turcs, ces derniers étant malheureusement le plus souvent ignorés pour des raisons linguistiques par les historiens de l'Europe de l'ouest.

L'auteur du *Mémoire*, Pierre Domenisse, est en fait un officier subalterne d'infanterie, issu du milieu marchand de la ville d'Alès où il est né vers 1630. Protestant d'éducation et de conviction, il entend comme beaucoup de ses coreligionnaires servir fidèlement le roi. Sa carrière militaire semble commencer à l'approche de sa vingtième année, au moment où son frère aîné cherche à lui procurer une enseigne pour l'engager dans l'armée. Quand, « le mercredi cinquième juin » 1669, il met dans la rade de Toulon la voile sous la bannière de Sa Sainteté pour Candie, il est capitaine-lieutenant. Sa participation à la terrible fin de la guerre vénéto-turque n'accélère guère sa carrière militaire puisqu'il lui faut, semble-t-il, attendre les années 1671-1674 pour qu'il obtienne une compagnie, dont il se défait vraisemblablement vers 1685.

Sans négliger les autres aspects, Ö. Bardakçi et Fr. Pugnère ont surtout retenu du document l'occasion qu'il offre « de révéler un aspect des mentalités particulièrement par rapport aux gens de guerre » (p. 31). De fait, les valeurs qui animent l'auteur tout comme sa perception des autres combattants chrétiens ou musulmans s'affirment tout au long du texte.

Malgré une appartenance improbable à la noblesse, Pierre Domenisse témoigne plus d'une fois de son sens de l'honneur qu'il doit à la gloire de son roi à qui il entend être fidèle comme la quasi-totalité de ses

coreligionnaires. Son souci de combattre avec honneur illustre parfaitement la formule d'Arlette Jouanna, « l'honneur est une valeur aussi bien sociale que personnelle ». Sans sourciller, il partage avec ses compatriotes les préjugés des Français à l'égard des Italiens, des fourbes, voire des sodomites. Il ne s'en défait pas, bien au contraire, quand il trace le portrait de Francesco Morosini pour expliquer tout d'abord les difficultés rapidement rencontrées par les chrétiens, et ensuite leur échec pour sauver Candie de la domination ottomane. Il reconnaît certes qu'il est un « *grand homme bien fait* [et de] *beaucoup d'esprit* », mais il croit faire preuve de grande perspicacité psychologique en soulignant qu'il est aussi un « *fort beau diable...et le plus grand fourbe du monde* ». Aussi pour expliquer le fiasco de la sortie tentée dans la nuit des 24-25 juin n'hésite-t-il pas à parler de trahison vénitienne. Ainsi, au fil des jours, les Vénitiens sont de plus en plus fréquemment accusés de manquer de « parole en toutes sortes d'occasion ». Plus originales paraissent ses réactions qui trahissent ses origines huguenotes quand, par exemple, il remarque avec humour que « *le drôle de grand vizir n'est pas un homme que [l'on] chasse de son poste avec des bénédictions, des chapelets et des médailles* », allusion aux chapelets et aux médailles que transportaient les galères pontificale depuis Civitavecchia. Enfin, le *Mémoire* apporte des éléments pour la connaissance des perceptions respectives de l'autre (cf. p. 83-87). Le capitaine cévenol donne des détails très précis sur les armes ottomanes typiques, comme le sabre et l'arc qui, tout en laissant peu à peu sa place à l'arquebuse, restait selon P. Domenisse « l'arme la plus dangereuse dont on puisse être blessé ». Sa représentation du Turc se nourrit certes le plus souvent des *topoi* les plus communs. Mais il ne peut cacher ici et là son admiration pour sa vaillance : «... à dire les choses sincèrement, ce sont les hommes les plus vaillants du monde, qui méprisent la vie ». L'histoire des guerres ne manque pas d'exemples où les combattants oublient momentanément leur haine réciproque pour reconnaître les réelles qualités de leurs ennemis.

Ce *Mémoire* rare apporte le témoignage d'un soldat qui malgré son expérience antérieure des champs de bataille est impressionné par la violence des combats comme l'ont été aussi les combattants turcs. Les uns comme les autres notent avec rage l'importance du nombre de leurs morts. Pierre Domenisse ne cache pas la fatigue, mère du découragement, qui gagne peu à peu assiégés et assiégeants. Des Vénitiens désertent et se convertissent à l'Islam. Au fil des semaines, l'argent, la nourriture et bientôt les munitions se font de plus en plus rares. La démoralisation n'épargne pas l'armée ottomane. Lors de la sortie des 24-25 juin, 245 officiers dont le duc de Beaufort et 560 soldats auraient été tués et les Ottomans auraient perdu 1500 hommes environ.

Il faut remercier Ö. Bardakçi et Fr. Pugnère d'avoir rigoureusement publié ce *Mémoire* dû à un officier subalterne d'infanterie et de l'avoir présenté et commenté avec brio. Même s'il ne porte que sur une partie de la phase ultime du siège (les Français arrivés le 19 juin en vue de Candie rembarquent avant la fin du siège, dès le 20 août), ce document enrichit la documentation sur le siège de Candie de 1669, qui comptait déjà quelques sources importantes comme la *Guerre des Turcs* d'Evliyâ Tchélébi ou le *Journal de l'expédition de Monsieur de La Feuillade pour le secours de Candie*. Sans aucun doute, il conserve la vision d'un témoin direct du siège de Candie qui prouve qu'une fois encore, malgré l'aide française, Venise a perdu contre le Turc. Fernand Braudel ne disait-il pas : « La règle est inéluctable : Venise doit perdre et toujours perdre contre le Turc... encore, ..., lors de la guerre de Candie, malgré d'extraordinaires exploits ». Plus largement, le texte de Pierre Domenisse contribue à préciser l'image du Turc vers le milieu du XVII^e siècle, entre celle de la Renaissance analysée par Guy Le Thiec dans sa thèse sur *L'imaginaire de la confrontation entre Turcs et chrétiens dans l'art figuratif en France et en Italie de 1453 aux années 1620* (Montpellier, 1994, dir. Arlette Jouanna) qui exprime l'espoir d'une conversion des Turcs sans nier la nécessité de l'affrontement militaire et celle du XVIII^e siècle récemment présentée par Dominique Carnoy-Torabi dans *l'Histoire de l'Islam et des Musulmans en France* (Paris, A. Michel, 2006, p. 436-474) où le Turc bon ou mauvais « n'est pas vu pour ce qu'il est mais pour ce à quoi il peut servir ». C'est dire l'intérêt de cet ouvrage précis et vivant.

Henri MICHEL

Denise PERICARD-MEA (dir.), *De la Bohême jusqu'à Compostelle. Aux sources de l'idée d'union européenne. Projet du roi Georges de Poděbrady (1464). Récit du voyage en Europe du seigneur Léon de Rozmitál (1465-1467)*. Introduction de Martin NEJEDLÝ. Biarritz, Atlantica/Fondation David Parou Saint Jacques, 2008, 410 p.

Cet ouvrage introduit par Martin Nejedlý, maître de conférences habilité en histoire médiévale de l'Université Charles de Prague, est un riche assemblage de plusieurs textes relatifs aux rapports entre la cour de Bohême et l'Europe occidentale dans les années 1460, le tout assorti d'un double index (noms de lieux et noms de personnes).

Il contient tout d'abord la longue introduction de Martin Nejedlý sur les « Traité de paix et ambassades de bonne volonté de Georges, le roi

“hussite” » (p. 11-72). Bon connaisseur des relations franco-tchèques au Moyen Age, grâce à une thèse sur les chroniques de Froissart (EHESS, 1995) et une habilitation sur le mythe de Mélusine dans l’histoire du lignage des Luxembourg (Prague, 2007), Martin Nejedlý propose ici une nouvelle mise en perspective des missions diplomatiques envoyées par le roi ultraquiste Georges de Poděbrady en Europe occidentale. En effet, alors que la Bohême avait résisté à plusieurs croisades anti-hussites au cours des décennies précédentes, elle n’en était pas moins marginalisée sur le plan diplomatique ; c’est cet isolement que le roi Georges entendait rompre en multipliant les ambassades. Régnant sur un « peuple double » — composé de catholiques et d’utraquistes —, le roi de Bohême envoya une première mission, conduite par Albrecht Kostka de Postupic et chargée de négocier avec le roi de France la mise en œuvre d’un plan de paix faisant l’union de tous les princes chrétiens (1464). La seconde, menée par Lev de Rožmitál (1465-1467), était davantage destinée à utiliser l’universalité des valeurs chevaleresques dans la Chrétienté occidentale pour dédramatiser des Bohémiens jugés hérétiques ; Rožmitál ne disait-il pas au duc de Milan qu’il ne voyageait que « pour découvrir de [ses] propres yeux la vie des cours royales et princières, ainsi qu’il convient à un membre de la noblesse » (p. 314) ?

Ainsi, l’attrait de cet ouvrage est double : il offre, d’une part, une édifiante mise en perspective des démarches diplomatiques du roi Georges, qui permet de comprendre toute la logique de sa politique ; d’autre part, il propose des textes en majeure partie inaccessibles en français jusqu’ici.

En premier lieu, il s’agit du « Récit du voyage des ambassadeurs du roi de Bohême auprès du roi de France (1464) » (p. 75-114). Ce journal fut rédigé originellement en tchèque par Jaroslav, écuyer de la suite d’Albrecht Kostka de Postupic, ambassadeur du roi de Bohême, et d’Antoine Marini, représentant ceux de Pologne et de Hongrie. Édité en version intégrale dans sa langue d’origine en 1940 (Rudolf Urbánek, *Ve službách Jirika krále. Deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírková*, Praha, 1940), il est proposé ici en traduction française pour la première fois. Au long du voyage, et dès son entrée en Allemagne, l’écuyer narre les séjours dans les villes, les étapes dans les auberges et les réceptions dans les châteaux, s’intéressant ici à l’exposition des reliques, se méfiant là de « mines étranges » et de l’insécurité du voyage. Le cœur du récit est occupé par la rencontre de l’ambassade avec le roi Louis XI, au château de Compiègne, en Picardie, puis avec son chancelier à Abbeville. Malheureusement, simple écuyer, Jaroslav n’eut pas l’honneur d’assister à cette entrevue secrète avec le chancelier de Louis XI ; il put cependant en connaître quelques bribes tant elle fut orageuse. Elle révèle ce qui sourd à plusieurs endroits du récit : une certaine méfiance à l’encontre d’une ambassade d’hérétiques, ce qui n’empêche pas,

toutefois, le respect de l'hospitalité seigneuriale et celui des formes diplomatiques. En particulier, l'ambassade bohémienne se plaignait de ce que le roi de France ne voulait faire aucun mouvement en direction de ses pairs sans en donner connaissance au pape. La rencontre déboucha néanmoins sur un traité (14 juillet 1464), dont cet ouvrage propose le texte, tiré des mémoires de Philippe de Commines (p. 115-129).

À la suite de ces deux premiers documents, l'ouvrage offre — et c'est sa plus grande originalité — « Le voyage en Europe de Léon de Rožmítal » (p. 139-342), exposé sous la forme d'une mise en regard permanente de deux récits parallèles, celui de Václav Šašek de Bříkrov, complété par celui de Gabriel Tetzl de Gräfenberg. Le texte du second auteur est enchâssé dans celui du premier, plus détaillé et plus expressif, afin de mieux saisir le double regard sur une même réalité du voyage vécu. Ce texte est intéressant à plusieurs titres : comme le rappelle M. Nejedlý, le voyage de Lev de Rožmítal, longtemps mis à la portée des élèves dans les écoles primaires tchèques, figure en bonne place dans l'imaginaire tchèque aussi bien que dans l'histoire nationale (Petr Čornej et Milena Bartlová, *Velké dějiny zemí koruny české*, tome VII [1437-1526], Prague, Paseka, 2007, p. 228-230).

Le récit des auteurs a — il est vrai — une grande puissance d'évocation, par quelques récits de tournois et de découvertes insolites qu'il contient, ainsi que par l'ampleur du voyage accompli. Commencé le 26 novembre 1465, le périple a successivement conduit les voyageurs chez le duc de Bourgogne, à Bruxelles (p. 155-166), où brilla en tournois Jan Žehrovský de Kolovraty — une force de la nature —, puis chez le roi d'Angleterre (p. 177-184), dont les sujets n'étaient que « gens déloyaux et rusés » (p. 187). Une fois la Manche retraversées, voilà l'ambassade au château d'Angers à admirer la ménagerie du roi de Sicile (p. 199). De là, les voyageurs poursuivirent vers le sud, sans trop de haltes jusqu'à Burgos, où ils assistèrent à une course de taureaux sauvages entre deux visites de monastères. L'ambassade s'enfonça dans les terres de Castille où elle rencontra son roi à Olmedo (p. 232-237) puis celui de Portugal à Braga (p. 246-248), avant de parvenir à Saint Jacques de Compostelle, alors sous le coup de l'interdit prononcé par le pape Paul II (p. 255-268). Au long du voyage, Šašek et Tetzl — tous deux catholiques — se montraient très sensibles à la contemplation des reliques. Sur le chemin du retour, ils échappèrent à une embuscade dans la vallée du Llobregat (p. 298-301) et rejoignirent Barcelone ; puis, de là, poursuivirent vers le Languedoc, franchirent le Rhône à Avignon, passèrent en Italie par le mont Genève et s'arrêtèrent quelques jours chez le duc de Milan (p. 312-314). Enfin, les voici huit jours à Venise, admirant le trésor de Saint-Marc puis l'arsenal tandis que le baron de Rožmítal assistait à une séance du Sénat (p. 323-332). La dernière visite d'importance fut pour l'empereur Frédéric III, rencontré à

Graz. Ils parvinrent enfin à la cour du roi Georges à Prague, en avril 1467, au terme de leur long voyage, aussi riche de découvertes personnelles que d'acquis diplomatiques pour le compte du roi de Bohême.

Cet ouvrage composite offre finalement la réflexion stimulante d'une mise en perspective historique et le pittoresque de trois récits de voyage du XV^e siècle, des sources et un bref essai d'analyse, de quoi combler un lecteur curieux d'histoire tchèque et de sociabilité nobiliaire tardomédiévale.

Stéphane DURAND

TABLE DES FIGURES ET GRAPHIQUES

Figure 1. — Profits issus des ventes des biens protestants dans les comptes des trésoriers de la maison de ville de Toulouse (en livres-tournois)..... 35

Graphique 1. — Total annuel des impayés fiscaux de l'aide, octroi et crue de trois sous, au bureau des finances de Toulouse pour les diocèses civils d'Albi, Castres, Lavaur et Toulouse.....38

LISTE DES TABLEAUX

| | |
|---|-----|
| Tableau 1. — Répartition géographique des patrons du corpus et de leurs activités..... | 83 |
| Tableau 2. — Activités des patrons montpelliérains du corpus | 85 |
| Tableau 3. — Activités des patrons sétois du corpus | 88 |
| Tableau 4. — Activités des patrons du corpus établis dans les espaces périphériques du département..... | 90 |
| Tableau 5. — Origines socioprofessionnelles des conjoints des patrons du corpus..... | 102 |
| Tableau 6. — Les politiques du corpus : mandats et religions | 112 |

TABLE DES MATIERES

Avant-propos

| | |
|---|----|
| Josias TEISSONNIERE, <i>Les rapports entre catholiques et protestants dans le Midi. Brève historiographie</i> | 9 |
| 1 Réflexion sur la coexistence à l'époque moderne..... | 11 |
| 2 La coexistence en France au XIX ^e siècle et au début du XX ^e | 16 |
| 3 Coexistence et hostilités dans le Midi de la France à l'époque moderne..... | 18 |
| 4 Entre religion et politique : la foi ardente des Méridionaux..... | 23 |

Études

| | |
|--|----|
| Pierre-Jean SOURIAC, <i>Réparer les dommages de guerre en Haut Languedoc au temps des troubles de religion</i> | 29 |
| 1 Quels dommages de guerre pour quelles réparations ?..... | 31 |
| 2 Solder la guerre pour établir la paix..... | 40 |
| | |
| Françoise MOREIL, <i>Orange au XVII^e siècle : une principauté « mi-partie »</i> | 49 |
| 1 Une enclave bi-confessionnelle..... | 50 |
| 1.1 Les institutions..... | 50 |
| 1.2 L'édit de 1607..... | 50 |
| 2 Vie paisible sous les Dohna..... | 52 |
| 2.1 Les gouverneurs..... | 52 |
| 2.2 Vie quotidienne..... | 53 |
| 3 Le temps des « dernières révolutions »..... | 59 |
| 3.1 Montée de l'intolérance..... | 59 |

| | |
|---|----|
| 3.2 Situation conflictuelle à Courthézon..... | 64 |
| 3.3 Retour à la liberté religieuse..... | 66 |
| 3.4 L'exil de 1703..... | 67 |
| Annexe : texte de l'édit de 1607..... | 70 |

| | |
|---|----|
| Lionel DUMOND, <i>Les divergences confessionnelles dans le monde des affaires héraultais du Second Empire : ligne de fracture ou simple mode d'organisation ?</i> | 79 |
|---|----|

| | |
|--|-----|
| 1 Des activités partagées..... | 81 |
| 1.2 Dans les espaces économiques héraultais..... | 82 |
| 1.2 Grandes et petites affaires communes..... | 91 |
| 2 Des univers sociaux interpénétrés..... | 98 |
| 2.1 La sphère familiale..... | 98 |
| 2.2 Les formes de sociabilité..... | 104 |
| 2.3 La vie publique..... | 109 |

| | |
|--|-----|
| Pierre-Yves KIRSCHLEGER, <i>Dépasser les antagonismes religieux : pourquoi, comment, jusqu'où ? Le combat de François Guizot (1787-1874)</i> | 119 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| 1 Pour une coexistence pacifique..... | 122 |
| 2 Pour une communauté chrétienne de défense..... | 127 |
| 3 Quelle réussite et quelles limites ?..... | 131 |

Jeunes chercheurs

| | |
|---|-----|
| Josias TEISSONIERE, <i>La coexistence religieuse à Valleraugue sous le régime de l'édit de Nantes : un nain catholique face au géant huguenot</i> | 143 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| 1 Un rapport de force inégal..... | 145 |
| 1.1 L'hégémonie numérique des protestants..... | 145 |
| 1.2 Des catholiques à la marge..... | 146 |
| 1.3 Des rapports sociaux marqués au coin de la Réforme..... | 148 |
| 2 Une frontière religieuse constamment redéfinie..... | 149 |
| 2.1 Une frontière perméable dans la société villageoise..... | 150 |
| 2.2 Le repli derrière la frontière..... | 152 |
| 2.3 Négocier la frontière confessionnelle..... | 154 |
| 3 L'offensive catholique..... | 156 |
| 3.1 Une reconquête venue de l'extérieur..... | 156 |
| 3.2 Les catholiques portés au pouvoir..... | 157 |
| 3.3 Le long redressement des catholiques locaux..... | 159 |

| | |
|---|-----|
| Eva KALIVODOVA, « Désert biblique »: originalité des protestants français ou mode de résistance plus universel ? Regard comparé sur la résistance religieuse des Monts de Lacaune et de la seigneurie de Jilemnice au XVIII ^e siècle | 163 |
|---|-----|

Recensions

| | |
|--|-----|
| <i>Les cultures politiques à Nîmes et dans le Bas-Languedoc du XVII^e siècle aux années 1970. Affrontements et dialogues</i> , Paris, L'Harmattan, 2008, 406 pages, par Roland Andréani..... | 191 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| Özkan BARDAKÇI et François PUGNIERE, <i>La dernière croisade. Les Français et la guerre de Candie 1669</i> . Préface de Robert SAUZET. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, 182 pages, par Henri Michel..... | 192 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| Denise PERICARD-MEA (dir.), <i>De la Bohême jusqu'à Compostelle. Aux sources de l'idée d'union européenne. Projet du roi Georges de Poděbrady (1464). Récit du voyage en Europe du seigneur Léon de Rozmitál (1465-1467)</i> . Introduction de Martin NEJEDLÝ. Biarritz, Atlantica/Fondation David Parou Saint Jacques, 2008, 410 pages, par Stéphane Durand..... | 195 |
|---|-----|

| | |
|--------------------------------|-----|
| Table des figures | 199 |
|--------------------------------|-----|

| | |
|---------------------------------|-----|
| Liste des tableaux | 200 |
|---------------------------------|-----|

Pour commander...

Presses universitaires de la Méditerranée
rue Abbé-de-l'Épée
F-34090 Montpellier (France)

Tél. : 04 99 63 69 24

Fax : 04 99 63 69 29

publications@univ-montp3.fr

www.PULM.fr

Numéros précédents

Liame, n° 20, 262 pages.

L'olivier dans l'Europe méditerranéenne de l'Antiquité à nos jours. Terroir, paysage et économie. L'olivier dans le monde grec ancien. Quelques aspects des recherches récentes (Christophe Chandezon). L'olivier (*Olea europaea L.*) au Moyen Âge en rance : données historiques, archéologiques et archéobotaniques (Philippe Marinval). L'olivier en Provence à la fin du Moyen Âge : sources et représentations (Georges Comet). L'olivier dans l'espace rural et l'économie du Languedoc médiéval (Jean-Loup Abbé). Un cas d'espèce : les toponymes faisant référence à l'olivier et à sa culture dans l'espace héraultais du XVI^e au XIX^e siècle (Pierre Casado). L'olivier à travers quelques documents cadastraux de la moyenne vallée de l'Hérault (Bruno Jaudon). La culture des oliviers et la production de l'huile dans le Levant (Crète et Îles Ioniennes) pendant la domination vénitienne (XIV^e- XVIII^e siècles) (Nicolas Karapidakis). Olives et oliviers d'après le livre de raison d'Antoine Emery, 1694-1727 (Jacques Frayssenge et Élie Pélaquier). L'indemnisation des dommages aux oliviers en Languedoc de la fin du XVII^e siècle au début du XX^e siècle (Stéphane Durand). L'invention d'une invention. Comment le moulin à huile « à la française » arriva dans le Midi de l'Italie (1750-1850) (Annastella Carrino et Biagio Salvemini). L'olivier dans l'Hérault à l'âge d'or de la viticulture : les observations d'Henri Marès, 1840-1870 (Lionel Dumond). Paysannerie, huile, marchés et conditions de vie dans la Catalogne occidentale (1716-1930) (Enric Vicedo Rius). Concurrence et mutations dans le marché international de l'huile d'olive, 1850-1938 (Ramon Ramon-Muñoz). 16 €.

Liame, n° 19, 188 pages.

Varia. L'Indien au XVI^e siècle homme ou bête? (Jérôme Thomas). Frontière et transgressions. Réflexions sur Malte à l'époque moderne (XVI^e-XVII^e siècles) (Anne Brogini). Les délibérations municipales, entre politique et acculturation administrative (Bas Languedoc, XVII^e-XVIII^e siècles) (Stéphane Durand). L'iconographie dans l'affaire Girard-Cadière (Stéphane Lamotte). Le Centre d'Histoire Contemporaine du Languedoc méditerranéen-Roussillon (1971-2006) (Roland Andréani). Le voyage d'un courtisan de Stanislas Auguste de Pologne : le prince Franciszek Sulkowski dans les provinces françaises en 1766 (Antoine de Labriolle). 16 €.

Liame, n° 17-18, 258 pages, cahier photos.

Du capitalisme familial au XX^e siècle. Le testament économique de Prosper Capelle (1865-1945). Présentation et édition critique par Jean-Louis Escudier. Présentation Lionel Dumond. 32 €.

Liame, n° 15-16, 332 pages.

Françoise Pellicer. *Le paysage des ingénieurs. Portrait du Languedoc à la fin de l'Ancien Régime.* (cartographies et paysages) 32 €.

Liame, n° 14, 160 pages.

Cadastres et paysages. Le compoix languedocien, photographie imparfaite du paysage (XV^e-XIX^e siècle) (Bruno Jaudon). Espace fiscal et paysage agraire dans les compoix médiévaux languedociens (Jean-Loup Abbé). Compoix et territoire (Mickaël Palatan). Compoix, terriers et cadastres. Des données quantitatives et spatiales sur l'environnement rural languedocien (XVII^e-XIX^e siècle) (Sylvain Olivier). Le traitement d'un compoix par Système d'Information Géographique (Florent Hautefeuille). *Capbreu* et paysage. Remarques sur l'utilisation d'une source seigneuriale dans l'étude des paysages des Pyrénées de l'est. (Cerdagne, XVI^e-XVIII^e siècle) (Marc Conesa). Cadastre des villes, cadastre des champs Nîmes et sa campagne en 1548 (Gérard Caillat). 16 €.

Liame, n° 13, 232 pages.

Varia. La formation médicale au XVIII^e siècle : l'exemple de Montpellier (Hélène Berlan). Pauline, princesse de Schwarzenberg, biographie d'une femme de la noblesse (Milena Lenderová). Chambres de commerce et nationalisme dans les pays tchèques au tournant des XIX^e et XX^e siècles (Tomás Jiránek). De l'histoire consulaire à l'histoire contemporaine des pays méditerranéens : les chambres de commerce du Languedoc méditerranéen sous la Troisième République (1870-1939) (Philippe Lacombrade). Autour de la candidature de Loisy à l'évêché de Monaco (1902) (Claude Passet). Un marqueur de l'histoire culturelle : l'accouchement en France depuis 1950 (Marianne Caron - Leulliez). Cartographie et paysage (Françoise Pellicer). D'une bibliothèque privée à une bibliothèque publique : collection et donation d'un aristocrate de Bohême au XVIII^e siècle, le comte Franz Joseph Kinsky (1739-1805) (Pauline Derlon). Du retentissement aux discours dans l'affaire du Père Girard et de la Cadière : mémoires d'un scandale, scandales de la mémoire (Stéphane Lamotte). 16 €.

Liame, n° 12, 264 pages.

Testaments et inventaires après décès d'amateurs et de collectionneurs du Midi de la France.

Du bon usage des inventaires après décès et des testaments en histoire de l'art (Joël Fouilleron). Les archives de Castille (Henry de Seguin-Cohorn). Objets précieux et décoration intérieure à Montpellier au XVII^e siècle : quelques réflexions à partir de deux minutiers de notaires (Raluca Boangiu). Livres, tableaux et mobilier à Nîmes au XVII^e siècle d'après le dépouillement des inventaires après décès (Alexandre Cheval). Les intérieurs nîmois au temps de Léon Ménard à travers les inventaires après décès (1700-1755) (Florent Bidot). La famille Fontanel-Fages ou le legs d'une passion (Pascale Pons). Notre oncle de Montpellier : passions et modestie d'un vieux collectionneur. L'inventaire après décès de Jean François Xavier Atger (1758-1833) (Hélène Lorblanchet). Documents inédits relatifs à la succession d'Antoine Louis Joseph Pascal Valedau (1777-1836) (Pauline Marlaud). Des extraits aux originaux : nouveaux regards sur Antoine Valedau (1777-1836) et François-Xavier Fabre (1766-1837) (Laure Pellicer). L'étrange testament de Robert Gower (1793-1867) et l'enrichissement du musée de Nîmes (Sandra Chabrol). 9,15 €.

Liame, n° 11, 164 pages.

Varia. Le crédit à travers quelques pratiques de l'ancien droit (Maïté Lesné-Ferret). La crosse de l'évêque et la chaîne de l'arpenteur : Tressan autour de 1600 (Bruno Jaudon). Révolution et mémoire des guerres de religion dans les montagnes du Languedoc (Valérie Sottocasa). Les églises des sociétés industrielles : le Gard minier au XIX^e siècle (Jacques Fontaine). L'évolution de l'emploi des professeurs face à la demande d'instruction dans la deuxième moitié du XIX^e siècle : les agrégés d'histoire de 1960 (Roland Andréani). 9,15 €.

Liame, n° 10, 135 pages.

Bernard Chedozeau. Bossuet et les protestants. «La voie de charité» et les distributions de livres aux nouveaux convertis (1685-1687). Étude du manuscrit BNF fr 7054. 9,15 €.

Liame, n° 9, 123 pages.

Varia. Le traître Châtillon (Valérie Lafage). La famille paysanne et le marché (XVI^e-XIX^e siècles), tendances historiographiques récentes à la lumière du colloque de Montréal (novembre 2001) (Élie Pélaquier). Mystère de « la course » en Méditerranée, la mosquée sidi Mahrez de Tunis (Thierry Verdier). Gérer à distance une maison de commerce au XVIII^e siècle : utopie et réalité (Robert Chamboredon). Deux historiens aubaisiens : René Grousset et Émile-G. Léonard (Roland Andréani). Louis Gardet l'entrée d'un catholique thomiste en islamologie 1926-1946 (Dominique Avon). Utopie et réalité, l'épineuse question de l'art urbain. l'exemplarité des stations nouvelles de la « mission racine » (Jean-François Pinchon). 9,15 €.

Liame, n° 8, 245 pages.

L'argent dans la ville France, Espagne, Italie XVII^e-XVIII^e siècles. Préface (François-Xavier Emmanuelli). Le contrôle des receveurs des finances de la commune de Dijon à la fin de l'Ancien Régime : théorie et pratique (Pierre Bodineau et David Moras). Quelle juridiction pour la fraude fiscale des madrilènes du XVII^e siècle ? (Olivier Caporossi). Le roi et l'argent des villes. Finances royales et finances municipales dans la Castille moderne (Jean-Pierre Dedieu et Anne Dubet). Les emprunts des petites villes du diocèse d'Agde (fin XVII^e- XVIII^e siècles) (Stéphane Durand). Dépenses municipales, « part du prince », charge nette de l'impôt. Narbonne au XVII^e siècle (Gilbert Larguier). Fiscalité des villes, argent du roi. Les finances urbaines dans le royaume de Naples à l'époque moderne (Gaetano Sabatini). Immobilisation du capital et construction privée dans les capitales de l'Italie moderne (Jean-François Chauvard). Thésauriser à Lyon. Église et notables à l'époque révolutionnaire (Françoise Bayard). Les religieuses hospitalières et l'argent (Marie-Claude Dinet-Lecomte). Négoce, impôts et fournitures aux armées. Pierre-Daniel Pinet, manieur d'argent à Gap à la fin du XVIII^e siècle (René Favier). Mutations foncières et reconstructions dans les villes au XVIII^e siècle (L'exemple de Rennes) (Claude Nières). 9,15 €.

Liame, n° 7, 110 pages.

Laure Pellicer. *Autour du tombeau de Narcissa*. 9,15 €.

Liame, n° 6, 198 pages.

Varia. In memoriam, Robert Laurent (1907-2001). Robert Laurent, historien des vigneron de la Côte-d'Or au XIX^e siècle (Geneviève Gavignaud-Fontaine). Mémoires d'études supérieures et de maîtrise réalisés sous la direction du professeur R. Laurent. De quelques répercussions européennes des guerres religieuses de France : remarques introductives (Dominique Biloghi). Les jardins et le patrimoine de l'eau : exemples en Languedoc et Basse Provence (XVII^e -XVIII^e siècles) (Alix Audurier Cros). Les salons tchèques à l'époque des Lumières (Milena Lenderová). Les banquiers héraultais sous le Second Empire (Lionel Dumond). Louis Antériou, un Topaze ardéchois (Yves Billard). Un établissement d'enseignement secondaire masculin de la Libération à la 5^e République : le lycée Gassendi de Digne (Roland Andréani). 9,15 €.

Liame, n° 5, 126 pages.

Pouvoirs publics et ville en France, Italie et Espagne (XVII^e-XVIII^e siècles). Sous la direction de François-Xavier Emmanuelli. Une région Adour ? réflexion sur le rôle des villes moyennes en espace faiblement polarisé (Jean-Pierre Allinne). La ville et l'État en Espagne à l'époque moderne. Tentative de synthèse des apports de l'historiographie récente (Jean Dedieu). La tutelle de l'intendant sur les travaux d'urbanisme dans les villes de Bourgogne : la lettre et l'esprit (Pierre Bodineau). Urbanisme et politique à Grenoble au XVIII^e siècle : l'échec d'un projet d'aménagement urbain (René Favier). Un prétexte à la contestation par les États de Languedoc de la juridiction de l'intendant : la construction des quais de Toulouse (Jérôme Slonina). Compétences territoriales et transformations urbaines à Naples au XVIII^e siècle : la nouvelle « strada della marina » entre volonté monarchique et prérogatives municipales (Brigitte Marin). Comptes à rendre, règlements de comptes. À propos du contrôle en matière budgétaire exercée par les préfets sur les communes durant la première moitié du XIX^e siècle (Renaud Carrier). Subdélégués, maires et officiers de bailliage dans les villes de Bourgogne (1769-1789) (Christine Lamarre). 9,15 €.

Liame, n° 4, 170 pages.

Société et culture à Montpellier vers la fin du XVIII^e siècle. Sous la direction de Laure Pellicer. 9,15 €.

Liame, n° 3, 147 pages.

Joël Fouilleron. *Les Minimes de Béziers et leurs livres (1609-1790)*. 9,15 €.

Liame, n° 2, 172 pages.

Varia. À propos de la *microstoria*, le cas génois de l'État inachevé. (François Pomponi). Diplomatie et religion au temps des confessions. (Alain Tallon). Les guerres de Josep de La Trinxeria (1637-1694) : la guerre du sel et les autres. (Alain Ayats). Comment peut-on être curé à la portion congrue (diocèse de Montpellier,

deuxième moitié du XVII^e siècle)? (Danielle Bertrand-Fabre). Architecture et religion : la reconstruction des églises à Nîmes au XIX^e siècle. (Jacques Fontaine). Le chemin de fer Montpellier-Cette, 1839-1852. (Lionel Dumond). Mario Roustan, un itinéraire républicain. (Yves Billard). Permanences ou mutation? La S.F.I.O. dans la Résistance. (Olivier Dedieu). 9,15 €.

Liame, n° 1, 135 pages.

Du «pourtraict» au projet : les plans de Nîmes à l'époque moderne (1560-1785). (Robert Chamboredon). L'étude du cadre de vie à travers les cartes de Cassini : notice d'utilisation et d'exploitation. (Paul Delsalle). La banlieue ouest de Carcassonne au XVIII^e siècle. (Claude Marquié). Le canal de la Durance au Rhône : une utopie féconde pour l'aménagement du territoire comtadin aux XVII^e et XVIII^e siècles. (Patrick Fournier). De la représentation médiévale et moderne du territoire languedocien à la cartographie informatisée. (Emmanuelle Demaille, Bruno Jaudon, Élie Pélaquier). La représentation du territoire chez les voyageurs français dans l'Empire ottoman XVI^e-XVIII^e siècle. (Jean-Pierre Farganel). 9,15 €.

Ouvrages

- *Les ports dans l'Europe méditerranéenne. Trafics et circulation, images et représentations (XVI^e-XX^e siècles)*. Actes recueillis par Lionel Dumond, Stéphane Durand et Jérôme Thomas, Université Paul-Valéry, 2008, 36 €.
- *Mélanges en l'honneur du professeur Roland Andréani. Presse, politique, culture et société du XVIII^e au XX^e siècle (France-Languedoc)*. Articles réunis par Jean-François Jacouty, Université Paul-Valéry, 2007, 20€.
- Geneviève Gavignaud-Fontaine, *Le Languedoc viticole, la Méditerranée et l'Europe au siècle dernier (XX^e)*, 2^e édition, 2006, à 18 €.
- *La demeure dans l'Europe méditerranéenne. XVI^e-XX^e siècle*. Actes recueillis par Laure Pellicer, Henri Michel et Élie Pélaquier, Université Paul-Valéry, 2004, 16 €.
- *Vignobles du Sud, XVI^e-XX^e siècles*. Textes réunis par Geneviève Gavignaud-Fontaine et Henri Michel, Université Paul-Valéry, 2003, 25 €.
- Thierry Verdier, *Augustin-Charles d'Aviler*, Montpellier, Presses du Languedoc, 2002, épuisé.
- *Le compoix et ses usages*. Actes du colloque de Nîmes, 26-27 novembre 1999. Recueillis par André Claveirole et Élie Pélaquier, 2001, 34,30 €.
- *Hellénisme et Hippocratisme dans l'Europe méditerranéenne, autour de D. Coray*. Textes réunis par Roland Andréani, Henri Michel et Élie Pélaquier, 2000, 22,87 €.

- Naissance, *Enfance et éducation (XVI^e-XX^e siècles)*, *Hommage à Mireille Laget*. Textes réunis par Roland Andréani, Henri Michel et Élie Pélaquier, 2000, 27,44 €.
- *De la fibre à la fripe. Le textile dans la France méridionale et l'Europe méditerranéenne (XVI^e-XX^e siècles)*. Actes du colloque recueillis par Geneviève Gavignaud-Fontaine, Henri Michel et Élie Pélaquier, 1998, 22,87 €.
- *L'argent dans la France méridionale à l'époque moderne*. Actes recueillis par Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier, 1996, 15,24 €.
- *Les assemblées d'États dans la France méridionale à l'époque moderne*. 1995, 15,24 €.
- *De l'herbe à la table. La viande dans la France méridionale à l'époque moderne*. Actes du colloque recueillis par Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier, 1993, 15,24 €.
- *Météorologie et catastrophes naturelles dans la France méridionale à l'époque moderne*. Actes recueillis par Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier, 1992, 15,24 €.
- *Famille et familles dans la France méridionale à l'époque moderne*. Recueillis par Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier, 1992, 15,24 €.
- *La vie religieuse dans la France méridionale à l'époque moderne*. Actes recueillis par Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier, 1990, 15,24 €.
- Actes du Colloque, *Les bourgs de la France Méridionale à l'époque moderne*, (1988) à 15,24 €.
- *Pauvres et pauvretés dans la France méridionale à l'époque moderne*. Actes recueillis par Anne Blanchard, Henri Michel et Élie Pélaquier, 1987. (épuisé)
- Actes du Colloque, *Écoles et universités dans la France méridionale. Des hommes, des institutions, des enseignements*. (1985) à 9,15 €.

u
m

Dépôt légal : 2^e trimestre 2011

