



**HAL**  
open science

# L'engagement des laïcs ligueurs au temps des guerres de Religion

Pierre-Jean Souriac

► **To cite this version:**

Pierre-Jean Souriac. L'engagement des laïcs ligueurs au temps des guerres de Religion. Bruno Béthouart et Laurent Ducerf. Les laïcs dans les religions, 13, pp.53-71, 2015, Les Cahiers du Littoral. hal-01586005

**HAL Id: hal-01586005**

**<https://hal.science/hal-01586005>**

Submitted on 12 Sep 2017

**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.

## L'engagement des laïcs ligueurs au temps des guerres de Religion

---

Pierre-Jean Souriac  
Université Jean Moulin – Lyon 3  
LARHRA (UMR 5190)

Bruno BETHOUART, Laurent DUCERF (dir.), *les Laïcs dans les religions*, Boulogne, Cahiers du Littoral 2, n°13, 2015, p. 53-71.

Robert Descimon et José Ravier Ruiz Ibanez ont introduit leur livre sur les ligueurs de l'exil en soulignant la figure négative que représente traditionnellement le ligueur<sup>1</sup>. Le laïc ligueur serait l'antihéros, le perdant d'une histoire entièrement écrite et réécrite sous Henri IV et qui cherchait son repoussoir dans celui qui avait menacé de faire plonger le royaume dans le chaos. Roi de Raison contre passion religieuse, Henri IV a cultivé cette image d'un roi pacificateur capable de subordonner les élans trop humains des fanatismes religieux à une construction étatique faite d'autorité, d'ordre et d'arbitrage sous les auspices du seul souverain. Si le duc de Guise, le duc de Mayenne et les autres membres de cette illustre famille ont été de fidèles serviteurs de la couronne, s'ils se sont illustrés contre les Turcs dans en Europe centrale, s'ils n'ont été que des chefs de factions nobiliaire comme il y en avait d'autres, l'histoire écrite par les historiographes d'Henri IV les a plus ou moins caricaturés, au nom d'une réconciliation des Français entre eux et de la désignations de coupables aux mains tachées de sang. Au-delà des seuls Guise, le laïc ligueur a été vaincu par Henri IV, d'abord par les armes, mais aussi dans son régime d'historicité.

Cette défaite historiographique se double en outre d'un désintéret quasi-simultané de l'Eglise catholique elle-même à l'égard de ceux qui furent pourtant ses fidèles défenseurs. Robert Descimon souligne le trait de cette deuxième disgrâce du laïc ligueur en citant le couple Acarie. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, le membre du couple qui va entrer dans l'histoire de l'Eglise est Barbe, béatifiée pour son introduction du carmel en France, sa dévotion intériorisée, sa charité discrète. Son mari, ardent ligueur parisien, financier de la cause catholique souvent à ses propres dépens, très présent dans les dévotions du temps de la Ligue, incarne de son côté une sainteté catholique plus militante, plus active. Or l'Eglise de la réforme catholique, celle des premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, préfère le dévot au ligueur, et Pierre Acarie se voit ici relégué dans le lointain souvenir d'une agitation politico-religieuse qui fut funeste à la France et finalement aussi à l'Eglise.

L'objet de cette présente communication sera d'essayer de dépasser ce legs historiographique du laïc ligueur pour essayer de comprendre les ressorts d'un engagement politico-religieux au temps des guerres de Religion. Le ligueur, entre les années 1560 et 1600, fut d'abord un sujet du roi de France engagé dans des guerres civiles. Ces guerres lui imposèrent bien souvent de prendre position au-delà des ses seules convictions religieuses. La question des ressorts de cet engagement est alors centrale et cette communication va

---

<sup>1</sup> Robert Descimon et José Javier Ruiz Ibanez, *Les ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

tenter de présenter un parcours entre les diverses opportunités qui furent offertes aux catholiques pour se mobiliser contre les protestants. Si la part des choix individuels est irréductible, nous essayerons de dégager des points communs de mobilisation en pointant l'analyse sur le cadre urbain provincial, notamment vers des villes comme, Lyon, Marseille, Toulouse, Amiens, Senlis et Grenoble qui ont fait l'objet ces dernières années de riches études monographiques.

## **Une généalogie ligueuse**

### ***Identité citadine et communauté civique***

L'identité ligueuse ne naît pas au cours de la décennie 1580, mais procède d'un lent cheminement qui s'enracine au cœur des premiers débats issus de la rupture religieuse des années 1550-1560. Le laïc dans la ligue n'est pas que l'activiste religieux opposé à un roi protestant au nom d'une foi intransigeante. Il relève d'un modèle politique défendu au cours des guerres de Religion qui mêle identité politique locale – et essentiellement identité citadine – et identité catholique, dans une lecture organique de la communauté civique. La ville est un corps dont la stabilité est assurée par la bonne pratique de ses droits, coutumes et libertés traditionnelles, et par la bonne dévotion catholique de ses administrés, le tout unissant la cité au royaume et à son souverain, mais surtout à Dieu et à son ordre immanent auquel appartient l'ordre social et religieux. L'idéal politique alors revendiqué est bien celui de l'uniformité confessionnelle – catholique donc – comme ciment de la société urbaine et nationale, garantie d'ordre public et du respect des anciens droits et coutumes du royaume<sup>2</sup>.

Or cette position qui peut paraître évidente ne l'est déjà plus au tournant des années 1550-1560. Suite à la mort d'Henri II en 1559, puis celle de son premier fils François II l'année suivante, arrive au pouvoir le jeune Charles IX placé sous la régence de sa mère, Catherine de Médicis, elle-même conseillée par son chancelier, Michel de L'Hospital. Or l'un comme l'autre ont pris le parti de se résoudre, bon gré mal gré, à abandonner la politique répressive contre le calvinisme français qui avait été celle d'Henri II, pour tenter une politique de coexistence entre catholiques et protestants. Face à l'apparition d'une minorité confessionnelle rassemblant près de 10% des sujets du royaume, la régente et son chancelier ont fini par accepter l'idée que la division confessionnelle de la France était irréductible, du moins par les voies de la répression judiciaire, et qu'il fallait dès lors éviter que cette confrontation dérape en affrontement violent. Ils eurent alors recours à la loi pour encadrer une coexistence où le droit l'emporterait sur l'engagement armé : définir des lieux de culte, organiser les espaces de voisinage, donner des droits particuliers aux calvinistes qui jusqu'à présent étaient considérés comme des hérétiques illégaux. Le premier grand texte législatif mettant en pratique ce nouveau modèle socio-religieux fut l'Edit de janvier 1562, mais dès l'été 1561, ce retournement de la politique royale se faisait sentir et le débat s'invitait au cœur des villes et de la cour<sup>3</sup>.

L'enjeu était l'ordre public, la paix sociale et le respect de la loi du roi. Mais deux conceptions virent alors le jour. Soit cet ordre passait par une uniformité religieuse : la France ne pouvait être en paix avec elle-même que si ses habitants avaient la même religion

---

<sup>2</sup> Bernard Chevalier, *Les bonnes villes de France du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1982, p. 309-313.

<sup>3</sup> Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1997.

que leur souverain, à savoir la catholique, ce qui inféodait toute politique royale au combat pour l'éradication du protestantisme. Il s'agissait de la lecture faite jusque-là des enjeux religieux. Soit, et c'était la position des dirigeants à partir de l'été 1561, la paix passait par une reconnaissance de l'altérité confessionnelle, pour permettre ensuite durant cette paix une reconquête des âmes par une voie pacifique. Ici, la coexistence se présentait comme seule garantie de paix civile, sans pour autant abandonner l'idéal d'un retour à la concorde, mais différé par la nécessité du temps<sup>4</sup>. Cette alternative pose alors dans le débat politique la question d'un choix entre deux logiques gouvernementales et les idéaux politiques de la ligue trouvent leur origine dans ces débats qui vont durer de 1561 au début des guerres de Religion l'année suivante.

A Toulouse, dans un contexte d'installation d'une communauté calviniste autour de 1558, la peur de la frontière intérieure fut théorisée au début des années 1560 par les milieux au pouvoir, clergé, capitoulat, c'est-à-dire corps de ville, et Parlement, qui se saisirent de l'occasion pour s'affronter<sup>5</sup>. Ces lieux de décision politique se présentèrent alors comme le relais institutionnel de l'affrontement religieux, avec comme questionnement central, celui de l'ordre public. Au cours de l'été 1561, les magistrats municipaux – les capitouls – avaient eu écho de dénonciations à la cour venant de milieux toulousains hostiles à leur politique religieuse jugée trop favorable aux protestants. Ils écrivirent plusieurs lettres à la reine mère pour se justifier. Leur position était claire : avec plus ou moins d'honnêteté, ils affirmaient que la question religieuse n'était pas le véritable problème, mais que celui de l'unité de la ville dans la sujétion au roi était en jeu. La vraie question selon eux n'était pas de savoir si l'on pouvait ou non tolérer deux confessions dans la ville, mais la menace que faisaient peser sur l'unité civique ceux qui ne respectaient pas le choix du Magistrat. Ils pratiquaient alors une forme de dissimulation des divisions confessionnelles qui agitaient Toulouse en n'abordant pas la question de la pluralité religieuse, et déplaçaient le problème vers un domaine strictement politique, celui de l'obéissance qui leur était légitimement due et qui garantissait l'ordre dans la cité, et plus largement dans le royaume.

Les meneurs catholiques répondirent aux magistrats municipaux en adressant eux aussi quelques lettres à Catherine de Médicis et à son fils. Dans leur présentation des faits, le vocabulaire était rigoureusement identique à celui des capitouls. En faisant très attention de ne pas accuser ouvertement les magistrats urbains de protestantisme, les membres du clergé posaient cependant la question de la responsabilité des magistrats alors accusés de « diversité » et de « partialité ». L'argument central restait celui de l'unité de la cité dans la sujétion au roi de France, dans une symétrie quasi-parfaite avec les propos du corps de ville. Or pour eux, cette menace de sédition provenait de la présence dans une même enceinte de deux confessions rivales, dont l'une était nécessairement dans le faux. Tolérer des protestants à côté de l'Eglise romaine revenait à rendre le maintien de l'ordre impossible tant la division religieuse brisait les fondements de l'unité civique. Ainsi, d'un côté les magistrats municipaux semblaient dire que l'intransigeance religieuse allait conduire au schisme parce qu'elle ne respectait pas l'autorité du pouvoir local. De l'autre, le clergé et la mouvance catholiques intransigeante construisait son argumentaire sur une même finalité,

---

<sup>4</sup> Denis Crouzet, *La sagesse et le malheur. Michel de L'Hospital, chancelier de France*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, p. 18.

<sup>5</sup> Pierre-Jean Souriac, « Les chemins de l'intransigeance. Radicalité catholique et engagement politique à Toulouse durant les guerres de Religion (1562-1596) », *Moreana*, vol. 43, n°166-167, décembre 2006, p. 83-114 ; « Les fantasmes d'une menace. La peur d'une frontière intérieure à Toulouse au temps des guerres de Religion », in BETHANCOURT, FRANCISCO, CROUZET, DENIS (dir.), *Les frontières religieuses dans le monde moderne*, Paris, PUPS, 2013, p. 31-52.

mais par le moyen de la restauration d'une unité religieuse autour de ce qu'ils jugeaient être la vraie foi. Coexistence ou intransigeance renvoyaient à deux positions antagonistes sur l'organisation confessionnelle de la ville, et plus largement du royaume, mais l'une et l'autre étaient mobilisés pour produire un discours sur la menace de la guerre civile.

C'est dans ce débat que s'enracine l'idée ligueuse au sein des villes françaises. Au-delà de la piété, au-delà de la haine de l'hérétique, c'est dans la définition de l'ordre social et civique que s'est constituée une ligne de partage justifiant des engagements antagonistes.

### ***Pratiques associatives***

Le deuxième aspect de la généalogie des pratiques ligueuses conduisant à la mobilisation des laïcs se trouve dans le regain de vitalité des pratiques associatives au sein du milieu catholique dès le début des années 1560. Avec l'apparition du protestantisme dans les provinces françaises à partir de 1558-1559, on observe un début de polarisation partisane qui a progressivement conduit aux guerres de Religion, conçues alors comme d'authentiques guerres civiles. D'un côté, les protestants qui pratiquaient leur foi dans la clandestinité et étaient en butte à la répression d'Etat ont commencé à mettre sur pied une structure politico-militaire associant réseaux nobiliaires et solidarités des bourgeoisies urbaines. Ce furent les premières assemblées que l'on rencontre essentiellement autour de Nîmes puis en Guyenne entre 1560 et 1562. La prise d'armes générale des protestants suite à l'appel de leur meneur, Louis de Condé en avril 1562 qui a conduit à un véritable raz-de-marée militaire sur la plupart des principales villes du royaume, témoigne de la qualité de cette préparation<sup>6</sup>.

Face à ce mouvement, les catholiques étaient dans une toute autre logique. Ils avaient la légalité monarchique avec eux, ils avaient l'armée du roi ou de ses lieutenants pour défendre leur cause et ils n'avaient pas la nécessité de créer une structure leur permettant de rassembler hommes, matériels et argent. Autrement dit, ils n'avaient pas besoin de constituer un parti similaire à celui des protestants. En revanche, la question de la mobilisation individuelle était de son côté cruciale. L'armée royale n'était pas partout dans les villes ou les villages où le voisinage protestant était quotidien ; ainsi le sentiment de menace et l'urgence de la défense de la communauté catholique était très sensible malgré l'assurance d'être dans la stricte obéissance au prince. Dans le milieu catholique, très vite, il s'est avéré impératif de soutenir la mobilisation individuelle, l'engagement du catholique dans la défense de la foi y compris jusqu'à la prise d'armes, y compris jusqu'à la mort. Les catholiques vont alors faire l'expérience d'organisations associatives visant à l'échelle de leur village, de leur ville, de leur quartier, à soutenir la vigilance et l'engagement catholique<sup>7</sup>. Selon les lieux, chaque association était différente, mais elles avaient à peu près toute un point commun, le rassemblement autour d'un serment. De manière récurrente, le principe était de rassembler les membres d'une ville, d'un quartier, d'un village ou de plusieurs villages, leur faire prêter un serment puis les faire participer à une cérémonie religieuse qui

---

<sup>6</sup> Janine Garrisson, *Protestant du Midi*, Toulouse, Privat, 1979.

<sup>7</sup> Kevin Gould, *Catholic activism in South West France, 1540-1570*, Ashgate, 2005 ; Joseph Leclerc, "Aux origines de la Ligue, premiers projets et premiers essais (1561-1570)", *Etudes*, avril-mai-juin 1936, 73<sup>e</sup> année, t. 227, p. 288-202 ; Jean-Marie Constant, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, chapitre II ; Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieux. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, coll. "Epoques", 1990.

scellait cette union dans la dévotion commune. L'objectif premier était la lutte contre l'hérésie, par la prière, les processions et éventuellement la prise d'armes en cas d'urgence, voire la constitution d'une petite armée. Il s'agissait de rassembler les fidèles autour d'un engagement collégial, placé sous le sceau du sacré, et participant d'abord d'une expérience religieuse commune.

A Amiens par exemple, les tensions entre catholiques et protestants furent très vives dès 1560<sup>8</sup>. La municipalité semble avoir été acquise aux idées nouvelles et les élites catholiques craignant un basculement de la ville tentèrent de réagir. A l'été 1561 puis en avril 1562, magistrats du présidial et autres marchands-bourgeois, avec le soutien du connétable de Montmorency et de quelques prélats organisèrent sous forme d'association des semblants de conjuration dont le principal résultat fut l'établissement de pétitions demandant le remplacement des échevins par d'authentiques catholiques, pétitions envoyées à la cour sans que ces dernières aient un véritable écho. Dans le Sud Ouest, l'historien anglais Kevin Gould a bien montré la récurrence de ces pratiques<sup>9</sup>. Dès l'affaire de Fumel en 1561, Monluc et d'autres nobles de Gascogne scellèrent une association pour la défense du roi et de la vraie foi. Et on retrouve régulièrement ces associations nobiliaires et urbaines tout au long de la première décennie des guerres de Religion le long de la vallée de la Garonne, dans l'Agenais, dans l'Armagnac, avec toujours plus ou moins la même forme : rassemblement – serment – cérémonie religieuse. Ici pas de pétition, mais des associations de défense.

Par le prisme toulousain, on mesure très bien la mobilisation régulière des catholiques qui a pu être permise grâce à ces associations. En mars 1563 était signée à Toulouse une association réunissant l'archevêque, les lieutenants généraux de Guyenne et Languedoc, des représentants du Parlement<sup>10</sup>. Cette dernière cour d'ailleurs enregistra solennellement l'acte d'association. Elle prévoyait l'engagement à demeurer catholique, à rester fidèle au roi, et à prendre les armes contre les hérétiques en cas de nécessité. Elle fut signée presque au même moment que l'édit de paix qui mettait un terme à la première guerre de Religion, ce qui montre bien l'état d'esprit des élites toulousaines face à un édit de paix dont elles ne voulaient pas car il prévoyait un retour à la coexistence religieuse. A l'automne 1568, toujours dans Toulouse même, fut lancé un appel à la croisade sous la responsabilité d'évêques régionaux, de la municipalité et du Parlement, pour aller libérer une ville du Piémont pyrénéen<sup>11</sup>. Durant l'été 1568, ce furent cette fois les lieutenants généraux de Languedoc et Guyenne qui ordonnèrent une recherche d'hommes et d'armes, avec prestation de serment, le tout sous la responsabilité des consulats<sup>12</sup>. En théorie le royaume était en paix, mais on comptait ses troupes pour se préparer à repartir en campagne. En mai

---

<sup>8</sup> Olivia Carpi, *Une république imaginaire. Amiens pendant les troubles de religion (1559-1597)*, Paris, Belin, 2005, p. 78 et suivantes

<sup>9</sup> K. Gould, *Catholic activism...*, *op. cit.* p. 65 ; J. Leclerc, art. cité, p. 195 et suivantes.

<sup>10</sup> Arch. mun. Toulouse, AA 18, p. 110 ; voir aussi, Henri de La Popelinière, *Histoire de France*, Abraham, 1581, f°315r-v.

<sup>11</sup> De Vic et Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1870, t. XI, p. 510 et pour le contenu de l'acte de la croisade : t. XII, col. 888 ; J. Leclerc, art. cité, p. 203 ; Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu*, *op. cit.*, t.1, p. 386-389 ; Robert Sauzet, *Au grand siècle des âmes. Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 82..

<sup>12</sup> Jean Lestrade (abbé), *Les huguenots en Comminges*, *Archives historiques de la Gascogne*, 2 t., XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> année, 2<sup>e</sup> série, fascicule 14 et 15, Paris, Champion, 1910-1911, t. 2, p. 76-92 ; René Souriac, *Décentralisation administrative dans l'Ancienne France*, Toulouse, Les Amis des Archives, 1990 t. I, p. 95 et t.2, p. 291 pour le texte du serment ; Arch. dép. Haute-Garonne, C3068, f°101v. : délibérations du diocèse civil de Rieux – 9 août 1568 ; De Vic et Vaissète, *Histoire générale...*, *op. cit.*, t. XI, p. 504 ; J. Leclerc, art. cité, p. 203

1570, au cours de la troisième guerre, ce fut en Comminges que vit le jour une association de défense du comté contre les hérétiques et pour la défense de la vraie foi et du roi<sup>13</sup>. Six ans plus tard, au cours de l'été 1576, arrivèrent à Toulouse les premiers textes ligueurs envoyés par les Guise depuis la Picardie, texte repris en 1577 par le roi et qui suscitèrent serment, procession et prises d'armes dans un immense enthousiasme des élites locales, sous l'impulsion du sénéchal de Toulouse<sup>14</sup>. Une petite armée ligueuse fut même levée à partir de contingents régionaux. Ce n'était pas véritablement une adhésion à une Sainte Union générale au royaume, mais pour la première fois, le Midi adhérait à un processus ayant des résonances sur l'ensemble de la France. Ceci se renouvela à l'été 1585 lorsque le roi, sous la contrainte des Guise, déclara Henri de Navarre inapte à lui succéder et relança les guerres contre les protestants<sup>15</sup>. Les villes du Lauragais à cette occasion organisèrent une petite administration militaire essentiellement pour défendre les récoltes, mais dans une terminologie de radicalité catholique<sup>16</sup>. Et puis à Toulouse et dans la plupart des villes catholiques du Midi français, l'assassinat de Blois provoqua une vive émotion qui déboucha, à partir de février 1589, sur l'adhésion à la Sainte Union et la désobéissance à Henri III<sup>17</sup>.

Chaque ville a eu une histoire singulière dans ces divers processus associatifs qui conduisirent à ce que l'on appelle plus généralement la Ligue. Cependant toutes connurent à un moment ou à un autre ces fièvres religieuses poussant fidèles catholiques et citoyens à se placer sous la croix, souvent matérialisée par une croix blanche cousue sur leur vêtement, à prier et à se battre. Ainsi, la croisade vue en 1568 à Toulouse fut copiée à partir d'un modèle bourguignon à peu près contemporain ; ainsi les procédures du serment de l'été 1585 se retrouvent-elles à Marseille, Grenoble ou d'autres villes encore.

### ***Pratiques confraternelles***

Dernier aspect de cette généalogie de l'engagement ligueur, celui des pratiques confraternelles qui déboucha sur des actes communs de dévotion. L'historien Robert Harding a soulevé le premier la question de l'activisme des compagnies de pénitents dans l'encadrement des catholiques et leur engagement dans les guerres de Religion<sup>18</sup>. En choisissant ses exemples dans le nord du royaume ou en Bourgogne, il montre combien ses associations de piété connurent un regain de vitalité au cours des guerres de Religion et se mirent à réunir des individus que l'on va par la suite retrouver parmi les groupes les plus actifs dans les divers mouvements ligueurs. L'association de fidèles catholiques autour d'un

---

<sup>13</sup> Arch. dép. Haute-Garonne, C 3511/9-16 ; J. Lestrade, *Les huguenots...*, *op. cit.*, t.1, p. 64 ; R. Souriac, *Décentralisation...*, *op. cit.*, t. 1, p. 406.

<sup>14</sup> J. Loutchitzky, *Documents inédits pour servir à l'histoire de la Ligue et de la Réforme*, Sandoz et Fischbacher, 1873, p. 19-29 : édition d'une partie de l'acte d'association toulousaine, et des délibérations qui suivirent du 23 décembre 1576 au 20 mars 1577 pour l'établissement complet de l'association.

<sup>15</sup> J. Loutchitzky, *Documents inédits pour servir à l'histoire de la Ligue et de la Réforme*, Sandoz et Fischbacher, 1873, p. 217-219.

<sup>16</sup> Arch. mun. Toulouse, BB 15, f°385r : délibérations de la ville de Toulouse – 28 mai 1586.

<sup>17</sup> Mark Greengrass, "The Sainte Union and the provinces : the case of Toulouse", *The Sixteenth century journal*, vol. XIV, n° 4, 1983, p. 469-496 ; Serge Brunet, "L'attente des Espagnols à Toulouse et en Comminges à la fin des guerres de Religion (1588-1603) », *Les hommes et leur patrimoine en Comminges*, Saint-Gaudens, Société des Etudes du Comminges, 2000, p. 219-251.

<sup>18</sup> Robert Harding, « The mobilization of Confraternities against the Reformation in France », *The sixteenth Century Journal*, vol. 9, n°2, p. 85-108.

saint patron, d'une dévotion singulière et de manifestations particulières de piété n'avait rien d'original au temps des guerres de Religion. La tradition remontait déjà au milieu du Moyen Age et ce type de sociabilité catholique s'était diffusé déjà au temps de la croisade des Albigeois. Ces compagnies de laïcs pénitents connurent toutefois un second souffle à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle et se firent l'écho des aspirations de certains membres des élites urbaines et aristocratiques pour une réforme de l'Eglise et de ses rituels.

Sur cet aspect, l'étude de Wolfgang Kaiser sur Marseille s'avère tout à fait édifiante<sup>19</sup>. Comme ailleurs en France, la ville disposait d'une compagnie de pénitent vouée au Saint Esprit depuis 1212, avec un *cazetto* – une petite chapelle dans le vocabulaire provençal – sise au cœur d'un des cimetières de la ville. Elle disposait d'un recrutement large sur l'ensemble de la cité et d'une visibilité non-démentie encore au XVI<sup>e</sup> siècle. L'ancienneté de cette sociabilité religieuse qui aurait pu drainer vers elle toujours plus de membres n'empêcha pas une recrudescence des confréries à partir du début du XVI<sup>e</sup> siècle. Les pénitents blancs de Sainte-Catherine d'Alexandrie apparaissent en 1499, puis près d'une dizaine de confréries se créent jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. A proprement parler, ceci correspond à un mouvement de réforme souhaité par les laïcs dévots, mouvement qui échappe en partie aux structures ecclésiales elles-mêmes considérées par certains comme inaptes à encourager ce type de réforme. La spiritualité de ces compagnies était inspirée des ordres mendiants, et pour cela centrée sur le Christ, sa Passion et surtout sur une importante pratique sacramentelle, notamment autour du Saint Sacrement et de la confession. Dans le débat engagé entre catholiques et calvinistes sacramentaires, ce type de dévotion fut un moyen de lutte contre le processus de désacralisation revendiqué par les calvinistes. Ces confréries réunissaient donc des laïcs, qui se rencontraient, choisissaient de structurer leurs dévotions communes par un règlement, un patronage particulier, un lieu identitaire (chapelle, église, hôpital, monastère). Traditionnellement, ces confréries développaient des manifestations « voyantes », c'est-à-dire ostentatoires avec leurs robes et leurs capuchons au cours de cérémonies publiques, d'enterrements, de processions. Si le capuchon préservait l'anonymat du confrère qui gagnait ainsi en humilité, l'engagement collectif de la confrérie était visible.

En revanche, apparaît à partir des années 1560 une deuxième génération de confréries, six exactement au cours des guerres de Religion à Marseille. C'est relativement conforme aux nouvelles formes de dévotion préconisées par le Concile de Trente clos en 1563. Il s'agit cette fois de compagnies plus secrètes, rassemblant des laïcs autour des mêmes enjeux dévotionnels et spirituels, mais sans publicité, sans engagement visible dans la cité, au nom d'une humilité collective qui pousse à agir dans l'ombre sans en recueillir les honneurs. C'est déjà une préfiguration de ce que fut plus tard la compagnie du Saint-Sacrement fondée elle aussi sur le secret. Le recrutement de ses pénitents s'avèrent ici plus limité : autour de quartiers, de paroisses et surtout de groupes sociaux et de réseaux d'individus liés par des engagements politiques communs, des liens de parenté ou leurs activités professionnelles. Ces compagnies sont politiquement plus engagées que les précédentes car elles recouvrent, du moins pour Marseille, les factions urbaines et consolident des liens partisans qui s'expriment par les tensions et les conflits politiques.

On retrouve alors ces confréries en première ligne dans les récits de violence à l'échelle de la Provence. A Aix, en 1561-62, le chef des catholiques radicaux de la ville s'était constitué une garde personnelle composée de frères mendiants et de membres des

---

<sup>19</sup> Wolfgang Kaiser, *Marseille au temps des troubles. Morphologie sociale et luttes de faction*, Paris, Editions de l'EHESS, 1992, p. 177 et suivantes.



pénitents d'Aix qui transportaient des armes sous leurs manteaux<sup>20</sup>. Les protestants marseillais ne cessèrent de se plaindre à Catherine de Médicis des brimades subies par les membres de ces confréries, si bien que ces compagnies furent interdites par le roi dès janvier 1562, interdiction qui demeura cependant sans effet.

Ce que l'on observe à Marseille se retrouve ailleurs en France, comme par exemple à Dijon où Gaspard de Saulx-Tavannes, lieutenant général du roi en Bourgogne, fonde en juillet 1567 une confrérie du Saint-Esprit<sup>21</sup>. Les membres sont liés entre eux par un serment, ils s'engagent à conserver leur union secrète, à combattre et dénoncer les hérétiques. A Limoges, c'est une confrérie de la Sainte-Croix, qui est fondée en 1567 : ses membres s'engagent à coudre sur leur chapeau une croix d'étain ou d'argent<sup>22</sup>. Le roi Henri III lui-même goûta de cette spiritualité, puisque sous l'influence lyonnaise de la confrérie des pénitents de Notre-Dame-de-Gonfalon, il créa en 1583 à Paris la confrérie royale des pénitents blancs. Et dans la foulée de ces processions ostentatoires sous le secret du manteau et du capuchon, le milieu des années 1580 vit éclore le phénomène des processions blanches dont l'épicentre était Reims et ses environs, où plusieurs centaines de catholiques réinventèrent des formes de pèlerinages dédiés à la Vierge<sup>23</sup>.

## **S'imposer sur une cité**

### ***L'évidence historique d'une cité sainte***

L'engagement des ligueurs pose ensuite la question de l'action politique, que ce soit à l'échelle de son royaume, de sa province ou de sa ville. Tout d'abord, cette action politique s'inscrit dans la légalité, dans la légitimité d'un pouvoir urbain que l'on estime menacé et qu'il faut restaurer, voire confisquer, pour le plus grand service de Dieu et du roi. Pour le cas des villes provinciales, l'engagement ligueur est ainsi inséparable d'une vision du passé glorieux de la cité et de sa préservation à l'heure où l'hérésie menace d'abattre le royaume et ses fondements.

Prenons l'exemple du mythe municipal marseillais : le christianisme aurait été reçu en ville par le biais de Marie-Madeleine, Marthe et Lazare, et les citadins de Marseille considèrent que leurs ancêtres auraient été les premiers « Gaulois » à être évangélisés<sup>24</sup>. Ce mythe a de fortes répercussions au XVI<sup>e</sup> siècle au cours duquel se développent les parcours de procession liés aux lieux théoriques des prêches de Marie-Madeleine, au lieu où Lazare aurait reçu la couronne du martyr, au lieu du baptême de Saint Victor (légionnaire chrétien martyrisé sous Dioclétien). Cela était en adéquation avec la glorification du passé antique de la ville qui était ici christianisé, et même catholicisé par l'accent mis sur le culte des saints et de leurs reliques. Ceci donnait à la société marseillaise dans son ensemble le sentiment d'appartenir à une communauté originale par rapport au reste du royaume, et pour cela privilégiée. Deux fêtes municipales soudaient la communauté autour de ce sentiment

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 187-188.

<sup>21</sup> D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu...*, *op. cit.*, t1, p. 385.

<sup>22</sup> Michel Cassan, *Le temps des guerres de Religion : le cas du Limousin. Vers 1530 – vers 1630*, Paris, Publisud, 1996, p. 236-239.

<sup>23</sup> Denis Crouzet, « Recherches sur les processions blanches, 1583-1584 », *Histoire, Economie, Société*, 1982, vol. 1, p. 511-573.

<sup>24</sup> W. Kaiser, *Marseille...*, *op. cit.*, p. 169-170.

religieux : la Saint-Victor le 21 juillet, et la veille de la Saint-Lazare, le 31 août avec une veillée et une mise en scène nocturne très spectaculaire. Ce sentiment est d'autant plus renforcé chez les catholiques que les protestants contestent voire se moquent ouvertement de ce passé chrétien. Ils provoquent par cela un relatif désenchantement de cette histoire urbaine pourtant viscéralement associée à l'identité même de la ville et de ses habitants<sup>25</sup>. S'en prendre au culte du saint patron relève certes du blasphème, mais s'apparente également à une disqualification de l'histoire urbaine, du passé municipal et donc de l'identité politique de la cité. Sur ce point, les villes qui eurent à subir une occupation protestante, de quelque longueur que ce fut, et qui connurent par ce fait des destructions de lieux saints ont fait de cet iconoclasme huguenot un véritable lieu de mémoire exploité par le catholicisme radical.

A Lyon par exemple, la primatiale Saint Jean subit de très nombreux outrages : destruction de chapelles, destructions du jubé, décapitation systématique des statues composant le portail principal,...<sup>26</sup> Et il est symptomatique de remarquer que les Lyonnais ne réparèrent pas ce qui avait été détruit, notamment la façade, plaie ouverte sur la cité rappelant à la mémoire de tous ces violences blasphématoires. De même, un des saints historiques de la cité, Saint Sacerdos, archevêque de la ville au VI<sup>e</sup> siècle, à l'origine de plusieurs édifices religieux et inventeur de plusieurs reliques vénérées dans les églises lyonnaises, subit la destruction de toutes ses reliques entre 1562 et 1563. Et toutes connurent un regain de leur culte après la reprise en main catholique, dans une sorte de rituel d'expiation d'une ville ayant fauté vis-à-vis de ses saints protecteurs<sup>27</sup>. A Toulouse, les protestants investirent la ville durant une semaine du mois de mai 1562, mais s'ils ne parvinrent pas à triompher, ils occupèrent notamment le quartier Saint-Sernin où se trouvait la basilique qui abritait les « corps saints de la ville », à savoir les reliques du premier évêque Saturnin et celles considérées comme les plus précieuses de la cité<sup>28</sup>. Les catholiques, dans le feu du combat, firent le vœu de créer une procession si les corps saints étaient épargnés par les hérétiques, ce qui advint. Et dès 1563, tous les 17 mai, une procession expiatoire fut organisée dans Toulouse pour célébrer la Délivrance de la ville, rendre grâce pour la préservation des « corps saints », et demander pardon d'avoir failli face à l'agression hérétique. Si la procession fut interdite immédiatement par le roi car perçue comme séditeuse, les Toulousains la maintinrent jusqu'à la Révolution et elle devint la principale cérémonie civico-religieuse de la ville.

On pourrait multiplier ces exemples d'enracinement religieux de l'identité urbaine autour des saints patrons. La ville de Senlis<sup>29</sup> et sa célèbre relique de Saint Rieul, dont le squelette aurait saigné lorsque Clovis aurait voulu en prélever une dent, joue le même rôle que les « corps saints » à Toulouse et participe de l'idéal catholique qui soutint les dynamiques ligueuses.

---

<sup>25</sup> Alain Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 2002, p. 58 et suivantes.

<sup>26</sup> Yves Krumenacker (ed.), *Lyon 1562 : capitale protestante*, Lyon, Olivetan, 2009, p. 240.

<sup>27</sup> D. Meynis, *Les anciennes églises paroissiales de Lyon*, Lyon, Josserand, 1872, p. 21.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Thierry Amalou, *Le Lys et la Mitre. Loyalisme monarchique et pouvoir épiscopal pendant les guerres de Religion*, Paris, Editions du CTHS, 2007, p. 18-19.

## ***Factions et prise de pouvoir***

A côté de cette légitimité religieuse, l'action ligueuse s'appuie également sur l'activisme politique de groupes sociaux urbains. Si cet activisme va éclore dans les moments forts de l'agitation ligueuse, il a une histoire antérieure et s'enracine dans les rapports politiques au sein de la cité. Sur ce plan, il n'y a pas une histoire générale des laïcs ligueurs à l'échelle locale, mais une mosaïque de situations particulières qui vont conduire un groupe urbain à faire le choix de la radicalité catholique. Cette histoire des factions urbaines et de leur ascension vers la prise de pouvoir qui culmine avec la Sainte Union en 1589 est nécessairement impressionniste car elle échappe à une modélisation générale.

A Marseille un groupe de marchands trouva dans ses structures professionnelles et religieuses le moyen de se positionner politiquement dans les rapports de force de la cité jusqu'à la prendre en main<sup>30</sup>. Une partie de la notabilité marseillaise était associée aux activités économiques de la compagnie du Corail, entreprise commerciale qui mettait en relation la cité phocéenne avec l'Afrique du Nord, se spécialisant notamment dans les échanges avec les régences algériennes ou tunisiennes. Cette compagnie connut une belle réussite économique à partir des années 1540 et ses principaux membres vont intégrer le milieu municipal et occuper régulièrement des fonctions politiques dans la ville. La force de la compagnie du corail était de ne pas se contenter de fédérer des notables phocéens. La compagnie employait bon nombre de notaires, de chirurgiens et d'artisans du quartier Saint-Jean. Et elle faisait vivre également tout un monde de marins et travailleurs journaliers qui lui étaient dès lors très attachés. C'est à ce niveau que va se structurer la faction urbaine, dans cette capacité à associer solidarités horizontales au sein d'un groupe particulier de l'élite, et solidarités verticales donnant un poids social important à cette structure et un moyen d'action pouvant aller jusqu'au coup de force si nécessaire.

Or cette faction va jouer un rôle moteur dans les choix catholiques de Marseille, puis dans le basculement progressif vers la Ligue. Ses membres les plus prestigieux entrèrent dans la compagnie des pénitents blancs du Saint Esprit au début des années 1570. Ils entretenaient également des rapports étroits avec la famille de Carcès qui était le principal relais des Guise en Provence. Ils s'associaient ainsi aux intérêts nobiliaires d'un clan de cour et entraient alors dans enjeux nationaux. Charles de Cazaulx qui dirigea la ville au nom de la Ligue dans les années 1590, qui tenta une première fois de prendre la ville en 1585, sortit de ce milieu qui forma avec lui toute une génération engagée et militante. Cette génération radicale trouva sur sa route des élites catholiques plus modérées qui réussirent à les empêcher de se saisir de la ville au milieu des années 1580. Cependant, durant l'hiver 1589, le groupe fut assez fort pour prendre le contrôle de la cité.

A Toulouse, le rapport factieux est très différent<sup>31</sup>. Depuis la création du Parlement de Toulouse au XV<sup>e</sup> siècle, la ville est divisée entre le milieu des marchands municipaux qui tiennent l'hôtel de ville, et celui des officiers royaux qui siègent au Parlement et qui s'estiment pour cela au-dessus des hommes de la ville. Conflits de préséance, conflits de juridiction, il n'est pas lieu ici de revenir sur des affrontements somme toute très classiques dans l'ancienne France. Le point intéressant est que les oppositions religieuses vont se surimposer presque naturellement à cette division de la cité : le milieu municipal des années

---

<sup>30</sup> W. Kaiser, *Marseille....*, op. cit., p. 157-158.

<sup>31</sup> Robert A. Schneider, *Public life in Toulouse, 1463-1789. From municipal republic to cosmopolitan city*, New York, C.U.P., 1989 ; du même, "Crown and capitoulat : municipal government in Toulouse, 1500-1789", *Cities and social change in early modern France*, London, 1989, p. 195-220.

1560 va faire le choix de la modération et de l'obéissance à la politique de conciliation voulue par la cour ; le milieu parlementaire de son côté, dès les années 1530 va adopter une ligne de radicalité catholique et va construire toute une faction hostile aux huguenots et à leur influence croissante. Lors de l'affrontement évoqué précédemment en mai 1562, c'est autour du Parlement que la résistance catholique va se constituer. Il va alors déposer les magistrats municipaux sous prétexte de trahison et il va nommer d'autres bourgeois proches de ses intérêts pour diriger la ville. Les conseillers les plus actifs comme les bourgeois nouvellement promus appartenaient au milieu guisard de la ville, soit directement, soit par le biais de nobles régionaux. Comme à Marseille, la faction était à la fois urbaine et nobiliaire.

Toujours à Toulouse, cette connivence va subir un accroc en 1569 lors du passage d'Henri de Montmorency, gouverneur du Languedoc, qui fit élire à la municipalité certains de ses proches très hostiles aux Guise. Dans ce contexte, la Saint-Barthélemy va servir de prétexte au milieu radical pour reprendre les choses en main<sup>32</sup>. Début octobre 1572, plus d'un mois après les événements parisiens, un petit groupe d'activistes descendait dans les prisons du parlement massacrer les 200 réformés qui avaient été enfermés là officiellement pour les protéger. Les maisons des fidèles de Montmorency subirent la même nuit des séries d'agression et la ville vécut ces événements comme une authentique démonstration de force d'un groupe pré-ligueur. Dans ces événements, on retrouve les bourgeois et les artisans qui s'étaient déjà illustrés en 1562 lors des émeutes gagnées par les catholiques ; on retrouve aussi les membres d'une compagnie du Saint Sacrement créée à Toulouse au début des années 1570 ; on retrouve enfin la complicité des officiers du Parlement, notamment dans le lieu même du massacre<sup>33</sup>. A partir de cette date, le milieu radical reprit la main dans le jeu municipal : aux élections consulaires suivantes, il devint majoritaire à la municipalité et ne laissa plus échapper le pouvoir. La ville connut alors un véritable apaisement, dans une sorte de consensus urbain autour de la radicalité catholique. Hôtel de ville et Parlement collaborèrent, et les citadins vécurent de manière assez naturelle le basculement progressif vers la Ligue, jusqu'au rejet du roi en février 1589.

A Senlis, la structuration d'un camp ligueur se fait autour de l'évêque de la ville, Guillaume de Rose, très actif dans la Ligue parisienne<sup>34</sup>. Prélat engagé dans l'application du concile de Trente, c'est aussi un fervent prédicateur anti-huguenot et un meneur d'hommes conduisant là aussi presque naturellement à la mobilisation ligueuse. Avec lui, des bourgeois senlisiens liés au duc d'Aumale réussirent un éphémère coup de force, de février à avril 1589. Ici, le relatif échec ligueur ne dément pas cependant la structuration d'une faction, qui elle demeura minoritaire dans la ville.

### ***Le défi royal***

On l'aura compris, la dernière variable de l'engagement ligueur réside enfin dans le rapport à l'autorité monarchique. Cette dernière fut toujours au cœur des revendications partisans des guerres de Religion : catholiques comme protestants défendaient le roi en toute chose, qu'ils aient été rebelles ou fidèles, et ce jusqu'en 1588. Jusqu'à cette date, et

---

<sup>32</sup> Arch. mun. Toulouse, AA 44/34 et 34 ; Devic et Vaissète, *Histoire générale de Languedoc, op. cit.*, t. XI, p. 495, 550 ; Janine Garrisson, *Tocsin pour un massacre : la saison des Saint-Barthélemy*, Paris, Centurion, 1968, p. 143.

<sup>33</sup> Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, t. II, p. 116.

<sup>34</sup> T. Amalou, *Le Lys et la Mitre...*, *op. cit.*, p. 91 et suivantes : « La pastorale de combat de Guillaume de Rose ».

même un peu au-delà pour la grande majorité des catholiques, le roi a toujours été le leader naturel des mouvements ligueurs. Lors des premières associations dans les provinces du royaume, la défense du Christ et du roi était sur le même pied et la plupart du temps des lieutenants du roi étaient à l'origine de ces associations.

Lors de la première ligue nationale en 1576-1577 et lors du début de la deuxième ligue en 1585, le roi lui-même accorda sa propre légitimité à des mouvements qui pourtant pouvaient lui porter atteinte<sup>35</sup>. En 1576, la ligue naquit à Péronne en Picardie, autour du gouverneur de la ville allié aux Guise. Ce gouverneur refusait de se dessaisir de sa place au profit du prince de Condé. Le contexte était favorable aux huguenots qui venaient d'obtenir un traité de paix des plus avantageux à leur Eglise et à leur position politique. Un manifeste fut rédigé par ces ligueurs picards et guisards, un texte de serment antiprotestant fut également élaboré et le tout commença à circuler entre la Picardie et la cour. Henri III craignant de se voir dépasser par l'aile radicale catholique, lui-même gêné par la paix qu'il avait dû signer avec les protestants, décida de s'approprier le document. Il récupéra le texte du serment pour le signer de son nom, l'envoya à Paris et dans les provinces et intima à ses lieutenants comme aux pouvoirs municipaux d'organiser prestation de serment et cérémonies publiques. En contradiction avec le texte de paix qu'il venait de signer – la paix de Beaulieu – le roi ordonnait à ses sujets de suivre un texte qui appelait à la destruction de l'Eglise réformée. Si ce choix royal procédait d'un rapport de force avec la noblesse du nord et avec les Guise, aux yeux des catholiques provinciaux, il consacrait le choix d'une ligne radicale antiprotestante voulue par Henri III.

Ce processus ligueur était alors un processus royal. Le phénomène se renouvela à l'identique en 1585. A cette date, l'enjeu n'était plus l'occupation de places fortes, mais la propre succession d'Henri III. Le prétendant légitime était Henri de Navarre et la perspective d'une succession huguenote apparaissait pour bon nombre de catholique totalement impossible malgré les principes de la loi salique. La famille de Guise fut alors pleinement à la manœuvre : elle signa un traité avec l'Espagne pour défendre le catholicisme en France et s'opposer au Navarrais, ce qui lui permit de faire pression sur Henri III qui fut contraint de céder. Ainsi, à l'été 1585, toutes les provinces du royaume reçurent un édit royal enjoignant de reprendre les armes contre les hérétiques, déclarant Henri de Navarre inapte à la couronne et ordonnant la prestation d'un serment d'union catholique pour la plus grande gloire de Dieu et du roi<sup>36</sup>. Dans les villes catholiques travaillées en sous-mains par les confréries de pénitents, les factions pro-guisardes et une vision intransigeante de la foi, cet édit était une nouvelle caution royale en faveur de la radicalité religieuse. La mise en œuvre du serment et de la procession associée donnèrent lieu à de véritables festivités citadines associant dévotion, esprit de croisade et communion à l'idéal monarchique.

Le regard portait sur le roi pouvait alors très changeant selon l'endroit où l'on se trouvait. A la cour, dans l'entourage royal et dans le contexte de concurrence entre les factions nobiliaires, le roi subissait cette pression, entre instrumentalisation et stratégie pour défendre ce qu'il lui restait d'autorité. Ce rapport de force était totalement inconnu à l'échelle locale, sauf peut-être pour ceux qui avaient un lien avec la cour. A l'échelle des villes de province, les enjeux parisiens devaient être encore assez loin. Loin de Paris, ces décisions royales contribuaient à faire du roi le champion d'un catholicisme intransigeant, tel

---

<sup>35</sup> Jean-Marie Constant, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, p. 76.

<sup>36</sup> Pour Grenoble par exemple, l'édit fut enregistré le 3 août 1585 au Parlement [Stéphane Gal, *Grenoble au temps de la Ligue. Etude politique, sociale et religieuse d'une cité en crise (vers 1562-vers 1598)*, Grenoble, PUG, 2000, p. 275.]

qu'il était rêvé par le groupe le plus actif des catholiques. Autant dire que les paix de Religion qui organisèrent systématiquement la coexistence entre les confessions, les voyages de Catherine de Médicis au tournant des années 1570-1580, les réceptions des commissaires d'application des paix, ne connurent pas un enthousiasme comparable lors de leur réception. Dans le rapport entretenu avec le roi, les « bonnes villes » à majorité catholique du royaume se montraient très bienveillantes à l'égard des décisions intransigeantes de la cour parce qu'elles étaient attendues et préparées par une des factions en place détenant tout ou partie du pouvoir. Les choses étaient plus compliquées quand il s'agissait d'organiser une coexistence avec les hérétiques, coexistence elle-même souvent rejetée.

Ce constat montre toutefois de quelle manière l'engouement pour la radicalité catholique a pu également jouer un rôle dans le processus qui allait conduire à la désobéissance au roi. Ce qui vient d'être présenté sur ces comportements catholiques face aux injonctions royales n'est pas une atteinte au strict devoir d'obéissance du sujet. Dans la monarchie du XVI<sup>e</sup> siècle, le gouvernement se faisait par conseil et par négociation, y compris pour les questions relevant de l'Etat et les villes avaient toujours considéré que leurs privilèges leur permettaient de discuter avec le prince. Ainsi le roi, malgré la nature absolue de son pouvoir, devait composer avec ce qui était attendu de sa personne et de sa fonction. Cependant, au fil des guerres de Religion, les choses vont aller plus loin, car la question religieuse va progressivement conditionner l'obéissance due au prince. Logiquement, on attendait du roi Très Chrétien qu'il soit à la hauteur de son titre, mais c'était quelque chose de très relatif. Entre un modéré et un catholique intransigeant, la décision royale n'avait pas les mêmes impératifs religieux. Lorsqu'un prédicateur en appelait au roi pour châtier l'hérétique et critiquer sa passivité s'il ne venait pas le faire, il introduisait un doute quant à la valeur de la décision royale<sup>37</sup>. Au cours des guerres de Religion, la radicalité catholique se fit de plus en plus exigeante à l'égard du monarque qui se vit contraint, face aux Guise mais aussi face à une partie de ses sujets, de suivre une ligne politique contradictoire selon les conjonctures, choisissant la modération lors des édits de paix, choisissant la guerre sous la pression des événements ou des Guise. Et quand le roi va tenter de reprendre les choses en main à partir de 1588, en s'éloignant des Guise d'abord, en les faisant assassiner ensuite, puis en se rapprochant ouvertement d'Henri de Navarre, le modèle du roi Très Chrétien conçu par une partie des catholiques va voler en éclats. Ce choix d'Henri III provoqua désobéissance et rupture ouverte entre le souverain et une partie de ses sujets. Ainsi, ce ne sont pas seulement les décisions royales de 1588 qui ont conduit une partie du royaume à quitter l'obéissance due au roi, mais ce sont les exigences d'une représentation princière catholique qui ont conduit une partie des catholiques français à considérer ces actes comme une trahison.

Le pas à franchir était cependant lourd de conséquence et tous ne réussirent pas à le passer malgré leurs positions religieuses. A Toulouse, le premier président du Parlement est un parfait exemple de ces tensions qui animaient sujets du roi et catholiques intransigeants. Jean-Etienne Duranti appartenait à ce petit groupe de pré-ligueur des années 1560-1570

---

<sup>37</sup> Sur la question des prêches publics, notamment parisiens, voir : Barbara B. Diefendorf, *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Oxford, OUP, 1991 et Larissa Juliet Taylor, *Heresy and Orthodoxy in Sixteenth-Century Paris. François Le Picart and the Beginnings of the Catholic Reformation*, Leyde, Brill, 1999, p. 153 et suivantes.

évoqué précédemment<sup>38</sup>. Il avait été élu capitoul, c'est-à-dire magistrat municipal en 1563 lors de la reprise en main de la ville par la faction catholiques proche du Parlement. Il avait obtenu par la suite la charge de procureur général du roi au Parlement et en 1572 c'est probablement avec sa complicité qu'eurent lieu les massacres toulousains de la Saint-Barthélemy. Il fonda en 1576, toujours à Toulouse, et en lien avec l'archevêque, le cardinal d'Armagnac, la compagnie royale des pénitents bleus. En contact avec les Guise, il y a tout lieu de croire qu'il était un agent ligueur approuvant les choix d'Henri III tant en 1577 qu'en 1585. Pour autant, il était devenu premier président du Parlement en 1581 et à ce titre, il était le principal officier du roi dans la ville rose, avec mission de maintenir la cité sous l'obéissance du prince. Malgré son catholicisme intransigeant, malgré ses faits d'armes dans la ville de Toulouse, quand les catholiques les plus radicaux se mirent à s'agiter suite à l'assassinat du duc de Guise en décembre 1588, il fit tout ce qui était en son pouvoir pour que Toulouse demeure fidèle à Henri III. Et en mars 1589, conquis par une foule accusant son roi de trahison, il finit par être assassiné par ceux là-même qui avaient été ses alliés. Et ce n'est qu'après sa mort que la ville adhéra pleinement à la Sainte-Union.

A Grenoble, un autre premier président du Parlement ne connut pas ce sort tragique, mais vécut dans un dilemme assez semblable<sup>39</sup>. Ennemond Rabot d'Illins était un catholique fervent qui pour autant ne cautionna pas le basculement ligueur de Grenoble à l'automne 1589. Il ne quitta pas la ville et continua à prononcer des harangues au Parlement dans lesquelles il refusait de séparer ligueurs et royaux, refusant de se soumettre au dilemme entre loi salique et loi de catholicité. Il appelait de ses vœux la conversion d'Henri IV sans pour autant le reconnaître officiellement comme roi. Il était à mi-parcours de la désobéissance ligueuse mais n'en franchissait pas le seuil complètement. Le parlement de la ville le suivit et il réussit à observer une neutralité judiciaire, faisant son office de juge dans l'expectative des événements à venir. Ce fut pourtant un échec puisqu'Henri IV déplaça le parlement de Grenoble à Romans et la machine grenobloise finit par marcher au ralenti. A Marseille, cet écartèlement politico-religieux se retrouve non chez un officier du Parlement, mais chez un des principaux bourgeois de la ville, le Philippe d'Altovitis, capitaine des galères de la ville au moment d'une première insurrection ligueuse en 1585. Proche lui aussi du profil type de l'activiste ligueur, en 1585 il manœuvra pour conserver la ville au roi, sans pour autant par la suite soutenir la faction royale dans la ville de Marseille<sup>40</sup>.

Il est permis de mesurer grâce à ces cas un cheminement ligueur qui n'est pas linéaire et qui n'est pas allé sans poser le problème du positionnement individuel face à l'autorité souveraine. L'argument religieux fut central, il conditionna pour certains l'obéissance au prince à partir des années 1580. Cependant ce petit groupe d'activistes qui refusèrent d'abandonner Henri III indique que même pour des catholiques intransigeants qui partageaient toutes les caractéristiques du ligueur, le basculement vers la révolte relevait du véritable cas de conscience.

---

<sup>38</sup> Abbé Jamme, "Notice historique sur Duranti, premier président du Parlement de Toulouse" *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse*, série 2, t. 1, 2<sup>e</sup> série, p. 153 et suivantes.

<sup>39</sup> S. Gal, *Grenoble...*, *op. cit.*, p. 470 et suivantes. Voir aussi Stéphane Gal, *Le Verbe et le Chaos. Les harangues d'Ennemond Rabot d'Illins, Premier Président du Parlement de Dauphiné*, Grenoble, PUG, 2004.

<sup>40</sup> W. Kaiser, *Marseille...*, *op. cit.*, p. 272.

L'ensemble de ces facteurs qui viennent d'être explorés ont alors contribué à concentrer dans les villes du royaume à dominante catholique des éléments permettant progressivement l'acceptation d'un catholicisme radical violent et contestataire. L'argument historique, l'attachement aux cadres catholiques de sa ville, les dévotions collectives furent autant de processus préparatoires qui conduisirent à la radicalité confessionnelle. Le rapport au roi fut lui très ambivalent, considéré à la fois comme le champion de la cause catholique, puis progressivement comme son repoussoir. Ainsi le temps de la Ligue est-il le temps long des guerres de Religion. Si l'explosion des années 1580 assimile la Ligue aux péripéties de la huitième guerre, l'engagement individuel du catholique résulte de processus bien plus longs, qui accompagna dès l'origine l'apparition de l'altérité protestante. Cependant, suite à l'analyse assez unitaire qui vient d'être proposée, il ne faudrait pas se leurrer sur la cohésion d'ensemble de l'engagement ligueur. Selon les lieux, selon les dates, la ligue apparaît sous diverses formes et ces formes correspondent aussi à diverses chronologies. Les lignes qui précèdent ont tenté de dégager des constantes pour essayer d'envisager les ressorts d'un engagement ultra-catholique à l'échelle du royaume. Seulement, quand on entre dans les trajectoires individuelles des villes et des hommes, on retrouve alors la singularité qui fait de chaque lieu un modèle de Ligue à part entière. Si les villes provinciales partagent des points communs dans les ressorts de l'engagement ligueur, elles le firent dans des temporalités différentes et à des degrés d'intensité différents, rappelant que cette question de l'engagement demeure fondamentalement singulière.