

# Entre obéissance et dissidence : les défis de la coexistence confessionnelle au consulat lyonnais (1563-1567)

Ariane GODBOUT

## Résumé

*La paix d'Amboise (1563-1567) qui suivit le premier conflit entre catholiques et protestants en France constitue une période particulièrement riche pour l'étude des premières manifestations de la coexistence confessionnelle. À Lyon, le pouvoir royal imposa notamment un partage des charges municipales entre catholiques et réformés, obligeant les tenants des deux confessions à gouverner la communauté ensemble malgré leurs réticences à travailler avec leurs ennemis d'hier. Cet article vise, grâce à une analyse de contenu des délibérations consulaires lyonnaises, à faire état de la manière dont les consuls catholiques instrumentaliserent les rituels civiques pour évincer les réformés du corps de ville, tout en respectant en apparence le cadre législatif imposé par la couronne de France.*

C'est folie d'espérer paix, repos et amitié entre les personnes qui sont de diverses religions.

Michel de L'Hospital, chancelier de France (1561)

«La messe fut dite par le bon Pere Edmond Augier, de la compagnie des Jesuistes, [...] il prescha avec tant de zele, qu'il fit pleurer de joye tous les assistants. [...] ces messes, estoient assistees d'un si grand nombre de peuple, qu'à peine ce grand vaisseau de l'Esglise de S. Jean estoit capable de les recevoir<sup>1</sup>. » Le 18 juillet 1563 était célébrée, dans la cathédrale Saint-Jean, la première messe catholique à Lyon depuis la promulgation de la paix d'Amboise, quatre mois auparavant. Cérémonie hautement symbolique dans le

contexte des « guerres de Religion<sup>2</sup> » françaises, elle l'était d'autant plus dans la cité rhodanienne, tombée aux mains des protestants l'année précédente.

En 1562, en effet, la France connaissait le tout premier des huit conflits religieux qui opposèrent les catholiques aux tenants de la nouvelle foi réformée durant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Comme plusieurs autres villes du royaume, Lyon avait alors été le théâtre d'affrontements confessionnels, avant que les protestants réussissent à s'emparer de la cité le 30 avril 1562. Dès lors, devant l'interdiction de célébrer la messe, devant la monopolisation des institutions politiques locales par les réformés et surtout, devant la destruction et le pillage des bâtiments ecclésiastiques, nombreux furent les catholiques qui choisirent la voie de l'exil plutôt que de rester dans une ville gouvernée par des « meschants perturbateurs de la républicque chrestienne et deshobéissants et rebelles au Roy thrès chrestien Charles neufvième<sup>3</sup> ». Si l'édit d'Amboise, officiellement proclamé à Lyon le 15 juin 1563, devait rétablir la paix dans tout le royaume de France, il posa des défis particuliers et totalement nouveaux aux habitants de la cité en imposant le retour des catholiques exilés, l'oubli de « toutes injures et offenses que l'iniquité du temps et les occasions qui en sont survenues ont peu faire naistre<sup>4</sup> » et surtout, une coexistence confessionnelle *de jure* entre catholiques et protestants.

Les violences des conflits religieux du XVI<sup>e</sup> siècle et leurs conséquences ont depuis longtemps attiré l'attention des chercheurs. En outre, les travaux de Nathalie Z. Davis<sup>5</sup> et de Barbara Diefendorf<sup>6</sup> ont l'avantage d'avoir mis en lumière le lien fondamental entre les performances rituelles et la conception du corps social, ainsi que le caractère indissociable des communautés civique et sacrée à l'époque des troubles. Alors que pour Davis, les violences rituelles commises pendant les émeutes religieuses avaient pour but de restaurer la communauté en la « purgeant » de l'hérésie, Diefendorf soutient qu'elles provoquèrent également une rupture fondamentale dans le corps social, rendant inefficaces, voire nuisibles, les divers rituels de réparation déployés dans les communautés urbaines et entravant dangereusement la coexistence.

L'attention portée aux affrontements confessionnels, si elle va de soi dans l'étude des conflits religieux, a longtemps eu comme effet d'occulter les tentatives de pacification et les cas de coexistence pacifique entre catholiques et réformés<sup>7</sup>. En France, il a fallu attendre la célébration du quatrième centenaire de l'édit de Nantes<sup>8</sup>, en 1998, pour qu'un changement s'opère dans l'historiographie<sup>9</sup>. Cela n'a pas empêché certains chercheurs anglo-saxons de publier des travaux pionniers sur les formes pacifiques de cohabitation religieuse dans les cités françaises aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles à l'instar de Gregory Hanlon<sup>10</sup> et de Philip Benedict<sup>11</sup>. Depuis, nombre d'historiens s'en sont inspirés pour analyser la coexistence confessionnelle sous ses formes les plus variées : par le biais des rapports entre les différents groupes sociaux d'une ville<sup>12</sup>, par l'étude des commissions royales chargées d'appliquer les édits de pacification<sup>13</sup> ou encore, en se penchant sur le rôle joué par les autorités urbaines dans l'application de la paix au sein des cités biconfessionnelles<sup>14</sup>.

Dans un essai sur l'histoire de la coexistence confessionnelle en France à l'époque des troubles<sup>15</sup>, Philip Benedict a instauré des paramètres indispensables à la compréhension des dynamiques qui se mirent en place entre les catholiques et les réformés en temps de paix. Il fixe notamment les édits de pacification comme le cadre légal à l'intérieur duquel les autorités locales conservaient une grande marge de manœuvre dans l'application concrète des modalités de la coexistence, expliquant de ce fait pourquoi certaines localités parvinrent mieux que d'autres à contenir les violences et les tensions, selon les velléités des magistrats urbains. Dans la même foulée, Olivier Christin a analysé comment l'édit d'Amboise a radicalement transformé les modalités de la coexistence confessionnelle à Lyon entre 1563 et 1567 (année de l'éclatement du deuxième conflit religieux en France), en renforçant les stratégies legalistes des acteurs locaux et en plaçant au cœur des convoitises le contrôle des pouvoirs locaux, le consulat au premier chef<sup>16</sup>. Officiellement biconfessionnelle à partir de 1563, cette institution a dès lors été le théâtre de luttes de pouvoir entre consuls catholiques et protestants, qui s'attachèrent à exploiter au maximum les possibilités offertes par l'édit et par les règles institutionnelles pour promouvoir les inté-

rêts de leur parti respectif, notamment par l'utilisation efficace du vote majoritaire et par la manipulation de la rhétorique de l'intérêt général.

L'attention portée à la dimension rituelle de la violence et aux stratégies légalistes utilisées par les magistrats urbains laisse cependant en plan un aspect peu usité de l'étude de la pacification, qu'elle a pourtant contribué à poser : l'instrumentalisation des rituels civiques dans l'application des modalités de la coexistence confessionnelle par les pouvoirs locaux. Sujet peu étudié, certes, mais récemment esquissé par Jérémie Foa qui a notamment souligné comment « la multiplication et la généralisation du serment au temps des guerres de Religion trahissent l'effondrement de la cohésion sociale et la recherche de nouvelles formes capables de repenser et de ressouder la communauté<sup>17</sup>. » Reconsidérée dans le contexte lyonnais de la paix d'Amboise (1563-1567), l'instrumentalisation des rituels par les autorités urbaines permet de jeter un regard renouvelé sur les modalités de la coexistence confessionnelle au consulat, en dégageant des stratégies n'ayant pas été soulevées dans les travaux de Christin. Comment les consuls exploitèrent-ils les rituels civiques pour défendre les prérogatives de leur propre parti confessionnel pendant la paix d'Amboise ? Poser cette question, c'est d'abord adopter le postulat selon lequel les rivalités religieuses ont pris le pas sur l'unité *consulaire*, ce qui fut confirmé par l'éviction des consuls réformés au moment de la reprise des conflits en 1567 ; cela ne veut pas dire pour autant que les échevins n'ont pas œuvré pour instaurer une certaine forme de coexistence pacifique dans la cité<sup>18</sup>.

Étudier l'instrumentalisation des rituels civiques au sein du corps de ville de Lyon implique d'abord de recourir à un corpus principal : les délibérations consulaires. Consignés à chaque séance du conseil de ville, ces procès-verbaux sont une source privilégiée pour étudier les modalités de la coexistence confessionnelle au consulat et pour cibler, entre autres, les sujets de discorde et les arguments défendus par les consuls pour faire valoir leur point de vue. Une lecture systématique des délibérations consulaires de 1563 à 1567 et une compilation des séances tenues par les conseillers pendant cette période nous ont ainsi permis d'établir la nature et

la fréquence des querelles qui ont éclaté entre les échevins. Après cette première étape, nous avons ensuite procédé à une analyse de discours des arguments déployés par les consuls dans leurs disputes. Cette démarche nous a menés à comprendre la manière dont les conseillers catholiques exploitèrent la portée symbolique du serment et des fêtes civiques pour procéder à une éviction à la fois métaphorique et réelle des réformés du corps de ville. Cependant, afin de bien comprendre la portée de l'instrumentalisation de ces deux rituels, une revue de la vie politique lyonnaise au XVI<sup>e</sup> siècle et des conséquences qu'a eues le premier conflit religieux sur elle est d'abord nécessaire.

### **Le consulat lyonnais au lendemain de la guerre : les défis de la coexistence confessionnelle**

Établi depuis le rattachement de Lyon au royaume de France<sup>19</sup>, le consulat constituait le centre de la vie politique de la ville. Les douze conseillers (ou consuls) qui y siégeaient prenaient l'ensemble des décisions concernant l'administration lyonnaise ; ils avaient donc les pleins pouvoirs pour gérer les affaires communales (la voirie, les fêtes civiques et la santé, etc.), veiller sur les privilèges de la cité, administrer l'approvisionnement en vivres et en biens, assurer la sécurité, répartir l'impôt et contracter des traités commerciaux<sup>20</sup>. Bien que la charge de consul fût élective et effective durant deux années<sup>21</sup>, seul un nombre très limité d'individus parvenaient à l'occuper : les conseillers choisis devaient notamment être riches, dans la mesure où ils levaient un crédit en leur propre nom pour subvenir aux finances consulaires<sup>22</sup>.

L'éclatement des troubles de religion et la prise de Lyon en 1562<sup>23</sup> marquèrent un tournant majeur dans l'histoire de la cité et du consulat. La deuxième ville du royaume de France devint alors un bastion important de la religion réformée, alors même que les protestants étaient en minorité à l'intérieur de ses murs. Cette position précaire les contraignit très tôt à transformer le fonctionnement des institutions politiques de la cité afin d'exercer un contrôle plus ferme sur la population urbaine et de mieux défendre la ville contre des attaques éventuelles des troupes catholiques. Paradoxa-

lement, parce qu'ils refusaient d'endosser l'étiquette de rebelles à la couronne, les réformés cherchaient à s'accorder une légitimité en préservant les institutions existantes tout en contrôlant étroitement leurs actions<sup>24</sup>. C'est dans cette optique que les sièges au consulat devinrent très vite convoités; le 7 mai 1562, le procureur de la ville Pierre Groslier convoqua les terriers et les maîtres des métiers afin qu'ils élisent douze nouveaux conseillers réformés qui gouverneraient la cité de pair avec les anciens consuls, vu les «grandes et urgentes affaires survenues à ladite ville à cause de la Religion<sup>25</sup>». En portant temporairement le nombre de consuls à 24, on s'assura d'une majorité protestante au sein du principal organe administratif de la cité, tout en évitant d'imposer des transformations trop importantes qui auraient pu ébranler la légitimité du gouvernement réformé. Dans les faits, les anciens conseillers catholiques, conscients de leur perte d'influence au sein du consulat, quittèrent progressivement la ville, si bien qu'il n'en resta plus aucun en septembre 1562<sup>26</sup>. Les réformés récupèrent habilement cette démobilisation lors des élections de décembre 1562: on jugea alors les consuls absents comme indignes de leur charge et l'on élut à leur place douze nouveaux conseillers, tous protestants<sup>27</sup>, qui réussirent à conserver une mainmise sur la cité rhodanienne jusqu'au retour à la paix, en 1563.

Le 19 mars 1563, l'édit d'Amboise fut signé entre les réformés et les forces catholiques, appuyées par le pouvoir royal. À Lyon, la position avantageuse des réformés leur permit de négocier certaines prérogatives avec la couronne avant de consentir à signer la paix<sup>28</sup>. Si, après plusieurs mois de négociations, ils échouèrent à obtenir le culte exclusif de la religion réformée dans la cité, ils parvinrent néanmoins à ce que le maréchal François Scépeaux de Vieilleville, partisan de la tolérance et ouvertement neutre, soit chargé du gouvernement de la ville<sup>29</sup> et à ce qu'un ou deux lieux de culte soient conservés à l'intérieur des murs de la cité<sup>30</sup>. Adoptée par le corps de ville le 9 juin 1563, la paix d'Amboise imposa également un partage des charges consulaires entre catholiques et réformés, obligeant les tenants des deux confessions à œuvrer ensemble pour la bonne gouvernance de la communauté. Dans les faits, le retour en

poste des anciens conseillers catholiques posa plusieurs difficultés. Les consuls réformés se montrèrent d'abord réticents à ce que les anciens conseillers reviennent siéger : on plaida le fait qu'ils avaient abandonné leur charge pour s'opposer à leur retour. Ce n'est que le 19 août 1563, sous la pression de la couronne, que les conseillers consentirent à convoquer une assemblée des terriers et des maîtres des métiers, appelée à se prononcer sur le retour des anciens échevins<sup>31</sup>. En dépit d'un vote favorable à ce qu'ils reviennent siéger au conseil, ces derniers refusèrent à leur tour de siéger en compagnie des consuls réformés.

Les réticences de part et d'autre à travailler ensemble pour la gouvernance de la ville poussèrent éventuellement le pouvoir royal à s'ingérer dans les affaires de la commune : le 28 décembre 1563, « par ce que lesdits eschevyns a plusieurs assemblées ne sont peu trouver d'accord<sup>32</sup> », ce fut le maréchal de Vieilleville qui choisit les terriers et maîtres des métiers chargés d'élire un nouveau consulat, contrairement à la coutume. Aussi leur imposait-il de choisir six conseillers protestants et six conseillers catholiques afin de « traicter besoigner pourveoir determyner les affaires communes<sup>33</sup> ».

À partir de ce moment, les nouveaux consuls durent faire face à un double défi : d'abord, continuer l'œuvre de restauration de la paix et redresser une ville gravement touchée par les conflits civils, mais surtout apprendre à travailler de pair avec leurs ennemis d'hier dans un contexte lourdement chargé du souvenir des derniers troubles, malgré la politique d'amnistie prônée par la couronne. Dans les années qui suivirent, la peur que les réformés puissent de nouveau s'emparer de la ville poussa les catholiques à s'arroger le contrôle des institutions lyonnaises alors que les réformés tentèrent de défendre les prérogatives qu'ils avaient réussi tant bien que mal à obtenir. Par une conjoncture d'événements, la commune lyonnaise devint donc le théâtre privilégié de l'une des premières tentatives de coexistence confessionnelle dans le royaume de France. Si cette coexistence se conclut par un échec au moment de la reprise des troubles en 1567, elle permit toutefois de voir émerger chez les conseillers un éventail de stratégies nouvelles afin de promouvoir les intérêts de leur confession respective, tout en se conformant au

cadre imposé par la couronne et par les institutions locales. Pour les catholiques, surtout, la modification du serment communal et l'ambiguïté entourant les fêtes civiques furent l'occasion de manifester leur refus de reconnaître la légitimité à laquelle prétendaient les anciens échevins réformés et certains officiers de la cité.

### **Protester pour rompre : le serment communal comme outil de délégitimation**

C'était lors des élections consulaires, qui se tenaient chaque année à la fête de la Saint-Thomas (le 21 décembre), que les échevins nouvellement élus devaient habituellement prêter serment devant leurs pairs et devant la communauté urbaine rassemblée pour l'événement. Ils s'engageaient alors, « sur les saintz evngiles de dieu manuellement touchees », à respecter les devoirs liés à leur charge, dont nommer les terriers et maîtres des métiers, lever et collecter les revenus de la ville, honorer les dettes existantes, poursuivre les actions légales pour la défense de la ville, inspecter les poids et mesures, organiser la milice urbaine et superviser le fonctionnement de l'Hôtel-Dieu de la ville<sup>34</sup>. Loin d'être unique à Lyon, le serment communal était non seulement un rituel géographiquement répandu<sup>35</sup>, mais, issu de l'époque médiévale, il s'inscrivait dans la longue durée et revêtait une fonction politique essentielle : « [n]ombreux étaient les serments dans les villes de consulat qui étaient prêtés à la communauté ou à ses représentants faisant ainsi du serment de fidélité un instrument du bon gouvernement. Les consuls s'approprièrent un outil originellement seigneurial afin de mettre en application leur pouvoir<sup>36</sup>. » Signe de l'aspect incontournable du serment dans l'application de la gouvernance, les consuls lyonnais ne pouvaient siéger tant qu'ils n'étaient pas assermentés. D'ailleurs, parce que Dieu était pris à témoin pendant le serment, ce dernier revêtait également une dimension sacrale, signe de l'imbrication étroite des communautés civique et sacrée à l'aube de l'époque moderne. Bien que certains historiens s'accordent habituellement pour voir un déclin continu de la sacralité – et incidemment du serment – à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>, Claude Gauvard estime



que ce dernier conservait néanmoins toute sa pertinence et sa force à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle, en tant que ciment social :

La présence du public dans le rituel confirme que l'individu qui prête serment est partie prenante de la société. Cette présence est obligatoire. C'est un élément de contrainte pour faire respecter l'engagement, c'est aussi un moyen de mémoriser [...]. Mais la présence du public ne peut se limiter à cette fonction de mémoire d'un acte, quelle que soit l'importance de son contenu. [...] Ces témoins sont pour la plupart des égaux et [...] il importe de comprendre que l'usage du serment ne peut pas se séparer du code de l'honneur qui lie les protagonistes, un code certes garanti par Dieu, mais aussi par les hommes qui le jouent. Le fait de prendre un engagement solennel, puis de le respecter, relève d'une société qui a un sens aigu de l'honneur<sup>38</sup>.

Le moment de la paix d'Amboise à Lyon témoigne d'ailleurs de la force que conservait le serment communal, même – et encore plus – dans un consulat biconfessionnel. Il devint en effet un outil politique puissant entre les mains des consuls catholiques, qui l'instrumentalisèrent pour refuser d'endosser les dettes du consulat réformé de 1562.

Pour mieux comprendre la nature des querelles financières qui divisèrent le conseil de ville pendant la paix d'Amboise, il faut d'abord revenir au temps de la prise de Lyon par les huguenots. À partir du moment où ils se rendirent maîtres de la ville, les magistrats protestants durent faire face à une pression financière due aux besoins militaires liés à la défense de Lyon contre les troupes catholiques. Ainsi, dès 1562, les nouveaux consuls protestants virent les dépenses de la commune s'accroître dramatiquement, dues aux besoins militaires liés à la défense de la cité et à l'arrêt des foires commerciales qui faisaient la prospérité de Lyon. Devant cette situation et face à l'insuffisance des revenus liés à la vente de biens ecclésiastiques, les consuls protestants contractèrent des prêts en leur nom privé auprès des habitants de Lyon et des cités avoisinantes, mais en tant que conseillers. La pratique était usuelle, même en temps de paix : on contractait des prêts en tant que consul et l'on transférait les charges de la ville aux successeurs à chaque élection. Cependant, au moment de l'instauration du consulat bicon-

fessionnel, au lendemain des troubles, les conseillers catholiques refusèrent d'endosser les prêts contractés par le consulat protestant. Ainsi, le mardi 19 juin 1565, Paule Bernard se présenta devant le consulat et demanda au nom de feu Jehan Baptiste Bernard et Louis Bernard le remboursement des sommes dues par les anciens conseillers protestants de la ville. Les consuls catholiques répondirent ce qui suit :

lesquelz srs conseillers catholicques tant pour eulx que pour les aultres conseillers catholicques absens ont dict et respondu que au serment quilz ont presté a leur nouveau advenement au consulat ilz ont presté led. serment avec protestation de n'approuver chose qui ait esté faicte durant les troubles ny a cause des troubles. Ainsi ont desadvoué comme presentement ilz desadvouent les debtes obligations et aultres choses pendant lesds troubles par ceulx qui se disoient pour lors conseillers de lad. ville<sup>39</sup>.

Dans leur réponse, les conseillers catholiques s'appuyèrent donc sur la protestation qu'ils avaient jointe à leur serment communal pour légitimer leur refus. La formulation revient d'ailleurs invariablement à chaque demande de remboursement de prêts accordés à l'ancien consulat protestant. Étant donné la position majoritaire des catholiques au consulat à partir de 1565 – on y retrouve alors quatre réformés contre huit catholiques – les prêts ne furent jamais reconnus par le conseil de ville ; aussi répondit-on aux requérants « quilz sen adressent si bon leur semble a sa mageste ou a ceulx qui ont passees lesds. obligations si bon leur semble ou aultrement se pourvoir ainsi quilz verront estre a faire<sup>40</sup> », malgré l'opposition des échevins protestants à une telle décision.

Pourtant, la protestation des conseillers catholiques entrainait en contradiction avec le contenu du serment usuel qui impliquait la reconnaissance des dettes du consulat précédent. Ces derniers n'auraient pas pu ajouter une protestation aussi aisément, n'eût été un appui législatif : l'édit d'Amboise. C'est en effet grâce à la clause d'amnistie de la paix qui obligeait de considérer « toutes injures et offenses que l'iniquité du temps et les occasions qui en sont survenues ont peu faire naistre [...] comme mortes, ensevelies et non advenues<sup>41</sup> » que les échevins catholiques purent protester contre la

reconnaissance des dettes contractées par les conseillers protestants. La stratégie n'était d'ailleurs pas propre à Lyon : la contradiction entre le remboursement des frais de guerre et la clause « d'oubliance » de l'édit d'Amboise fut exploitée par les autorités – catholiques comme réformées – de nombreuses villes françaises, qui refusèrent initialement d'endosser les dépenses de leurs adversaires. La plupart des communautés durent donc travailler à un compromis : à Montélimar, par exemple, où les conseillers protestants voulaient obliger les catholiques de la communauté à contribuer aux dépenses militaires, ces derniers réussirent à négocier l'intégration de catholiques au consulat en échange de leur contribution financière<sup>42</sup>. Le cas d'Orléans est encore plus évocateur : afin de s'assurer de la reconnaissance formelle des dettes contractées pendant le conflit, le commissaire chargé de l'application de l'édit d'Amboise, Baptiste de Machaut, ajouta une clause spécifique au serment d'intronisation des nouveaux consuls, les obligeant à se soumettre « aux mesmes charges, conditions, ypotheques et obligations auxquelles iceulx douze eschevins premiers esleuz [les anciens échevins huguenots] ont prins et accepté ladicte charge et qui, depuis leur creation, ont esté ou peuvent avoir esté par eux faictes et constituées pour les affaires de la communauté<sup>43</sup> ».

En dépit de leur dimension pragmatique apparente, les questions financières liées au conflit soulèvent des interrogations plus fondamentales. Comme l'avance Jérémie Foa, « l'enjeu des disputes pécuniaires, au-delà de leur intérêt économique réel, consiste à dire ce qu'est un rapport de sujétion, à préciser ce qu'est une communauté d'habitants, à en délimiter les frontières et, parfois, à en exclure violemment les indésirables<sup>44</sup>. » Dans cette optique, la modification du serment communal, en plus de servir d'appui légitime aux velléités des consuls, revêt un aspect symbolique fondamental, dans la mesure où « prononcer un serment, même individuel, c'est se noyer dans un rituel unificateur qui crée, de toute façon, une parenté fictive avec tous ceux qui sont susceptibles de prononcer la même chose. Jurer comme les autres ou jurer ensemble, c'est s'inscrire dans la longue tradition de ce que les autres ont fait et dit [...]»<sup>45</sup>. La protestation, que les consuls catholiques formulèrent lors de leur

assermentation, était donc une manière de refuser de reconnaître ce lien de « parenté » avec les conseillers protestants qui prêtaient serment selon la forme accoutumée, certes, mais surtout avec ceux qui avaient dirigé la ville pendant les troubles. La façon dont ils réfèrent à ces derniers dans les délibérations est, à cet égard, évocatrice : des formulations telles que « par ceux qui se disoient pour lors conseillers de lad. ville<sup>46</sup> », « eulx disans conseillers<sup>47</sup> » devinrent de plus en plus employées à mesure que la querelle du remboursement prit de l'ampleur. Les protestants, de leur côté, tentèrent de contrer cette rupture avec le consulat précédent en avançant le fait que « lon na jamais accoustumé de desadvouer les eschevyns<sup>48</sup> » et que « si lon commence a desadvouer nos predecesseurs il nous en pourroit aultant advenir<sup>49</sup> ». L'argument n'est pas anodin : le transfert des charges que les conseillers assumaient en leur nom propre au moment de leur entrée au consulat reposait sur un lien de confiance, une continuité institutionnelle avec ceux qui seraient appelés à les succéder. En brisant ce lien, les consuls catholiques instaurèrent un dangereux précédent.

On peut d'ailleurs avancer que le refus des anciens consuls catholiques de siéger avec les conseillers protestants, malgré les demandes faites par les commissaires de la paix et le consulat à l'automne 1563, s'inscrit dans cette même volonté de délégitimer le corps de ville réformé. La séance du 18 novembre 1563 est à cet égard très instructive :

Jehan Raze et Martyn Noyer mandeurs dud. consulat ont dict et rapporte suyvant la charge a eulx baillee par lesd. srs conseillers et de leur ordonnance et commandement ilz ont mandé venir au consulat nobles François Grollier, Camille Henry, Claude Platet, François Ruzimant, Claude Raneyrie, Jehan Maleyzieux, le général Faure, Jacques Renaud, François Guerin, Jacques Bournicard jadiz conseillers eschevyns de lad. ville pour assister au présent consulat et aultres consulats ensuyvans suyvant le commandement fait par monseigneur le mareschal de Vieille Ville et vaquer avec les conseillers eschevyns qui sont a présent a la conduite et gouvernement des affaires de lad. ville [...]. Et ce au domicile dud. sr Grollier qui nestoit en lad. ville parlant a ses filles aud. sr. Camille Henry parlant a sa personne qui a respondu que si led. sr Grollier y vient il y viendra. Aud. Bournicaud

parlant a sa personne qui a repondu qu'il estoit empesché mais que si les aultres y venoient il y viendroit. François Guerin est allé a Bourg en Bresse en sa maison, Jacques Renaud est absent de lad. ville et est en court a la personne de Jehan Maleysieu qui a repondu que si les aultres y viennent il y viendra. A domicile dud. sr général Faure qui est absent de lad. ville, parlant a la personne dud. Claude Platet qui a repondu qu'il y regarderoit François Ruzignac que par adventure il n'y viendra jamais, Claude Raneyrie qui a grigné la teste et na rien repondu. Donc lesdits srs conseillers ont ordonné lesditz rapports estres jutez aux actes dud. consulat<sup>50</sup>.

Si les anciens conseillers catholiques évitaient de venir siéger au conseil, ils n'exposaient cependant pas tous de refus formel ni de raison unanime. Pourtant, chaque fois qu'il est mention du retour des anciens conseillers, cette attitude d'évitement se retrouve dans les registres. Il s'agissait là, pour les consuls catholiques, d'éviter de se poser en contradiction directe avec l'édit de paix imposé par le pouvoir royal<sup>51</sup>, tout en essayant de « maintenir des solidarités confessionnelles actives, susceptibles d'être utilisées à tout moment, en cas d'épreuve de force ou de reprise des troubles<sup>52</sup> ». Parce que le souvenir des derniers troubles était vif et la méfiance mutuelle, omniprésente, les conseillers ne purent délaissier leur appartenance confessionnelle pour une coopération de plein gré avec leurs ennemis d'hier ; l'intervention directe de la couronne par le biais du maréchal de Vieilleville fut donc nécessaire.

La façon dont les échevins de différentes villes de France instrumentalisèrent le serment consulaire pour favoriser – ou non – la coexistence confessionnelle au sein des corps de ville ou pour en exclure leurs ennemis pendant la paix d'Amboise fut récupérée plus tard par le pouvoir royal à des fins pacificatrices. On voit ainsi apparaître, dès l'édit de Saint-Germain, qui mit fin aux seconds troubles de religion en 1570, des mentions expresses aux maires, échevins, capitouls et autres officiers de jurer de « garder et observer [l'édit de paix], faire garder, observer et entretenir chacun en leur destroit [...] aux sermens qu'ilz ont accoustumé faire à l'entrée de leursd. charges et offices, desquelz sermens seront expediez actes publicques à tous ceulx qui les requerront<sup>53</sup> ». Cet exemple permet ainsi de saisir, comme l'affirme Olivier Christin, la manière dont

la paix de religion, loin d'avoir été l'application simple d'une loi fixe et immuable, fut en réalité une construction progressive qui s'échelonna sur plusieurs décennies, construction qui greffa « sur le corps un peu maigre de la paix [...] des dispositifs institutionnels de mieux en mieux rodés<sup>54</sup> ». C'est donc grâce au rapport dialectique entre les actions des acteurs locaux chargés de l'application de l'édit – commissaires, juges, échevins, etc. – et la législation royale que la paix s'étoffait, se précisa, au gré des conflits qui se succédèrent en France, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

### **Les fêtes : civiles ou sacrées ?**

S'il est particulièrement évocateur sur le plan symbolique, le serment communal n'est pas le seul rituel civil qui fut instrumentalisé par les magistrats catholiques pour exclure les réformés du corps de ville. Le cas de Martin Noyer, mandeur<sup>55</sup> protestant du consulat, qui fut démis de ses charges pour avoir refusé de participer aux processions générales de la ville est un exemple éloquent de l'imbrication étroite des sphères civile et sacrée dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle et des défis que posait, pour un gouvernement urbain, une minorité qui voyait dorénavant comme exclusivement catholiques des cérémonies qui servaient auparavant à renforcer l'unité et l'identité civile des habitants d'une communauté.

Le lundi 2 juin 1567, le consulat se rencontra exceptionnellement « de matin » pour traiter d'une affaire spéciale : le mandeur Martin Noyer, de confession réformée et au service de la cité depuis 1562, fut ce jour-là officiellement expulsé du corps de ville à cause de ses désobéissances répétées et de ses insolences à l'égard des consuls.

Sur la remonstrance faite ausds. srs conseillers et consulat par led. Pichin conseiller sur la desobeysance que journellement contynue de faire Martin Noyer qui se juge au service dud. consulat reffuser porter la manche aux armoyries de lad. ville quand il est requis et luy est commancé la part du consulat comme appert par actes sur ce faites ce dont led. sr Pichin encoures et jourdhuy avant lentrée dud. consulat luy auroit fait admonestementz et remonstrances particulieres comme aussi au fait souvent et de long temps plusieurs des

aultres srs conseillers eschevyns ausquelz il auroit usé de propoz fort temeraires et presumptueux jusques a leur dire quil ne porteroit lad. manche es processions estans hors leurs pouvoirs a ce le contraindre. Et ce fait ayant este mys ende liberation et led. Noyer sur ce mandé et ouy qui auroit protesté alad. desobeysance auroit esté voulud par la pluralité des voix que led. Martin Noyer est libere et congedie du service auquel il ses jugeré par cydevant faire aud. consulat [...] en luy faisans expresses inhibitions et deffenses de ne plus se jugerer au service de lad. ville esd. charges ni aultres quelzconques affairesde lad. ville<sup>56</sup>.

La lecture des délibérations de 1563 à 1567 permet d'identifier deux moments où Martin Noyer refusa ouvertement de prendre part à des fêtes en qualité de porteur de la manche des armoiries de la ville : la première fois, le 28 mars 1566, pour une procession générale faite « par commandement du Roy et de monseigneur le gouverneur<sup>57</sup> » qui devait se tenir le lendemain et la seconde fois, le 8 mars 1567, dans des circonstances similaires. Le congédiement suivant de quelques jours la procession du *Corpus Christi*, qui s'est tenue le jeudi 29 mai 1567, on peut penser qu'il fit suite à un autre refus de Martin Noyer de prendre part à cette fête, même si cela n'est pas souligné dans les registres.

Avant que la Réforme ne vienne bouleverser l'Europe au XVI<sup>e</sup> siècle, les différentes cérémonies qui ponctuaient le calendrier chrétien revêtaient, dans les communautés urbaines, une dimension identitaire fondamentale en plus de leur fonction proprement religieuse. Les différentes villes européennes se conformaient alors à la liturgie établie par l'Église catholique tout en adaptant des fêtes à l'échelon local de manière à faire la démonstration des pouvoirs et de la grandeur de la cité<sup>58</sup>. Dans la même lignée, plusieurs cérémonies « politiques », à première vue, revêtaient une dimension sacrée qui en était indissociable, à l'instar des entrées royales en France, où le lien entre le souverain et Dieu était couramment souligné par le dais placé au-dessus du roi tout au long du cortège<sup>59</sup> et au terme desquelles un *Te Deum* était chanté<sup>60</sup>. C'est la dimension rituelle de ces fêtes qui leur conférait une fonction sociale et politique fondamentale.

Ainsi, l'école fonctionnaliste en anthropologie<sup>61</sup>, qui a longtemps dominé les débats théoriques sur le rôle de la religion dans la société, met l'accent sur la manière dont le rituel<sup>62</sup> renforce habituellement les liens sociaux entre les individus, contribuant à améliorer la cohésion et l'unité d'une communauté donnée<sup>63</sup>. Cependant, cette tendance de l'école fonctionnaliste à voir les rituels comme des outils qui favorisent la cohésion sociale rend l'approche moins efficace lorsque vient le moment d'analyser des sociétés dysfonctionnelles, à l'image de plusieurs communautés urbaines du royaume de France à l'époque des troubles. Parmi les solutions interprétatives qui ont été avancées pour pallier ce problème, citons celle de Clifford Geertz, soutenue par l'historien Edward Muir, qui avance que les rituels ne servent pas à créer expressément une solidarité sociale, mais à promulguer un récit qui permet aux individus de donner un sens à leur propre expérience<sup>64</sup>. La cohésion ou la dysfonction de la communauté dépendrait donc du sens que les personnes donnent aux rituels.

Dans le contexte de l'apparition de la Réforme et de l'éclatement des premiers conflits, les fêtes rituelles perdirent non seulement leur fonction unificatrice, mais devinrent au contraire des moments particulièrement propices à l'éclatement de rixes entre catholiques et protestants, comme l'a soulevé Barbara Diefendorf, qui soutient que les tenants des deux confessions croyaient à un idéal de communauté où les dimensions sacrée et civique étaient indissociables : « *Members of both faiths nevertheless believed that the social body had been dangerously corrupted and could only be restored by purging it of the errors that defiled it*<sup>65</sup>. » Alors que les catholiques s'efforçaient de purger la société de l'hérésie protestante par les cérémonies habituelles (ou par des violences rituelles<sup>66</sup>), les réformés refusaient d'en reconnaître la dimension sacrée et exprimaient ce rejet soit par une résistance passive, comme dans le cas de Martin Noyer, soit par des actions d'éclat – notamment la destruction de reliques ou la profanation de l'hostie<sup>67</sup> – dont la violence choquait profondément les catholiques. Les divers rituels déployés de part et d'autre exacerbèrent de fait les différences entre les deux groupes et provoquèrent une rupture fondamentale dans le corps



social. « *[T]he “rituals of repair” that each side employed to restore their imagined community excluded the other. Religious rituals of repair were thus double-edged; whatever their avowed intention, they served more to heighten the differences than to promote unity*<sup>68</sup>. » Si, pour Diefendorf, la tâche de réunification communautaire dut être laissée aux autorités laïques, qui s'attachèrent à séparer progressivement les sphères civiques et religieuses des rituels civiques<sup>69</sup>, le cas du consulat lyonnais permet de voir que celles-ci pouvaient également les manipuler pour favoriser la position de l'une ou l'autre des confessions.

Lors du congédiement de Martin Noyer, les consuls catholiques avancèrent son refus obstiné de « porter la manche aux armoyries de lad. ville quand il est requis et luy est commandé la part du consulat » et ses propos « présomptueux » à l'égard des échevins pour justifier leur décision. Il n'était ainsi aucunement question – du moins en apparence – de dissension religieuse de sa part, mais du fait qu'il ne remplissait pas les devoirs liés à sa charge et qu'il se montrait réticent à honorer la ville. Il s'agissait donc là d'une confrontation entre une vision civique de la procession, défendue par les catholiques qui la voyaient comme « l'expression collective de la communauté urbaine, exigeant la participation de chacun de ses membres<sup>70</sup> » et la vision des réformés, qui la considéraient comme une fête strictement catholique et incidemment, comme « un défilé ostentatoire, où une fraction de la ville seulement [prétendait] parler au nom et pour le salut de celle-ci tout entière<sup>71</sup>. » C'est d'ailleurs l'argument soulevé par les consuls protestants qui adressèrent une requête au gouverneur pour s'opposer au licenciement de Martin Noyer, avançant « que lesdits srs conseillers navoient eu aultre occasion de licencier ledit Martin synon en hayne de ce quil estde la religion pretendue reformé<sup>72</sup> », ce à quoi les consuls catholiques répondirent que cette décision n'était aucunement liée à des raisons confessionnelles, mais seulement due aux désobéissances répétées du mandeur.

Si elle s'appuie sur une conception différente de la procession générale, l'expulsion de Martin Noyer du corps de ville soulève également le problème de l'allégeance et de la fidélité du mandeur,

qui avançait que les consuls « ne sont maîtres de son consentement<sup>73</sup> ». Les rituels ne servent pas uniquement à unir et à favoriser la cohésion d'un groupe, ils sont également – voire surtout – des producteurs d'ordre<sup>74</sup> : la fête civique, au début de l'époque moderne, c'est le moment où est mise en scène une communauté idéale, unie et strictement ordonnée selon un ordre hiérarchique<sup>75</sup> – dont la procession constitue souvent l'incarnation<sup>76</sup>. En refusant d'y prendre part et en clamant que les consuls ne pouvaient forcer sa conscience, Martin Noyer ne s'exclut pas seulement de la communauté symbolique ; il contestait l'autorité des échevins. Ces derniers récupèrent habilement cette contestation : en spécifiant dans les registres que les processions générales avaient été organisées « par commandement du Roy et de monseigneur le gouverneur<sup>77</sup> », ils placèrent le mandeur non seulement en contradiction avec la volonté des autorités urbaines, mais le dépeignirent aussi comme désobéissant envers le roi et sa politique de pacification. À l'époque des troubles, dénoncer l'adversaire confessionnel comme désobéissant au souverain était alors une stratégie répandue qui permettait de disqualifier « l'autre » aux yeux du roi et de la communauté politique tout en respectant en apparence les édits de paix – même s'il s'agissait en réalité d'en trahir l'esprit : « *[c]ommunities throughout the kingdom came to support the notion of ensuring peace and maintaining obedience, especially when it came to asserting their own loyalty and denying that of their local adversaries who they suspected of (or wanted to present as) betraying community and crown<sup>78</sup>.* » Le succès de la démarche des échevins catholiques dans le renvoi du mandeur repose incontestablement sur leur majorité au consulat et sur l'appui dont ils bénéficiaient auprès des autres pouvoirs locaux (dont le gouverneur, l'évêque et le président de la sénéchaussée) et auprès de l'entourage du roi, mais elle puise son fondement théorique dans l'idée selon laquelle la notion de liberté de conscience – encore à ses balbutiements dans les années 1560 – restait très secondaire en comparaison avec les impératifs d'ordre public et de cohésion sociale<sup>79</sup>, dont les rituels étaient la démonstration la plus éclatante.

## Conclusion

Le fossé qui sépare l'année 1563 – au moment où les catholiques recommencèrent à célébrer timidement les premières messes dans la ville – des années 1566-1567, où le consulat prenait une part active aux processions générales, traduit l'important revirement qui s'opéra en faveur des catholiques dans la balance des pouvoirs locaux en l'espace de très peu de temps. Mais cet épisode de coexistence confessionnelle témoigne surtout de la manière dont le sacré continua à faire partie intégrante de la sphère publique, en dépit du transfert des conflits religieux vers les institutions politiques locales. Comme ailleurs en France, la communauté lyonnaise se concevait comme un corps dont les dimensions civique et sacrée étaient indissociables, et cela se manifestait avec acuité lors des rituels qui ponctuaient la vie de la cité. En temps de paix, ces derniers permettaient de renforcer la cohésion sociale ainsi que l'ordre politique, mais les divisions confessionnelles firent de ces moments forts de la vie civique des occasions pour les catholiques et les huguenots de manifester avec éclat leurs convictions, tout en dénonçant celles de leurs opposants. Les consuls catholiques lyonnais n'échappèrent pas à ce phénomène et ils n'hésitèrent pas à utiliser en leur faveur le serment et la tenue de certaines processions pour essayer d'exclure leurs adversaires confessionnels. Ainsi, dès le début de la coexistence religieuse, les conseillers catholiques ajoutèrent des protestations à leur serment communal afin de signifier leur refus de reconnaître les dettes du consulat protestant et, implicitement, sa légitimité. Si la portée de leurs protestations demeura essentiellement symbolique, la participation du consulat aux processions générales permit aux catholiques d'expulser littéralement du corps de ville un protestant : Martin Noyer. Le cas de ce mandeur, qui avait refusé de prendre part à des cérémonies qu'il considérait comme exclusivement catholiques, mit en lumière le problème posé par deux interprétations divergentes d'un même rituel : celle des consuls catholiques qui voyaient la procession comme un moment fort de la vie civique et une occasion de déployer les marqueurs identitaires de la ville, et celle des réformés, qui la considéraient comme une cérémonie exclusivement romaine, voire une provocation à l'égard de leurs croyances.

En respectant la lettre de l'édit d'Amboise tout en manipulant différents rituels pour en trahir l'esprit, les consuls catholiques soulevèrent, par leur comportement, une question plus fondamentale : celle des sources de la légitimité politique dans les villes françaises au XVI<sup>e</sup> siècle. Quelle importance accorder aux rituels civiques par rapport à la législation royale, dans un contexte local ? Ce que l'étude des modalités de la coexistence au consulat lyonnais nous apprend, c'est que leur poids demeure bien relatif par rapport à celui de la loi. Leur portée, somme toute limitée, met ainsi en lumière un phénomène plus global, étroitement lié aux conflits religieux qui déchirent l'Europe au XVI<sup>e</sup> siècle : celui de la perte de vitesse des anciennes sources de légitimité qu'étaient auparavant les rituels et la coutume au profit du droit codifié. Pour autant, le fait que les conseillers eux-mêmes intègrent ces anciens fondements dans leur rhétorique laisse entrevoir l'importance qu'ils leur accordaient encore et, par le fait même, met en lumière comment les conceptions des échevins ne s'adaptèrent que très progressivement aux nouvelles réalités imposées par les troubles de religion.

À la fin du mois de septembre 1567, dans une France sur le point de sombrer à nouveau dans la guerre, le bruit du soulèvement des réformés de la ville de Mâcon et de la prise des armes par le prince de Condé acheva la reconquête catholique. Par mesure de prévention, le gouverneur de Lyon, le président René de Birague, autorisa les habitants de la ville à s'armer et à arrêter les principaux protestants alors que ceux qui siégeaient au consulat en furent chassés. Le premier octobre suivant, selon le récit du procureur de la ville Claude de Rubys, « on alla rendre grâces à Dieu, & chanter un *Te Deum* en l'Eglise de S. Jean, ou le peuple fut convoqué par le son de la grosse Cloche, qui fit bien baisser le cacquet aux protestants<sup>80</sup> [...] ». Comme un pied de nez symbolique à la conquête réformée de 1562, qui avait alors vu l'interdiction de toute cérémonie catholique, la cloche de la primatiale Saint-Jean sonna aussi le glas d'une reconnaissance des réformés qui s'avéra, somme toute, aussi partielle qu'éphémère.

## Notes

1. Claude de Rubys, *Histoire véritable de la ville de Lyon, contenant ce qui a esté obmis par Maistres Symphorien Champier, Paradin & autres... Ensemble ce en quoy ils se sont forvoyez de la vérité de l'histoire... avec un sommaire recueil de l'administration politique de la dicte ville. Ensemble un petit discours de l'ancienne noblesse de la maison illustre des Medici de Florence... par Maistre Claude de Rubys*, Lyon, Imprimerie de Bonaventure Nugo, 1604, p. 400.
2. Notons que le terme « guerre de Religion », même s'il est encore largement utilisé pour référer aux huit conflits qui ont touché le royaume de France entre 1562 et 1598, est discutable. Michel De Waele a notamment démontré que la notion de guerre civile, même si elle était utilisée par nombre de contemporains des troubles, ne s'applique pas aux premiers conflits, qui prenaient davantage la forme de révoltes (définies comme un appel à la négociation). Parce qu'elle implique la « confrontation de deux projets sociétaux concurrents », la mobilisation de tous les individus vivant sur le territoire touché, le rejet de toute forme de neutralité et l'anéantissement complet de l'adversaire, la guerre civile ne s'applique réellement qu'à partir de 1588 en France, soit lors du huitième conflit religieux. Michel De Waele, *Réconcilier les Français : Henri IV et la fin des troubles de religion (1589-1598)*, Québec, Presses de l'Université Laval/CIERL, 2010, p. 29. C'est pourquoi nous privilégierons les termes « troubles » et « conflits » pour référer à la période des guerres de Religion.
3. Jean Guéraud, *La chronique lyonnaise de Jean Guéraud 1536-1562*, Lyon, Jean Tricou, 1929, p. 142.
4. Article 9 de l'édit d'Amboise. André Stegmann, *Édits des guerres de Religion*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979, p. 35-36.
5. Nathalie Davis, « The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France », *Past and Present*, 59, 1 (mai 1973), p. 51-91.
6. Barbara Diefendorf, « Rites of Repair: Restoring Community in the French Religious Wars », *Past and Present*, 214, 7 (2012), p. 30-51.
7. Selon Olivier Christin, la nature même des archives n'est pas étrangère à ce phénomène : la majorité des sources rapporte des événements exceptionnels, les épisodes de violences sont donc plus susceptibles d'être abordés au détriment des interactions quotidiennes qui se déroulent en temps de paix. Olivier Christin, *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 14.
8. L'édit de Nantes est le traité de paix promulgué par Henri IV en 1598 qui mit fin aux troubles de religion en France. Alors qu'il est traditionnellement vu comme un traité d'ouverture et de tolérance religieuse, sa nature est, depuis quelques décennies, remise en cause par nombre d'historiens, qui soutiennent qu'il s'agit davantage d'une politique « du moindre mal » devant l'impossibilité d'éradiquer le protestantisme. L'édit de Nantes serait donc une mesure temporaire qui viserait éventuellement à une réunification religieuse. Voir à ce propos l'article fondateur de Mario Turchetti, « « Concorde ou tolérance ? » de 1562 à 1598 », *Revue historique*, tome 274, fasc. 2 (556) (octobre-décembre 1985), p. 341-355.
9. Voir à ce propos l'article de Marianne Carbonnier-Burkard, « L'édit de Nantes en 1998 », *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, 144 (1998), p. 976-982.

10. Gregory Hanlon, *Confession and Community in Seventeenth Century France: Catholic and Protestant coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, 311 p.
11. Philip Benedict, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, 297 p.
12. Michel Cassan, *Le temps des guerres de Religion: le cas du Limousin (vers 1530- vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, 463 p.
13. Penny Roberts, «Royal Authority and Justice during the French religious wars», *Past and Present*, 184, 1 (août 2004), p. 3-32; Jérémie Foa, «Making Peace: the Commission for Enforcing the Pacification Edicts in the Reign of Charles IX (1560-1574)», *French History*, 18, 3 (septembre 2004), p. 256-274.
14. Olivier Christin. «Un royaume en paix (1563-1567)? Tolérance, pacification et parité confessionnelle à Lyon», dans J. Fouilleron *et al.* (dirs.), *Sociétés et Idéologies des Temps Modernes: Hommage à Arlette Jouanna*, Montpellier, Université de Montpellier III, Centre d'histoire moderne et contemporaine de l'Europe méditerranéenne et de ses périphéries, 1996, p. 305.
15. Philip Benedict, «Un roi, une loi, deux fois: Parameters for the History of Catholic-Reformed Coexistence in France, 1555-1685», dans O. P. Grell et B. Scribner (dirs.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 65-96.
16. Christin, *loc. cit.*, dans Fouilleron *et al.* (dirs.), *op. cit.*, p. 312.
17. Jérémie Foa, *Le tombeau de la paix. Une histoire des édits de pacification (1560-1572)*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2015, 546 p. ; Penny Roberts, *Peace and Authority during the French Religious Wars*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013, p. 358.
18. Une des priorités des échevins lyonnais au XVI<sup>e</sup>siècle était justement la préservation de l'ordre public, indispensable à la santé commerciale de la ville. Cet aspect est devenu d'autant plus important au lendemain du premier conflit civil. (Timothy Watson, *The Lyon City Council c. 1525-1575: Politics, Culture, Religion*, Thèse de doctorat (histoire), Oxford, Université d'Oxford (Magdalen College), 1999, p. 8 ; Christin, *loc. cit.*, dans Fouilleron *et al.* (dirs.), *op. cit.*, p. 309.
19. Lyon était auparavant une cité indépendante au sein du Saint-Empire romain et sous la suzeraineté de l'archevêque et du chapitre de la ville. Elle fut officiellement intégrée à la couronne de France en 1311, sous le règne de Philippe IV (Watson, *op. cit.*, p. 8-9).
20. Jacques Rossiaud, «Lyon 1500-1562. La soie, le sang, les haillons et les rêves», dans Yves Krumenacker, (dir.), *Lyon 1562, capitale protestante: une histoire religieuse de Lyon*, Lyon, Olivétan, 2009, p. 40.
21. Chaque année, le corps de ville procède à l'élection de six nouveaux consuls qui demeurent en fonction deux années durant. Simultanément, les six autres conseillers qui étaient en poste depuis deux années quittent leur charge, alors que ceux ayant été élus l'année précédente conservent leur office pour une année encore. Le collège électoral du consulat est restreint : pendant le mois de décembre (habituellement le douze), les conseillers choisissent les terriers et les maîtres des métiers qui procéderont à l'élection des nouveaux consuls. Alors que les terriers sont invariablement les deux conseillers sortants les plus âgés, les maîtres des métiers sont les représentants de chaque profession reconnue par

- la commune. Françoise Bayard, « Les pouvoirs dans la ville » dans Françoise Bayard et Pierre Cayez (dirs.), *Histoire de Lyon des origines à nos jours, tome 2 : du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Le Coteau, Horvath, 1990, p. 88.
22. Watson, *op. cit.*, p. 16. Selon Claude de Rubys, procureur de la ville et contemporain des troubles, ils devaient également être de bonne naissance et d'origine lyonnaise, avoir de bonnes mœurs et pratiquer une profession honorable. De Rubys, *Les privilèges, franchises et immunités octroyés par les roys très chrestiens aux consuls eschevins, manans et habitans de la ville de Lyon*, Lyon, Antoine Gryphe, 1573, p. 51-62. L'office de consul constitue une étape importante dans l'échelle de l'avancement social, d'autant plus qu'il s'agit d'une charge anoblissante depuis 1495 et qu'un nombre limité d'offices prestigieux sont offerts à Lyon, notamment à cause de l'absence de Parlement et d'Université. Watson, *op. cit.*, p. 18.
  23. Les réformés réussirent à s'emparer de plusieurs autres villes importantes en 1562: Tours, Blois, Angers, Sancerre, La Charité, Rouen, Caen, Dieppe et Toulouse tombèrent toutes aux mains des huguenots au début du premier conflit. La rapidité avec laquelle les troupes de Condé prirent les villes a poussé Janine Garrisson-Estèbe à qualifier cette période de « tornade », « d'orage », ou de « raz-de-marée » huguenot. Janine Garrisson-Estèbe, *Protestants du midi, 1559-1598*, Toulouse, Privat, 1980, p. 168, citée dans Arlette Jouanna et al., *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 114.
  24. Timothy Watson, « The Reformed Church in Lyon, 1550-1572 », dans Raymond A. Mentzer et Andrew Spicer (dirs.), *Society and Culture in the Huguenot World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 22.
  25. A. M. Lyon, BB082, fo. 27.
  26. Françoise Bayard, *Vivre à Lyon sous l'Ancien Régime*, Paris, Perrin, 1997, p. 66.
  27. Richard Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI<sup>e</sup> siècle : Lyon et ses marchands (environs de 1520 - environs de 1580)*, Paris, S. E. V. P. E. N., 1971, vol. 2, p. 481.
  28. C'est là le principe de la paix contractuelle, tel qu'étudié par Michel De Waele. De Waele, *op. cit.*, p. 154-159.
  29. Notons cependant que le duc de Nemours fut confirmé comme gouverneur du Lyonnais à la fin de l'année 1563. Matthew A. Vester, *Jacques de Savoie-Nemours*, Genève, Droz, 2008, p. 135. Le gouvernement du maréchal de Vieilleville était temporaire et participait à l'effort de pacification déployé par la couronne après les premiers troubles, qui envoya les maréchaux de France dans différentes régions du royaume pour fournir un appui aux commissaires. Roberts, *op. cit.*, p. 65-66.
  30. Cette mesure est garantie par l'article 3 de l'édit d'Amboise, qui autorise un ou deux lieux de prêche dans les villes où la religion réformée était pratiquée avant le 7 mars 1563. Stegmann, *op. cit.*, p. 34.
  31. A. M. Lyon, BB083, fo. 132.
  32. A. M. Lyon, BB083, fo. 195.
  33. A. M. Lyon, BB083, fo. 196.
  34. Watson, *op. cit.*, p. 21.
  35. Les autres villes de France qui avaient un consulat ou un échevinage à leur tête possédaient un tel serment ou bien l'équivalent. Alexandra Gallo. « Enjeux

- et significations du serment dans les consulats provençaux» dans Françoise Laurent (dir.), *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 537.
36. *Ibid.*, p. 537-538.
  37. Notamment Bernard Guené, *Un roi et son historien. Vingt études sur le règne de Charles VI et la Chronique du Religieux de Saint-Denis*, Paris, De Boccard, 1999, p. 409-423, cité par Claude Gauvard, « Introduction », dans Laurent (dir.), *op. cit.*, p. 16.
  38. Gauvard, *loc. cit.*, dans Laurent (dir.), *op. cit.*, p. 19.
  39. A. M. Lyon, BB084, fo. 52.
  40. A. M. Lyon, BB085, fo. 14.
  41. Article 9 de l'édit d'Amboise. Stegmann, *op. cit.*, p. 35-36.
  42. Foa, *op. cit.*, p. 312-313.
  43. Gustave Bagueuault de Puchesse et al., *Documents inédits sur les guerres de Religion dans l'Orléanais, I*, Orléans, Herluison, 1902, p. 111-123, cité dans Foa, *op. cit.*, p. 313-314.
  44. *Ibid.*, p. 301.
  45. Gauvard, *loc. cit.*, dans Laurent (dir.), *op. cit.*, p. 27.
  46. A. M. Lyon, BB084, fo. 54.
  47. A. M. Lyon, BB084, fo. 54.
  48. A. M. Lyon, BB084, fo. 75.
  49. A. M. Lyon, BB084, fo. 75.
  50. A. M. Lyon, BB083, fo. 171.
  51. Comme l'a affirmé Penny Roberts, la priorité des échevins des différentes villes de France demeurerait l'obéissance à la couronne, malgré les dissensions confessionnelles et les circonstances locales. Roberts, *op. cit.*, p. 133.
  52. Christin, *op. cit.*, p. 63.
  53. Article 44 de l'édit de Saint-Germain. Stegmann, *op. cit.*, p. 80.
  54. Christin, *op. cit.*, p. 48.
  55. Le rôle des deux mandeurs était de convoquer au conseil ou aux assemblées les personnes requises, au premier chef les consuls lors des rencontres trihebdomadaires. Watson, *op. cit.*, p. 26.
  56. A. M. Lyon, BB086(2), fo. 68-69.
  57. A. M. Lyon, BB086, fo. 19.
  58. Edward Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, Princeton University Press, c1981, p. 59.
  59. Bernard Guené, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, les éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1968, p. 17.
  60. Michel De Waele, « « Paris est libre » Entries as Reconciliation: from Charles VII to Charles de Gaule », *French History*, vol. 23, no. 4 (2009), p. 435. La dimension identitaire reliée aux entrées royales était également très forte: habituellement considérées comme des cérémonies « d'État » où la grandeur du prince est célébrée, ces entrées étaient également l'occasion pour les autorités locales d'exprimer les idéaux de la communauté. Lawrence Bryant, « La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Âge », *Annales. Économie, Sociétés, Civilisation*, 41e année, n° 3 (1986), p. 513.



61. On associe habituellement les fondements de l'école fonctionnaliste aux travaux d'Émile Durkheim (*The elementary forms of the religious life*, New York, Collier Books, 1961, 507 p.) et de William Robertson-Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, New York, Meridian Books, 1956, 507 p.), qui constatèrent comment les croyances et les rituels qui y étaient liés renforçaient les liens entre les individus d'une société. Voir à ce propos Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 142.
62. Le concept même de rituel est complexe à définir. Selon Philippe Buc, son caractère polémique à l'époque moderne a participé à rendre le concept particulièrement flou et incidemment, difficile à saisir. Philippe Buc, *Dangereux rituels : de l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, Presses universitaires de France, c2003, p. 214. Pour Edward Muir, le caractère intrinsèquement ambigu du rituel est plutôt attribuable aux états émotionnels qu'il provoque : « Le rituel est donc, à la base, une activité sociale répétitive, standardisée, un modèle ou un miroir, et sa signification est ambiguë par essence. » Edward Muir, *Ritual in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 6. On retrouve donc une double ambiguïté, à la fois dans le sens que chacun attribue à la performance rituelle, et dans l'interprétation épistémologique de la notion.
63. Geertz, *op. cit.*, p. 142.
64. Muir, *op. cit.*, p. 4.
65. Diefendorf, *loc. cit.*, p. 34.
66. Voir à ce propos l'article fondateur de Nathalie Davis. Davis, *loc. cit.*, p. 51-91.
67. Olivier Christin, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, c1991, 350 p.
68. Diefendorf, *loc. cit.*, p. 34.
69. *Ibid.*, p. 32.
70. Olivier Christin, *La paix de religion : l'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 111.
71. *Ibid.*, p. 111.
72. A. M. Lyon, BB086(2), fo. 81.
73. A. M. Lyon, BB086, fo. 19.
74. Jacques Chiffolleau, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », *Revue historique*, 284 (1990), p. 48.
75. Muir, *op. cit.*, p. 238.
76. Les processions respectent en effet un ordre hiérarchique extrêmement précis. Aussi n'est-il pas rare de voir éclater des querelles de préséance entre ceux qui y prennent part. *Ibid.*, p. 237.
77. A. M. Lyon, BB086, fo. 19.
78. Roberts, *op. cit.*, p. 127.
79. Christin, *op. cit.*, p. 38.
80. De Rubys, *Histoire véritable de la ville de Lyon, contenant ce qui a esté obmis par Maistres Symphorien Champier, Paradin & autres... Ensemble ce en quoy ils se sont forvoyez de la vérité de l'histoire... avec un sommaire recueil de l'administration politique de la dicte ville. Ensemble un petit discours de l'ancienne noblesse de la maison illustre des Medici de Florence... par Maistre Claude de Rubys*, Lyon, Imprimerie de Bonaventure Nugo, 1604, p. 412.