

Le refuge des gens d'Église catholiques à Genève (1600-1620)

The Catholic Clergymen's Refuge in Geneva 1600-1620

Nicolas Fornerod



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8342>

DOI : 10.4000/rhr.8342

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2015

Pagination : 9-36

ISBN : 9782200929657

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Nicolas Fornerod, « Le refuge des gens d'Église catholiques à Genève (1600-1620) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2015, mis en ligne le , consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8342> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8342>

NICOLAS FORNEROD

*Université de Genève
Institut d'histoire de la Réformation*

Le refuge des gens d'Église catholiques à Genève (1600-1620)

Cette étude examine les modalités concrètes à travers lesquelles s'opère le changement de foi d'ex-membres du clergé catholique réfugiés à Genève. Si la Compagnie des pasteurs se soucie étroitement de l'instruction religieuse de ces migrants, c'est à travers leur capacité à s'insérer dans l'ordre social régi par la discipline ecclésiastique et à s'y conformer qu'elle éprouve la sincérité de leur conversion. Au centre du rapport qui unit le prosélyte à l'institution intervient la question de l'attestation, qui témoigne de la qualité de la relation et en constitue un enjeu principal. L'expérience de la conversion ne peut donc être envisagée qu'une fois replacée dans le cadre d'une confrontation entre un individu et les institutions qui définissent les modèles religieux et les normes censées encadrer et contrôler tout parcours de foi.

The Catholic Clergymen's Refuge in Geneva 1600-1620

This study examines the concrete modalities through which a change of faith occurred in former Catholic clergymen who moved to Geneva. While the Company of Pastors took great care with the religious instruction of these migrants, the sincerity of their conversion was tested through their capacity to fit into the social order governed by ecclesiastical discipline and to conform to it. At the centre of the relationship that joined the proselyte to the institution was the delivery of a certificate, which reflected the good quality of this relationship and was its main object. The experience of conversion should thus be reconsidered within the context of a confrontation between an individual and the institutions that define religious models and norms intended to supervise, direct and control every journey of faith.

«À peine de cent qui sortent des couvents,
les cinq reussissent à bien.»
Pierre DU MOULIN, *Nouveauté du Papisme
opposée à l'antiquité du vray Christianisme*,
Sedan, J. Jannon, 1627, p. 827.

Au moment où la controverse confessionnelle bat son plein en France sous le régime de l'édit de Nantes, la conversion d'un homme d'Église revêt une portée symbolique certaine, qui ne manque jamais de susciter dans le camp dont il vient de se séparer des réactions extrêmement virulentes : la conduite de l'apostat est stigmatisée, ses mobiles spirituels sont disqualifiés, ils sont ramenés à de simples alibis derrière lesquels se dissimulent en réalité de basses considérations purement intéressées, comme l'appât du gain, l'ambition personnelle ou, dans le cas des défroqués, l'appétit charnel. Ce qui n'implique pas pour autant que «l'agressivité entre les Églises» fasse «de tout émigrant de l'une la convoitise de l'autre»¹. S'ils sont systématiquement décriés par ceux qui les accusent d'avoir fait «banqueroute à Dieu», ces migrants d'un type particulier sont loin d'avoir toujours été accueillis à bras ouverts de l'autre côté de la frontière confessionnelle. Cela est tout particulièrement vrai en ce qui regarde les moines et les religieux qui jettent le froc pour embrasser la foi réformée : ces transfuges ont le plus souvent fort mauvaise réputation auprès des Églises réformées qui, dans l'ensemble, n'attendent pas grand profit de leur conversion. En 1627, le ministre Pierre Du Moulin dresse à leur rencontre un constat sévère que la plupart de ses coreligionnaires partagent :

Je recognois franchement en avoir cognu plusieurs sortis des monasteres qui desja ne valans rien pendant qu'ils estoient moines, n'ont pas mieux valu après en estre sortis. Estans nourris en oisiveté, et aimans la licence, ils entrent parmi nous pour y apporter les vices. À peine de cent qui sortent des couvents, les cinq reussissent à bien.

1. Comme l'écrit un peu vite Michel de Certeau dans les pages par ailleurs lumineuses qu'il consacre à Jean de Labadie dans *La Fable mystique, I. xv^e-xvii^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 388.

Que si le caractère de prestrise est indelebile, celui du Monachat l'est beaucoup davantage².

Sans être pour autant rédhibitoire, cet atavisme monastique que pointent du doigt les réformés apparaît à tout le moins constitutif d'une altérité à laquelle le défroqué se voit relégué au seuil même de sa quête d'une nouvelle identité sociale et spirituelle dans l'espace confessionnel dont il a rejoint l'antichambre, mais auquel il ne saurait précisément encore appartenir.

Par-delà les lieux éprouvés de la polémique protestante dirigée contre la moinerie, l'affirmation de Du Moulin entend surtout prévenir les reproches inlassablement rebattus par les controversistes catholiques, selon lesquels les Églises réformées seraient le repaire d'anciens moines dépravés désireux de donner libre cours à leurs mœurs déréglées. Si l'accueil des défroqués s'est avéré problématique dès les premières années de l'institutionnalisation de la Réforme française, les actes des synodes nationaux témoignent de manière symptomatique qu'il constitue à partir du début du XVII^e siècle une source de préoccupation croissante qui conduit les Églises à redoubler de vigilance afin de ne pas prêter le flanc à la critique de leurs adversaires. En 1616, le pasteur de Poitiers Jacques Clémenceau se fait l'écho du climat de défiance ambiant qui entoure la réception de cette catégorie de convertis dans une lettre adressée à la Compagnie des pasteurs de Genève :

Nous sommes tous les jours attaquez et blasmez [des papistes] de ne recevoir parmy nous que des moynes deffroquez, gens desbordez et addonnez à toutes sortes de vices et libertinages. A quoy nous devons bien prendre garde et avoir l'œil curieusement pour la gloire de Dieu et rembarrer nos ennemis, empeschants qu'ilz n'ayent ceste prinse sur son Eglise³.

L'enjeu est d'autant plus important en ce qui concerne les anciens membres du clergé romain – régulier ou séculier – qui aspirent au

2. Pierre Du Moulin, *Nouveauté du Papisme opposée à l'antiquité du vray Christianisme*, Sedan, J. Jannon, 1627, liv. VII, contro. VIII, ch. X, p. 827. Cinq ans plus tard, Jean Mestrezat, collègue de Du Moulin à Charenton, se montre encore plus catégorique : « Si tous avoyent mesme croyance des moines que moy, jamais on n'en recevroit aucun au Saint Ministère » (Archives d'État de Genève, désormais : AEG, PC, 2^e série, n° 2334, (Nicolas Antoine, mars-avril 1632), lettre à Daniel Chabrey, Paris, 12 mars 1632).

3. *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (désormais : RCP), Genève, Droz, 1962-2012, 14 vol., t. XII, éd. par G. Cahier et M. Campagnolo, 1995, annexe 63, p. 414.

ministère, dont l'aptitude et la conduite doivent être mises à l'épreuve pendant la période probatoire minimale de deux ans qui leur a été formellement imposée en 1607⁴. La précarité dans laquelle tombent le plus souvent ceux auxquels cette perspective de réinsertion est fermée ou qui optent pour une autre voie ne les expose pas moins à une étroite surveillance de la part de l'institution ecclésiastique, dont dépend à la fois leur survie économique immédiate, leurs possibilités d'intégration socioprofessionnelle et la reconnaissance de leur nouvelle appartenance identitaire.

La persistance des problèmes que posent tout au long du xvii^e siècle les convertis issus du clergé catholique est à la fois révélatrice de l'impuissance des institutions ecclésiastiques réformées à se prémunir contre les mécomptes qu'elles essuient régulièrement et des limites des moyens de contrôle qu'elles mettent en place afin d'éprouver les motivations profondes de leurs néophytes. Elle indique dans le même temps que les Églises ne renoncent pas pour autant à orienter ceux qu'elles jugent les plus aptes vers le ministère, puisque le nombre de défroqués subventionnés à l'essai par les provinces pour entreprendre des études de théologie demeure suffisamment important pour que ces préoccupations se perpétuent⁵.

4. N. Fornerod, « La Conversion des gens d'Église entre controverse et discipline ecclésiastique : les cas de Gaspard Martin et d'Antoine Fuzy (France et Genève, 1615-1619) », in Maria-Cristina Pitassi et Daniela Solfaroli Camillocci (éds), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, Leo Olschki, 2010, p. 111-136, et notamment p. 113-114.

5. Il est révélateur qu'en 1659 encore, lors du dernier synode national tenu à Loudun, les députés de la province de Saintonge demandent de prolonger « le temps de deux ans ordonné aux moines et prestres » candidats au ministère, « à cause des scandales qu'ils donnent souvent par leur mauvaise conduite ». Si le synode refuse de donner suite à cette proposition, il n'en convient pas moins d'avertir les Églises « de ne se haster pas en la recherche de telles personnes et en leur reception, mais de tirer d'eux toutes les preuves de leur sincerité, qui seront jugées nécessaires » pendant les deux années de délai probatoire prescrites par la Discipline (*Actes des synodes nationaux. Charenton (1644)-Loudun (1659)*, éd. par Françoise Chevalier, Genève, Droz, 2012, p. 192-193). La question du délai d'attente qu'il convient d'imposer aux moines convertis avant leur abjuration publique avait déjà été soulevée en 1617 lors du synode national de Vitré, qui recommanda aux consistoires d'agir en fonction du degré d'instruction des défroqués (Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux des Eglises réformées de France*, La Haye, chez Ch. Delo, 1710, 2 vol., I/2, p. 100).

S'il est difficile de mesurer avec précision la courbe des désertions monastiques et conventuelles en France à l'échelle du siècle – et plus encore d'évaluer la proportion des cas de transfuges –, il apparaît clairement que le phénomène est loin d'être négligeable⁶. S'enfuir d'un monastère ou d'un couvent n'a pourtant rien d'un acte dénué de conséquences. Il s'agit sur le plan juridique d'une rupture : le délit d'apostasie est poursuivi par le droit canon et sanctionné sévèrement – et plus encore en cas de récidive –, notamment à partir de l'époque tridentine⁷. Pour les ex-membres du clergé régulier qui, en reniant leur état, se sont mis *hors-la-foi*, c'est ce geste inaugural, bien davantage que le franchissement de la frontière confessionnelle à travers leur conversion et leur abjuration, qui entraîne un bouleversement radical de l'existence et détermine un nouvel état de vie. Les profès renégats sont toujours susceptibles d'être inquiétés et pourchassés par les membres de l'ordre auquel ils se sont liés, de subir de lourdes représailles s'ils sont attrapés⁸. Même si toutes les attaches sociales et familiales ne sont pas forcément rompues, une période de migration, d'itinérance et d'instabilité s'ouvre alors le plus souvent pour eux, au cours de laquelle le changement de confession ne constitue qu'une étape. Que la conversion ait été la cause ou la conséquence de cette rupture, l'existence d'un autre espace confessionnel a certainement exercé une forte attractivité sur les défroqués, encore que les conditions effectives d'accueil n'y aient pas été particulièrement favorables.

6. Didier Boisson, *Consciences en liberté? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris, Champion, 2009, a répertorié entre 1631 et 1760 quelque 600 cas de défroqués parmi lesquels 450 dont la conversion est avérée. Si cette liste offre une excellente base pour une étude d'ensemble des conversions d'ecclésiastiques, elle demande inévitablement à être complétée. On a ainsi beau jeu de relever à travers les sources genevoises, notamment les « Registres de la Compagnie des pasteurs », aujourd'hui disponibles en ligne, la mention de plusieurs défroqués convertis qui n'ont pas été repérés. Il n'en demeure pas moins que le total des cas inventoriés me paraît loin de refléter l'ampleur réelle du phénomène.

7. Sur l'évolution du discours normatif sur le moine vagabond au cours du Moyen Âge, voir Laurent Mayali, « Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale », in Dieter Simon (hrsg.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1990, p. 121-142.

8. Dans les années 1690, Mabillon s'émeut toujours des terribles conditions de détention qui les attendent dans ses *Réflexions sur les prisons des ordres religieux* (rééditées par Odon Hurel, dans Dom Mabillon, *Œuvres choisies*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 990-1001).

Nombreuses ont du reste été les déceptions et les désillusions réciproques. Les décalages entre les attentes institutionnelles et individuelles, même envisagés dans leurs formes diverses et variées, ne sont pas les seuls en cause. Il convient en effet de ne pas oublier que l'expérience de la conversion s'inscrit dans le processus dynamique et complexe d'une relation qui se noue entre un néophyte, confronté à un problème d'insertion et d'adaptation dans un nouvel environnement socio-religieux – qui est la conséquence de son choix confessionnel – et une instance ecclésiastique qui à la fois régule le passage en tant que «conversion», le sanctionne ou l'invalide en fonction de critères doctrinaux et disciplinaires⁹. Il importe dans cette perspective de sortir d'une approche désincarnée de la conversion, en portant une attention renouvelée aux acteurs sociaux qui sont au centre de ce processus et en examinant au plus près les modalités concrètes à travers lesquelles s'opère le changement de foi.

LA COMPAGNIE DES PASTEURS DE GENÈVE FACE AUX DÉFROQUÉS : UNE VISION D'ENSEMBLE

Le cas de Genève, qui a représenté à la fois un pôle d'attraction, un lieu de refuge, un centre de formation au ministère ou encore une ville-relais pour nombre d'anciens ecclésiastiques, constitue un terrain d'observation particulièrement propice pour apprécier ce phénomène. Des bribes de parcours, dont on entrevoit parfois la complexité, ont laissé leurs empreintes dans les sources institutionnelles genevoises. Elles nous restituent, comme en négatif, une partie des difficultés pratiques rencontrées par les défroqués qui passent par la ville et nous renseignent sur les modalités d'une politique d'accueil assez restrictive que la Compagnie des pasteurs de Genève met avant tout sur le compte des ressources limitées d'assistance dont elle dispose et de la prudence qui s'impose face à de tels personnages, mais qui est également en partie liée à l'absence de prosélytisme actif qui règne dans la ville.

Le bilan d'ensemble sur la durée du siècle est lourd de déconvenues. Un rapide survol des «Registres de la Compagnie des

9. Voir les remarques introductives de Daniela Solfaroli Camillocci au collectif, *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne, op. cit.*, p. XIV-XV et XXVI-XXVIII.

pasteurs» suffit à montrer que l'institution fait face à un double problème de migration, à la fois spatiale et spirituelle, qu'elle ne parvient pas à maîtriser, ni à endiguer. Rares sont les exceptions : la majorité des défroqués ne répondent pas aux attentes que les pasteurs ont placées en eux et cela pour des raisons extrêmement diverses. À peine les premiers cas de passage d'anciens moines et religieux à Genève sont-ils consignés dans les « Registres » que les contrariétés apparaissent. En 1601, les pasteurs apprennent avec déplaisir que l'un d'entre eux, Clément Dauphin, arrivé dans la ville avec une recommandation d'un ministre du Dauphiné, s'est finalement révélé être « un trompeur », alors même qu'il est parvenu à obtenir un témoignage du recteur après avoir fréquenté les exercices de la proposition à l'Académie, ainsi qu'un généreux viatique. Accusé d'avoir fait des promesses de mariage à trois femmes différentes et d'avoir escroqué une veuve en lui arrachant une quittance pour des livres qu'il n'a jamais payés, Dauphin, qui s'est par ailleurs fiancé contre l'avis des ministres, est emprisonné. En dépit de ses dénégations, il est finalement contraint de rendre les livres, de faire réparation publique de sa faute et de quitter la ville. La Compagnie des pasteurs ne manque pas de demander au Petit Conseil de le tenir en détention jusqu'à ce qu'il ait rendu son témoignage, afin, expliquent les ministres, « qu'il ne nous en face honte ». Cet épisode engage la Compagnie à surveiller davantage les défroqués à l'avenir, « pour ne les admettre sinon qu'avec quelque speciale esprouve, puisque nous trouvons ja en plusieurs aultres et en cestuy ci des fraudes si cachees »¹⁰. La défiance a beau croître, les appels à la vigilance se multiplier, les déboires à répétition s'accroissent encore et encore dans les « Registres ».

10. *RCP VIII*, éd. par G. Cahier et M. Campagnolo, 1986, p. 72-73, 29 mars 1601 ; AEG, R.C. 96, f. 54v, 56, 60-60v, 12, 24 31 mars et 1^{er} avril 1601 ; P.C., 1^{re} série, n° 1827 (23-30 mars 1601). – La Compagnie est sur ses gardes lorsqu'un jeune converti arrive de Bourgogne deux ans plus tard avec deux recommandations de poids : « Que noz moyens sont trop petitiz pour pouvoir entretenir des estudes et que nous sommes appris de ne nous fier pas en nouveau[x] venus, par lesquelz nous sommes tous les jours trompez ». En 1605, elle décide de « donner honneste congé » avec quelque assistance à un ex-cordelier de Dijon âgé de vingt ans alléguant avoir « souvent telles charges, où parfoys on se trouve deceu » (*RCP VIII*, p. 229-230, 17 juin 1603, et *RCP IX*, éd. par M. Campagnolo, M.-L. Courvoisier et G. Cahier, 1989, p. 75, 15 mars 1605). Toutes les dates mentionnées dans les sources genevoises suivent le calendrier julien.

Il faut toutefois attendre 1647 pour qu'il soit enfin explicitement question de réglementer l'accueil des anciens membres du clergé catholique. La Compagnie, qui apprend que plusieurs religieux convertis se préparent à retourner au catholicisme, est lasse d'être « trompez par ces moines qui font semblant d'embrasser la Religion », alors que leurs motivations sont en réalité purement économiques. Afin de « n'estre plus ainsi trompez, s'il est possible », les ministres confient à une commission le soin de proposer des mesures appropriées, d'autant que ces conversions-prétextes grèvent la bourse de la Compagnie. Neuf mois plus tard, deux projets de textes sont examinés avant d'être fondus et condensés en un règlement¹¹. De nouvelles mesures sont prises en 1655 dans le but de resserrer le contrôle des identités « des moines qui passent par ce lieu et y font l'abjuration du papisme », et dont les noms et surnoms doivent dorénavant être consignés par écrit dans un registre. La Compagnie décide encore que tous les religieux arrivant dans la ville soient adressés à l'un des ministres par les gardes – ou consignateurs – chargés d'enregistrer les entrées dans la ville¹². Il est fort probable qu'elle ait également éprouvé alors le besoin de conserver une mémoire écrite de l'engagement pris et signé par le converti. Le fait que les premiers actes d'abjuration signés que l'on rencontre parmi les papiers manuscrits de l'Église genevoise datent de ces mêmes années semble ainsi témoigner davantage de l'intensification d'une préoccupation institutionnelle que des aléas de la conservation¹³. La Compagnie se soucie encore de contenir l'important flux migratoire d'anciens ecclésiastiques adressés à Genève par les Églises de France. En 1659, elle écrit à la

11. AEG, Cp. Past. R. 9, p. 125, 134 et 163, 12 mars, 25 juin 1647 et 24 mars 1648. Je n'ai pas retrouvé le texte de ce règlement.

12. AEG, Cp. Past. R. 10, p. 230, 13 juillet 1655.

13. Ces textes participent de l'intensification du rôle de l'écrit dans les procédures de contrôle des conversions au dix-septième siècle que Christian Grosse a mis en évidence dans son article « Exhortation, rituel, instruction : les trois temps de la régulation des identités confessionnelles (Genève, XVI^e-XVIII^e siècles) », in M.-C. Pitassi et D. Solfaroli Camillocci (éds), *Les modes de la conversion*, op. cit., p. 247-248. Le plus ancien acte d'abjuration conservé date de 1653, mais ils deviennent plus nombreux à partir de 1660. Leur forme oscille entre la déclaration sommaire du rejet des erreurs papistiques et le récit de conversion. Il arrive même que certains convertis apposent simplement leur signature au pied d'un acte d'abjuration préexistant (voir par exemple Bibliothèque de Genève, désormais : BGE, ms fr. 431, f. 94-95, acte d'abjuration de Claude Dubosson signé par quatre autres convertis entre 1657 et 1659).

fois à l'Église de Paris, au député général des Églises à la Cour et au synode de Loudun afin de leur signifier qu'«il n'est pas expedient de leur faire prendre la route de Geneve»¹⁴.

Comme en témoigne parmi tant d'autres le cas célèbre de Gabriel de Foigny, le futur auteur de la *Terre australe connue* (1676), alors cordelier, qui se convertit à Genève en 1666¹⁵, les problèmes que posent les anciens ecclésiastiques catholiques n'en sont pas moins demeurés au bout du compte dans l'ensemble inchangés depuis l'affaire Clément Dauphin. Le faible taux de «réussite» avancé par Du Moulin en 1627 relève peut-être de l'exagération, mais il traduit bien la déception globale dont témoigne aussi la vision institutionnelle genevoise, même si l'on ne saurait bien entendu se satisfaire de son analyse des facteurs censés à ses yeux l'expliquer. La fondation d'une «chambre des prosélytes» à Genève en 1708, soit plus de vingt ans après la Révocation, n'a pas mis fin, elle non plus, à cette situation¹⁶.

Les difficultés structurelles que soulève à Genève l'accueil des défréqués qui, toujours plus nombreux, sollicitent l'assistance de la Compagnie des pasteurs demandent dès lors à être questionnées. Cette étude se propose d'examiner les prémices de ce phénomène entre 1600 et 1620 à travers les cas des ex-membres du clergé catholique réfugiés à Genève – déjà convertis ou non – mentionnés au moins une fois dans les Registres de la Compagnie des pasteurs, soit un peu moins d'une trentaine de personnes, dont plus de la moitié arrivent entre 1614 et 1619. Ces cas, très inégalement documentés, offrent un échantillon représentatif, à défaut d'être exhaustif¹⁷. Celui-ci permet de dégager des dominantes, sans pour autant faire

14. AEG, Cp. Past. R. 11, p. 75 et 93, 3 juin et 4 octobre 1659; *Actes des synodes nationaux. Charenton (1644)-Loudun (1659), op. cit.*, p. 390.

15. Voir la biographie aussi bien documentée que partisane que lui consacre Frédéric Lachèvre, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, Genève, Slatkine reprints, 1968 (1^{re} éd. Paris, 1922), p. 1-60. Son acte d'abjuration est également conservé (BGE, ms fr. 433, f. 115-116).

16. Gustav Moeckli, «Conversions religieuses au XVIII^e siècle: La chambre des prosélytes de Genève (1708-1798)», *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève* X, 1955, p. 335-371.

17. Le cas de l'ancien cordelier Bertrand d'Avignon, ministre de Rennes entre 1611 et 1637, qui étudie à Genève en 1605, n'est par exemple pas mentionné dans les «Registres» (Sven Stelling-Michaud (dir.), *Le livre du Recteur de l'Académie de Genève, 1559-1878*, 6 vol., Genève, Droz, 1959-1980, t. II, p. 93; désormais: LR). Je le porte néanmoins au nombre des cas considérés dans cet article.

perdre de vue que la complexité des parcours individuels et l'hétérogénéité des profils sont elles-mêmes en partie constitutives des problèmes auxquels l'institution se trouve confrontée.

Il n'existe pas pendant cette période de dispositif institutionnel spécifique pour l'accueil des défroqués: ils sont soumis aux mêmes conditions d'accès et d'intégration que les autres migrants et nouveaux habitants de la cité, à cela près qu'ils se présentent d'ordinaire à la Compagnie des pasteurs en tant que prosélytes potentiels ou convertis de fraîche date et sollicitent son soutien aussi bien spirituel que matériel¹⁸. Ils représentent du reste très tôt un poids financier pour la Compagnie et la bourse française. Celui-ci est suffisamment lourd pour que Robert Devereux, comte d'Essex, s'en inquiète vers 1610, et fasse don de « 100 escus à la bourse des Pasteurs pour subvenir aux grandes charges que la venue des moynes leur donne »¹⁹. Aussi l'un des critères qui déterminent l'accueil des anciens ecclésiastiques catholiques est-il celui de leur solvabilité et des garanties financières que le synode de leur province d'origine ou quelque membre de leur parentèle est en mesure de leur apporter²⁰.

L'ordre d'appartenance de ces clercs réfugiés n'est précisé que pour une vingtaine d'entre eux: à l'exception d'un vieux curé parisien, il s'agit toujours d'anciens réguliers, principalement des cordeliers, des capucins et des chartreux, qui sont pour la plupart qualifiés de « jeune homme ». Nul ne semble d'ailleurs s'être installé définitivement à Genève. Comme la grande majorité est formée de simples passants sans ressources et de jeunes convertis

18. Lilianne Mottu-Weber, « Genève et ses réfugiés: politiques des autorités, réactions de la population (XVI^e-XVIII^e siècles), in *Migrations vers les villes*, Zurich, Chronos, 2000, p. 157-170.

19. Paul-F. Geisendorf, *Les Annalistes genevois du début du dix-septième siècle. Savion – Piaget – Perrin. Études et textes, Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, t. XXXVII, Genève, Jullien, 1942, année 1610, p. 600. La date exacte de cette donation, difficile à préciser vu les fréquentes approximations chronologiques des annales genevoises, pourrait être quelque peu postérieure (voir *RCP XIII*, éd. par N. Fornerod *et alii*, 2001, p. 230).

20. En France, le synode national de La Rochelle décide en 1607 que les défroqués doivent être renvoyés à leur province d'origine avec une attestation délivrée par l'Église à laquelle ils se sont adressés. Pour certaines provinces, les dépenses occasionnées par la prise en charge des défroqués sont dès lors pesantes (Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux, op. cit.*, t. I/2, p. 311; cf. t. II, p. 24, 99 et 374).

envoyés à l'essai aux frais des synodes provinciaux pour suivre une formation en théologie à l'Académie, il n'est guère étonnant que ceux qui résident au bout du compte plusieurs années dans la ville soient en définitive relativement peu nombreux. Encore moindre est la proportion de ceux qui se marient à Genève, bien qu'un seul ne soit plus célibataire au moment de son arrivée. Ceux qui désirent se fiancer ne peuvent en effet prononcer leurs promesses que s'ils sont en mesure d'établir qu'ils ne sont pas déjà engagés ailleurs et qu'ils ont l'assentiment de leurs parents, s'ils sont vivants. C'est pour contourner cette contrainte, que Jude de La Pierre, dit de Bellefontaine, un ancien moine étudiant à l'Académie avec une subvention de l'Église de Paris, se marie à Versoix, en territoire bernois, avec une veuve enceinte de lui, en dépit de l'opposition réitérée du consistoire, qui considère notamment que « s'il avoit desir à la theologie, il ne regarderoit pas les femmes »²¹, et qui lui reproche de fréquenter les capucins de Saint-Julien jusqu'à leur avoir emprunté des livres. Un ex-curé parisien, futur ministre, contracte quant à lui mariage avec une femme de la bourgeoisie locale après avoir passé un peu plus d'un an à Genève, mais il s'agit d'un cas de figure exceptionnel²².

Il est clair que tous les ecclésiastiques transfuges ne se valent pas aux yeux de la Compagnie des pasteurs. Aussi son attitude peut-elle varier considérablement suivant les dispositions qu'elle croit discerner en eux. Un « personnage... nourri avec les jesuites longues annees », et chez qui il a enseigné, se détache du lot de par les qualités exceptionnelles que la Compagnie croit reconnaître en lui au début de l'année 1603, notamment sa maîtrise du grec, du latin et de la logique. Parce qu'il a manifesté son désir de se convertir et de demeurer à Genève, la Compagnie, qui le tient pour « homme de bonne façon » et fort prometteur, caresse l'espoir de le retenir

21. R. Consist. 47, f. 96, 100v, 101v, 122v 124-124v, 142, 3, 10 et 17 septembre, 12 et 19 novembre et 24 décembre 1618. La syntaxe du procès-verbal ne permet pas de déterminer si ce jugement est le fait de la Compagnie ou si celle-ci se fait l'écho de la manière dont l'oncle de Bellefontaine, un ancien de l'Église de Lyon, a désavoué son neveu. Quoi qu'il en soit, il s'agit ici d'un cas de conversion qui intervient au sein d'une famille à composante bi-confessionnelle. Bellefontaine donnera satisfaction par la suite, puisqu'il sera en mesure de présenter plusieurs témoignages à son arrivée à Lausanne deux ans plus tard (voir ci-dessous à l'appel de la note 39).

22. AEG, Not. Pierre Demonthouz, vol. 2, f. 180-181, 21 juillet 1619.

pour l'employer, plutôt que de le laisser partir à Sedan avec le duc de Bouillon, qui est alors de passage dans la cité. La Compagnie ne tarde pas à déchanter. Alors qu'elle s'est déclarée prête à lui délivrer quatre écus par mois sur un trimestre et à le pourvoir d'un logement, elle apprend que le personnage en question ne s'est guère montré satisfait de cette proposition peu séduisante relativement à sa condition précédente, et qu'il considère que l'état des ministres et professeurs genevois est fort modeste. Prenant acte d'une incompatibilité foncière avec la « petitesse » de ses moyens, la Compagnie se résout à le recommander au duc de Bouillon. Bien que le statut d'ecclésiastique de ce transfuge formé chez les jésuites demeure incertain, il n'en demeure pas moins remarquable que celui-ci ait été de loin le seul à exercer une telle attraction sur la Compagnie des pasteurs²³.

Cinq défrôqués deviennent néanmoins ministres en France ou dans le Pays de Vaud à plus ou moins long terme et en suivant des itinéraires fort divers. Le fait que ce soit presque exclusivement ceux qui s'engagent dans cette voie qui prennent soin de publier une déclaration de conversion est en soi révélateur²⁴. La rédaction de ces récits n'a en effet rien de systématique et ne semble pas avoir été particulièrement encouragée par la Compagnie. Ces textes ont beau chercher à satisfaire aux exigences de la controverse et à répondre aux critères de validation de l'institution, ils semblent dès lors procéder bien davantage d'un projet individuel de réinsertion confessionnelle que d'un véritable prérequis institutionnel. Il convient dans tous les cas de garder à l'esprit que ces sources, aussi précieuses que délicates à manier, ne représentent en réalité que la partie émergée de l'iceberg.

23. *RCP* VIII, p. 183-184, 7 janvier 1603. Tout laisse à penser qu'il s'agit ici d'un convers.

24. Il s'agit de Nicolas Boterel (1603), ex-prémontré converti à Lyon et de Constance Guénard (1619), capucin converti à Montbéliard, simples passants à Genève, des anciens cordeliers Bertrand Avignon et Jean-Baptiste Bugnet (1605), du capucin défrôqué Gaspard Martin (1615), de l'ancien curé de Paris Antoine Fuzy (1619), qui étudient tous les quatre à Genève. Seul le parcours de Boterel n'a pas pu être reconstitué. Charles Guillot, dit Deschamps, est le seul à devenir ministre sans avoir, semble-t-il, publié de déclaration. Didier Boisson, *Conscience en liberté ?*, *op. cit.*, p. 252, note quant à lui que les défrôqués sont « peu nombreux à publier un récit de conversion » entre les années 1631 et 1760.

LES JALONS DE LA SÉLECTION

Les anciens membres du clergé catholique qui migrent à Genève sont filtrés à travers un processus de sélection qui opère à plusieurs niveaux, alors que la Compagnie règle sa politique d'accueil et son encadrement au cas par cas. Une première sélection a lieu lors de l'arrivée même du défroqué. Nombreux sont ceux qui ne reçoivent qu'une aumône ponctuelle avant de repartir avec un simple viatique. Si les attestations témoignant soit d'une vie monastique exemplaire, soit d'un bon comportement lors d'un passage par une Église réformée sont prises en considération, la plupart de ceux qui se présentent sont encouragés à poursuivre leur route et à s'adresser à d'autres Églises, en dépit de leurs éventuels mérites ou qualités personnels. Tel est le cas d'un jeune capucin défroqué de Chambéry, «encor peu instruit», qui est assisté pendant quelques semaines en 1619 avant que la Compagnie lui recommande de se retirer en France. La Compagnie avait incité deux ans plus tôt un autre défroqué à quitter la ville après lui avoir interdit de donner des leçons privées de logique et de musique de peur de porter préjudice à l'Académie²⁵.

Elle accorde en revanche davantage d'attention à l'ex-capucin Constance Guénard, alias père Léandre, venu de Dôle à Genève à la fin de l'année 1618, après avoir jeté le froc à Montbéliard, sans ressources aucunes, afin «de s'avancer aux lettres». La trajectoire de Guénard, auteur d'un récit de conversion qui n'a pas manqué de susciter une controverse avec ses anciens coreligionnaires²⁶, témoigne, parmi d'autres, de la grande mobilité des défroqués convertis au protestantisme. Comme il n'a pas encore abjuré publiquement suivant la pratique des Églises de France, la Compagnie lui conseille de le faire à Gex où il a prêché comme capucin par le passé, puis de se rendre à Berne, en tant qu'originaire du comté de Bourgogne, muni d'une lettre de recommandation et d'un viatique de 14 florins. À son retour, il soumet à l'approbation de la

25. RCP XIV, éd. par N. Fornerod *et alii*, 2012, p. 113, 10 septembre 1619; RCP XIII, p. 77, 4 juillet 1619.

26. *Déclaration des causes de la conversion de Constance Guenard de Dole, ci devant nommé Pere Leandre, prédicateur capucin, faite le 18 janvier 1619*, Genève, 1619; Louis Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France*, t. 1: 1598-1628, Genève, Droz, 1984, n^{os} 2341, 2364, 2382 et 2562.

Compagnie sa déclaration de conversion qui est aussitôt imprimée. Cette démarche l'aide à subvenir à ses besoins immédiats, puisqu'il obtient du Conseil de Genève l'importante somme de 75 florins, alors que la Compagnie lui a remis un témoignage rendant compte de ce qu'elle a pu connaître de lui et 7 florins pour entreprendre à choix le voyage de Lyon ou de Berne. Il ne tarde toutefois pas à écrire après son départ à l'un des pasteurs genevois qu'il vit à l'étroit à Lausanne. Afin de l'encourager à persévérer, la Compagnie lui laisse alors entendre qu'elle pourrait lui envoyer une aide à titre exceptionnel si son indigence était avérée et qu'elle saurait se souvenir de lui s'il acquérait un bon témoignage de son comportement²⁷. Guénard est ensuite employé comme correcteur dans l'imprimerie de Pyramus de Candolle à Yverdon en 1619, avant de prêter serment deux ans plus tard devant les autorités bernoises. Il semble d'abord avoir été diacre, puis ministre à Payerne au cours des années 1621-1622, et enfin ministre de Villarzel entre 1623 et 1625. La nature de la « malversation » qui le conduit ensuite à se rendre à Alençon, où il donne des leçons à des enfants, est obscure. Il finit dans tous les cas par être choisi comme ministre d'Évreux à l'âge d'environ cinquante ans, mais il est déposé en 1651 par le synode provincial d'Alençon « pour les scandales par luy donnés »²⁸. S'il se pourvoit en appel devant le synode national, il ne manque pas non plus d'écrire à l'un des ministres de Genève afin de le prier de faire suivre une requête adressée aux autorités bernoises dans laquelle « il leur demande pardon de sa vie passée » et de le recevoir au ministère ou comme régent. Informée, la Compagnie estime qu'il n'est pas expédient de communiquer la supplique à Berne et que Guénard doit au préalable régler son différend devant le synode national. Lorsque celui-ci se tient enfin à Loudun huit ans plus tard, Guénard n'y comparaît pas²⁹.

27. RCP XIV, p. 46, 55 et 98, 25 décembre 1618, 15 janvier et 18 juin 1619; R.C. 118, f. 22v, 26 janvier 1619; Fin. M 56, 2^e partie, f. 44, versement n° 694.

28. *Actes des synodes nationaux. Charenton (1644)-Loudun (1659)*, op. cit., p. 243. Voir encore Archives de l'État de Berne, B III 22, Prädigkanten-Rödel II, n° 190, 2 février 1621; Eugène Mottaz, *Dictionnaire historique, géographique et statistique du Canton de Vaud*, t. II, Lausanne, F. Rouge, 1921, p. 432 et 784. Eugène et Émile Haag, *La France Protestante*, t. V, Paris, Cherbuliez, 1855, p. 379.

29. AEG, Cp. Past. R. 10, p. 59-60, 7 janvier 1653. En 1650 et 1651, les ministres de Rouen et de Saint-Lô avaient tous deux écrit à la Compagnie pour lui demander des renseignements sur la vie passée de Guénard (AEG, Cp. Past. R. 9, p. 264-265 et 334-335, 15 mars 1650 et 13 juin 1651).

LA «BONNE FOI» À L'ÉPREUVE DU TEMPS

Parmi les défroqués qui parviennent à s'installer en ville et qui doivent rapidement trouver le moyen de gagner leur vie, une nouvelle sélection s'opère à travers la mise à l'épreuve de leur conduite dans la durée. La Compagnie des pasteurs et la Bourse française leur procurent alors en général un soutien matériel jusqu'à ce qu'ils soient employés. Ceux qui arrivent en habits de religieux reçoivent une aide financière pour faire reteindre et retoucher leur robe, pour payer leurs frais de pension, ainsi que les coûts liés à leur apprentissage et à l'obtention de la lettre d'habitation, qui autorise leur installation dans la ville. Il n'est pas ici question de charité : les dons purs et simples ne sont que limités et ponctuels et, dans l'ensemble, la Compagnie ou la Bourse française attendent du converti qu'il rembourse l'argent qui lui a été avancé.

Les cas de Jean Clermont et d'Adam de Peuilles, tous deux ex-chartreux, sont particulièrement bien documentés et riches de complémentarité. L'analyse parallèle de leurs parcours respectifs permet d'opérer de nombreux rapprochements tout en dégagant plusieurs écarts significatifs. Le premier, originaire de Dijon, est le seul à traverser avec succès tout le processus d'intégration depuis son arrivée dans la ville en habit de moine, jusqu'à son abjuration un an plus tard. Le second voit son parcours de converti s'interrompre prématurément lorsqu'il est banni pour vol. Sa tentative de conversion a tourné court, mais elle est d'autant plus intéressante que l'ancien chartreux affirme lors de son interrogatoire avoir été élevé dans la religion réformée par son père avant d'abjurer à l'instigation des jésuites. Si tel a bien été le cas, ce retour à la religion du père a pu comporter une forte dimension identitaire, alors même qu'il va se solder par un échec.

Clermont se rend à Genève en 1614, après avoir passé dix années dans un monastère. Il fait part à la Compagnie des pasteurs de son intention de vivre selon la foi réformée et de trouver le moyen de gagner sa vie. Deux semaines à peine suffisent pour que la Bourse française d'assistance lui trouve une place d'apprenti chez un apothicaire, qui se voit aussitôt rembourser le montant qu'il a avancé pour lui obtenir une lettre d'habitation. La Compagnie lui alloue encore 50 florins pour couvrir ses frais d'apprentissage, sous réserve toutefois qu'il fasse ses preuves lors de sa première année.

Les diacres de Bourse française, qui ont déjà accepté de faire teindre et remanier son habit de chartreux, sont requis de subvenir au reste de la dépense, à laquelle des particuliers, les imprimeurs Chouet, décident de contribuer³⁰.

La prise en charge institutionnelle d'Adam de Peuilles, qui est arrivé en ville en 1617 à l'âge d'environ 25 ans pour trouver quelque emploi dans une imprimerie, est également rapide. Le coût total de la réfection de ses «vieux habits teincts en noir» s'élève à 31 florins, alors que la Bourse lui accorde une aide financière et que la Compagnie prend en charge ses frais de pension. Ces dispositions ne sauraient être que transitoires. Trois mois plus tard, la Compagnie, qui n'a reçu aucune nouvelle de Reims ou de Paris le concernant, lui demande de se retirer de la ville, tout en priant les diacres de lui céder le manteau qu'ils lui ont prêté. Ce congédiement ne dissuade du reste nullement De Peuilles de revenir tenter une nouvelle fois sa chance à Genève au bout de quelques mois seulement³¹.

Clermont parvient quant à lui à s'établir en ville, mais il ne tarde pas à se montrer insatisfait de ses conditions d'apprentissage. Il reproche à son maître de ne pas lui apprendre tout ce qui conviendrait à «l'art de la pharmacie» et de le priver de collation le matin et l'après-midi. Si les diacres enjoignent l'apothicaire de s'abstenir de menacer de battre son apprenti et de le nourrir comme il se doit, ils n'en réprimandent pas moins Clermont pour sa réclamation et lui reprochent de ne faire que «peu de devoirs de piété», comme prier, et d'être «trop adonné aux vanités comme de se mirer au miroir et en ses habitz»³². La tiédeur apparente du zèle qui anime Clermont soulève la question de ses motivations, mais elle ne tranche pas forcément avec celui qui habite les personnes qu'il fréquente à Genève.

En 1618, lors de son second séjour, De Peuilles joue par exemple aux cartes, va à l'auberge avec ses compagnons de jeu et se préoccupe encore de se faire confectionner un vêtement. Parce qu'il n'a pas les moyens de couvrir l'intégralité de cette dépense, il propose à son

30. *RCP* XII, p. 21-22, 6 et 13 mai 1614; AEG, Arch. hosp., Ka 1, p. 78 et 99, 9 mai et 22 août 1614; Arch. hosp., Kg 30, f. 36.

31. *RCP* XIII, p. 170, 28 novembre 1617; AEG, Arch. hosp., Ka 2, p. 38, 1^{er} décembre 1617; Arch. hosp., Kg 31, f. 25v et 31v.

32. AEG, Arch. hosp., Ka 1, f. 107-108, 19 septembre 1614. – Les diacres avaient d'ailleurs déjà estimé trois mois plus tôt que Clermont n'avait nullement besoin du galon de soie qu'il réclamait pour son vêtement (Arch. hosp., Ka 1, p. 87, 13 juin 1614).

créancier de s'acquitter de sa dette en épices. Comme il a été mis lui aussi en apprentissage chez un apothicaire, l'officine où il est employé est susceptible de lui procurer de quoi rembourser le reliquat... Il aurait même eu, selon ses dires, l'intention d'en tenir «compte à son maistre». Toujours est-il que ce ne sont pas des épices que celui-ci l'accuse d'avoir dérobées, mais, plus grave, quatre bagues appartenant à sa femme et l'écharpe d'un collègue, qui n'est autre que l'un des joueurs de cartes que côtoie l'ancien chartreux. Quoique De Peuilles nie en bloc ces accusations, il est condamné à rembourser ses créanciers et son maître, à demander pardon à genoux et est enjoint de quitter la ville. L'un des ministres est également chargé de se rendre à la prison pour l'exhorter «de penser à sa conscience tant pour ses malversations que pour ce qu'il doit à la Compagnie»³³.

Trois ans plus tôt, Clermont n'a pas compromis sa probation, même s'il a été repris pour son manque de dévotion et appelé à s'amender. Si les ministres se montrent attentifs aux dispositions de ce prosélyte, ils lui procurent également au besoin un encadrement spirituel. Lorsqu'il fait savoir qu'il désire se rendre à Dijon au chevet de son père malade, la Compagnie lui déconseille vivement de se mettre en route par crainte des dangers auxquels il s'exposerait ou même qu'il ne soit contraint de retourner à la papauté s'il était pris³⁴. Il vaut mieux selon elle qu'il écrive à sa mère et au ministre de Dijon pour avoir des nouvelles de l'état de son père. Les diacres de la Bourse française estiment pour leur part que Clermont doit profiter de cette occasion pour demander à sa mère de lui envoyer de l'argent, afin de payer ce qui est dû à son maître et de rembourser ce que la Bourse lui a avancé³⁵.

Plus d'un an s'est écoulé depuis sa venue à Genève lorsqu'il se présente finalement devant le consistoire le 1^{er} juin 1615 pour abjurer la foi catholique du fait des «erreurs qui sont en l'Eglise papistique, comme la transsubstantiation, l'idolatrie et autres erreurs», et s'engager à «vivre doresnavant et mourir en la confession de la vraie religion», selon une formule quasiment consacrée. Tandis

33. *RCP* XIV, p. 3, 4 septembre 1618; *AEG*, P.C., 1^{re} série, n° 2419, 1^{er}-8 septembre 1618; *R.C.* 117, f. 190v et 193v, 5 et 8 septembre 1618.

34. Lors de son interrogatoire, De Peuilles affirme également être l'objet de poursuites de la part des chartreux et que «les procédures en sont à Rheins chez le lieutenant de la ville» (*AEG*, P.C., 1^{re} série, n° 2419).

35. *R.C.P.* XII, p. 68, 5 mai 1615; *AEG*, Arch. hosp., Ka 1, p. 159-160, 8 mai 1615.

que le rituel sanctionne au final la reconnaissance institutionnelle d'une véritable appartenance confessionnelle, le consistoire sait qu'il ne peut s'en remettre qu'à Dieu pour ce qui regarde la bonne foi du converti : «qu'il n'aille point en fiction, mais en franchise devant Dieu qui ne peut estre trompé»³⁶. De manière significative, Clermont requiert aussitôt après son abjuration que lui soit délivrée une attestation. Il lui est alors spécifié qu'il ne doit pas quitter la ville sans reconnaître au préalable ce que les diacres de la Bourse française lui ont avancé. Est-il ensuite retourné à Dijon à ses risques et périls ? Ou s'est-il mis en quête d'un autre lieu susceptible de lui offrir de meilleures perspectives d'avenir ? Il disparaît dans tous les cas des sources genevoises. Devenue effective, la conversion de Clermont lui aurait ainsi en définitive davantage ouvert la possibilité de rechercher à améliorer ses conditions d'existence au-delà de Genève qu'elle n'aurait eu un effet stabilisateur favorisant son intégration dans la ville.

CERTIFIER LA «VRAIE» CONVERSION : LES ENJEUX DE L'ATTESTATION

L'attitude du consistoire genevois face au problème de la sincérité ne doit pas faire oublier que la vérification des motivations spirituelles du converti n'en reste pas moins au centre du processus institutionnel de validation de la conversion. D'où l'importance particulière que les Églises réformées, et notamment Genève, aussi bien que les convertis eux-mêmes, qui ont une conscience aiguë de la fragilité de leur profil social, accordent aux attestations ou témoignages de bonne vie et mœurs. Il est en effet important de garder à l'esprit qu'au centre du rapport qui unit le futur prosélyte ou le converti à l'institution intervient la question de l'attestation, qui à la fois témoigne de la qualité de cette relation et en constitue l'un des enjeux principaux.

Ce système d'attestation supposée homologuer une régénération profonde découlant du processus de conversion, ou simplement telle étape d'un parcours de vie fragmenté autrement invérifiable, a revêtu un caractère particulièrement déterminant au sein d'un espace réformé en archipel, à une époque où précarité et mobilité allaient le

36. AEG, R. Consist. 44, f. 51, 1^{er} juin 1615.

plus souvent de pair. Ces témoignages ne renferment pas seulement quelques parcelles d'indications sur leurs détenteurs, elles engagent encore l'honneur de l'institution qui les délivre et qui doit dès lors veiller à ne pas se laisser abuser. Pour le converti, elles constituent une carte de visite indispensable s'il entend recevoir de l'aide de la part du synode de sa province d'origine ou favoriser ses chances de s'installer dans une autre ville réformée afin d'y améliorer sa vie. C'est donc bien davantage la question identitaire que celle de l'identification qui est ici véritablement en jeu³⁷. Ou, pour le dire autrement, ce qui compte est d'abord la production institutionnelle d'une sincérité.

L'usage, très répandu à l'époque, des témoignages comportait toutefois de nombreux inconvénients. Les Églises réformées de France ont ressenti dès 1565 le besoin tant de codifier la forme que de limiter l'octroi de telles attestations aux vagabonds ou autres miséreux qui mendiaient d'église en église, afin de lutter contre les abus³⁸. Aucune règle ne semble en revanche avoir été mise en place en ce qui regarde les moines et les religieux convertis. À Genève, c'est le plus souvent au ministre du quartier de résidence du défroqué converti qu'il revient de dresser le témoignage ; pour ceux qui ont fréquenté l'Académie, ce rôle incombe d'ordinaire au recteur, voire à l'un des professeurs. Rien n'est pour autant systématique, ni coordonné dans la pratique. En 1620, la Compagnie est par exemple exhortée par la classe de Lausanne de ne pas délivrer trop facilement des attestations avantageuses à des étudiants, en particulier lorsque ceux-ci sont d'anciens moines, en raison des préjudices que cela pourrait causer pour les autres Églises. À l'origine de cette démarche, les trois différents témoignages genevois que l'ancien moine Jude de Bellefontaine lui a présentés à son arrivée, avant de se révéler peu digne de la confiance dont ils auraient pourtant dû être le gage.

37. Sur le problème général de l'identification à l'époque moderne, voir Valentin Groebner, *Who Are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*, Zone Books, New York, 2007, ch. 6 et 7. Groebner ne traite toutefois pas de ce type particulier de témoignage.

38. Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux*, op. cit., t. I/2, p. 63. Les synodes nationaux successifs se soucient régulièrement de voir ces mesures véritablement appliquées dans la pratique. En 1623, le synode de Charenton requiert encore « d'examiner fort soigneusement et les attestations et les personnes qui les apportent, afin d'être assurés, de leur propre bouche, de leur Confession et de leur Religion, et que suivant qu'ils repondroient on connût s'ils entendoient bien leur Religion » (*ibid.*, t. II, p. 243). Cette prescription est suffisamment générale pour s'appliquer également aux défroqués.

Si la Compagnie juge bon de renvoyer la classe de Lausanne à ses responsabilités, en lui rappelant qu'elle est toujours libre de bien examiner un homme avant de l'employer à quelque charge, elle n'en prend pas moins des dispositions à l'interne afin de prévenir de futurs abus. Avant de délivrer une attestation à un étudiant, le recteur devra dorénavant en référer à la Compagnie ou, en cas d'urgence, consulter deux ou trois ministres les plus proches «tant pour l'honneur de notre Compagnie que pour le bien des Eglises»³⁹.

Cette mesure ne sera pas appliquée à la lettre et ne mettra pas fin aux accrocs, mais elle s'impose d'autant plus que, quelques mois plus tôt, un ancien cordelier picard marié, Charles Guillot, dit Deschamps, s'est rendu dans la campagne genevoise afin de soutirer «par surprise» un témoignage favorable au recteur Jean Diodati dans l'intention de partir pour Die en Dauphiné, alors même qu'il est accusé d'avoir attenté à la pudeur de l'épouse d'un imprimeur. Il est lui-même arrivé à Genève muni d'une recommandation de l'Église de Sedan et a bénéficié de l'assistance de la Compagnie afin de pouvoir suivre ses études en théologie à la fin de l'année 1619. Pour les ministres il est à présent impératif de lui retirer son témoignage avant qu'il ne soit trop tard. Convoqué, Deschamps est enjoint de le rendre, mais il affirme l'avoir laissé chez lui. L'un des ministres est alors chargé de l'escorter jusqu'à son domicile afin d'éviter qu'il ne quitte aussitôt la ville avec son témoignage en poche. Il s'en est fallu de peu : Deschamps ne tarde pas en effet à déguerpier, alors qu'il est sommé de comparaître devant le consistoire⁴⁰.

Pour les défroqués, l'échec essuyé à Genève n'obstrue pas pour autant toute perspective d'avenir. Le cas de Deschamps est à cet égard exemplaire. Sa mésaventure genevoise ne l'empêche pas de soutenir des thèses en théologie huit ans plus tard à Sedan et de devenir, après un long itinéraire d'aumônier, ministre de l'Église de Lixheim en Moselle, bientôt dispersée par la guerre. Il parvient finalement en novembre 1636 à obtenir un poste provisoire de pasteur

39. AEG, Cp. Past. R. 7, f. 11, 21 juillet 1620. – La question des attestations n'a cessé pour autant de préoccuper la Compagnie, puis la chambre des prosélytes. Un an après sa création en 1708, celle-ci établit un règlement afin de tenter de mettre fin aux abus, avant de recourir quelques années à peine plus tard à des formules imprimées timbrées et scellées (Gustav Moeckli, «Conversions religieuses au XVIII^e siècle», art. cit., p. 347-348).

40. RCP XIV, p. 108-109 et 131, 20 août et 10 décembre 1619; AEG, Cp. Past. R. 7, f. 5v-6, 31 mars 1620; R. Consist. 49, f. 187-188, 16 novembre 1620.

à Dieppe. Prédicateur à succès, il est toutefois accusé d'emprunter le contenu de ses sermons à un recueil de discours latins composés par un docteur de Wittemberg. Quelques mois à peine plus tard, il est même interdit de prêcher en France par le synode national d'Alençon, suite à plusieurs mésintelligences qui ont provoqué d'âpres divisions au sein de l'Église dieppoise. Il repasse l'année suivante par Genève, où la Compagnie, qui n'est pas informée de la décision du synode, l'invite à prononcer deux sermons qui sont fort appréciés. Avant même que les protestations indignées des Églises de Rouen et de Dieppe ne lui parviennent, la Compagnie a pris connaissance des actes du synode d'Alençon et a été alertée par une lettre de Paris, qui a soin de lui rappeler l'inconduite genevoise passée de Deschamps, qu'elle qualifie d'« homme très dangereux » et auquel elle reproche de s'être vanté de porter, « allant par pays [...] un pseume d'un costé et un breviaire de l'autre »⁴¹. Après avoir consulté les procès-verbaux du Registre du consistoire, la Compagnie cherche immédiatement à s'assurer de l'identité du personnage auquel elle a affaire et qui s'est présenté à elle en tant que ministre de Lixheim. Elle dépêche à cette fin l'un des pasteurs pour lui demander d'apposer son nom et surnom au bas d'annonces d'un mariage qu'il a publiées en chaire, mais celui-ci ne consent qu'à signer de son surnom. Aussitôt suspecté, Deschamps ne tarde pas à reconnaître qu'il est déjà passé par Genève dix-huit ans plus tôt, tout en affirmant avoir été victime de calomnies et vouloir se justifier des charges qu'on lui a alors imputées. Dans une requête adressée au Conseil, il se déclare prêt à subir les rigueurs de la justice si sa culpabilité pouvait être établie, mais demande qu'on lui délivre une attestation si son innocence était au contraire reconnue. Deschamps sait qu'il n'a en réalité rien à perdre. Invitée à statuer sur cette affaire avec une commission de conseillers, la Compagnie estime en effet que ce serait « chose absurde et hors de saison » que d'enquêter « d'un fait passé il y avoit 18 ans ». Si elle exclut de le laisser prêcher à nouveau ou de lui remettre la moindre attestation, elle se refuse également d'écrire en sa défaveur et convient, vu son état « calamiteux », de le laisser se mettre en quête d'une Église. Doué d'une rare capacité à rebondir, Deschamps finit par offrir ses services à Berne et, recommandé par le duc de Rohan qui l'a

41. Genève, MHR, Archives Tronchin 27, f. 336, 1^{er} septembre 1637.

entendu prêcher à Genève, est nommé pasteur à Lausanne en 1638, où il réside jusqu'à sa mort en 1653⁴².

Comme Deschamps, de nombreux défroqués ont déjà abjuré lorsqu'ils arrivent à Genève et sont porteurs d'un témoignage délivré par le ministre ou le consistoire d'une Église réformée. Plusieurs ecclésiastiques convertis sont encore subventionnés à l'essai par un consistoire ou un synode provincial pour entreprendre une formation en théologie⁴³. La Compagnie est toutefois priée de suivre de près leurs études et de rendre compte de leurs capacités. L'ancien cistercien François de Gobillon a par exemple déjà abjuré à Chalon lorsqu'il arrive à Genève en 1617, avec une recommandation de l'un des ministres genevois les plus en vue, Jean Diodati, qui se trouve alors en Bresse et se porte garant de sa solvabilité. La décision de mettre ce jeune converti prometteur à l'abri a été prise parce « qu'on machinoit de l'enlever et de le ravir avec beaucoup de violence et d'artifice » et qu'« il courroit grand danger s'il estoit deça »⁴⁴. Gobillon n'est pas un cas isolé : Clermont, de Peuilles et bien d'autres encore sont ainsi inquiétés ; l'institution reconnaît que certains ont même beaucoup souffert depuis leur conversion⁴⁵. Alors même que les défroqués éveillent d'ordinaire la suspicion et sont souvent tenus en mésestime par les Églises réformées, ils peuvent du moins faire valoir les menaces dont ils sont l'objet afin d'être considérés comme des réfugiés pour leur foi le temps de leur mise à l'épreuve. Reste le problème de la précarité économique qui

42. Cp. Past. R. 8, p. 332-336 et 339-341, les 21 juillet, 11 août, 8 septembre, 14 et 20 octobre 1637 ; Jean Aymon, *Tous les synodes nationaux*, op. cit., t. II, p. 555-556 et 561 ; Guillaume et Jean Daval, *Histoire de la Réformation à Dieppe (1557-1657)*, publiée par E. Lesens, t. II, Rouen, 1879, p. 51-96 ; LR III, p. 89 ; Henri Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, t. II, Lausanne, La Concorde, 1929, p. 245-249 et 407-409.

43. En 1610, le synode provincial de Buxy octroie par exemple une bourse de 90 livres à un ancien cordelier, Vincent Troisgros, pour financer une année d'étude à Genève, à condition qu'il donne satisfaction, plus 12 livres pour son voyage. La Compagnie et le colloque de Gex sont alors priés « d'avoir l'œil sur lui » (BGE, ms fr. 420, f. 57). Jude de Bellefontaine, qui s'inscrit à l'Académie en octobre 1617, reçoit quant à lui du consistoire de Paris 61 livres, 5 sols (AEG, P.H., n° 2586B, lettre de Jacob Anjorant au Conseil de Genève, Paris, 15/25 novembre 1617 ; Fin., A 3, p. 509 bis, « compte de Monsieur le syndique Anjorant » ; Fin., M 56, 2^e partie, f. 13v, versement n° 259).

44. RCP XIII, p. 374 et 381. Cf. p. 135-136, 12 septembre 1617.

45. Voir par exemple RCP XIII, p. 260, 14 août 1618, et N. Fornerod, « La Conversion des gens d'Église », art. cit., p. 119-120.

ne manque jamais de fragiliser leur réinsertion. Gobillon est quant à lui soutenu par le synode des Églises de Bourgogne qui l'examine en 1618. Il se présente à nouveau devant lui l'année suivante avec un témoignage genevois attestant sa bonne conduite et sa fréquentation des cours de philosophie. S'il a conclu un arrangement financier avec ses frères, il ne semble toutefois pas près d'obtenir de quoi vivre et se voit contraint de solliciter en 1619 un emprunt à la Compagnie, qui se mobilise afin de lui trouver une place de précepteur chez l'imprimeur Jean Vignon. Mais alors même qu'il a bénéficié d'un soutien actif de la part de la Compagnie à laquelle il semble avoir donné satisfaction trois ans durant, Gobillon finit par multiplier les écarts de conduite. Il est convoqué à plusieurs reprises devant le consistoire en 1620, d'abord pour avoir provoqué en duel un facteur de Vignon, puis pour s'être vanté de posséder une herbe pouvant «despouiller les femmes et les fillies» et une pomme ayant la vertu d'insensibiliser contre les coups. Outre ces griefs, le consistoire reproche à Gobillon d'avoir menacé de retourner dans un monastère. En conséquence, il décide finalement de lui refuser toute attestation à l'avenir⁴⁶.

Le discernement institutionnel face à cette catégorie de convertis comporte inévitablement beaucoup d'aléas. L'une des difficultés majeures que rencontre la Compagnie dans l'appréciation de la conduite des candidats à la conversion et des nouveaux convertis tient à la complexité de leurs itinéraires, qui met à mal un dispositif de contrôle le plus souvent discontinu. La Compagnie ne dispose que de lambeaux d'informations au sujet des défroqués qui sollicitent son soutien, et peine le plus souvent à savoir à qui elle a véritablement affaire. Louis Bodin des Perrières, un dominicain défroqué de Poitiers, constitue un bon exemple qui illustre ces difficultés institutionnelles. Bodin arrive à Genève en 1616 dénué de tous moyens, mais avec un témoignage de l'église de Pont-de-Veyle en Bresse où il a abjuré publiquement environ sept mois plus tôt. Il a occupé la charge de régent du collège de Pont-de-Veyle pendant quelque temps, mais l'hostilité que lui a ouvertement manifestée le recteur Nicolas Girard, lui-même converti quelques

46. RCP XIV, p. 89-90 et 105, 7 mai et 23 juillet 1619; AEG, R. Consist. 49, f. 34v, 53 et 135, 9 mars, 13 avril et 10 août 1620; Jacques Fromental, *La Réforme en Bourgogne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1968, p. 101.

années plus tôt, sous forme d'injures et de voie de fait, a précipité son départ en dépit du soutien sans faille que lui a apporté le consistoire du lieu. À Genève, la Compagnie décide de subvenir à sa pension pendant deux mois et se mobilise afin de lui trouver de quoi vivre, alors qu'il fréquente les cours de l'Académie. L'un des ministres est prié d'écrire à quelques-unes de ses connaissances à Poitiers pour requérir quelque assistance pour Bodin⁴⁷.

Cependant, à peine quelques mois plus tard, Bodin est rattrapé par une sombre affaire de crime dont il a été accusé à Poitiers. Le Conseil de Genève est informé qu'il a eu un procès devant le Parlement de Toulouse pour tentative d'empoisonnement du prier du couvent des jacobins de Poitiers et pour sodomie, crime dont il aurait été convaincu, avant de parvenir à prendre la fuite. Selon Bodin, ces accusations ont été en réalité lancées peu après que son intention de se convertir a été découverte. Cette histoire refait surface en raison d'un conflit personnel qui oppose Bodin à Marc Cuvat, un étudiant particulièrement rebelle à l'autorité de la Compagnie, au point de déclarer à qui veut l'entendre «qu'il n'y a point de Dieu si les ministres de Geneve ne sont damnés»⁴⁸. Suite à une dispute en pleine rue, Cuvat s'est en effet acharné à nuire à Bodin pour satisfaire sa vengeance personnelle. Son père est parvenu à obtenir du premier président du Parlement de Toulouse une attestation de la procédure qui a été tenue contre Bodin, ainsi qu'un témoignage de l'ancien recteur Girard contredisant la lettre de recommandation délivrée par l'église de Pont-de-Veyle. Mise en cause, celle-ci écrit aussitôt à Genève afin de défendre son honneur et de justifier l'innocence de Bodin (qu'elle prénomme «François»), victime à ses yeux de la haine de Girard, à savoir «d'un homme qui est de vie scandaleuse». Elle admet toutefois que Bodin a d'abord travesti quelques circonstances lorsqu'il lui a exposé les «miseres qu'il avoit souffertes», mais estime qu'il avait de bonnes raisons de le faire, tout en précisant qu'il s'est livré depuis à «une franche et ingeneue

47. *RCP* XII, p. 182-183 et 187-188, 17 et 31 mai, 14 juin 1616.

48. *RCP* XII, p. 213, 4 octobre 1616. Au moment même où Cuvat charge Bodin, le consistoire genevois se plaint qu'il injurie atrocement les ministres, les appelant «pourceaux, pourris, traîtres, pandart, et qu'il desbauche les estudiants en theologie et les estrangiers» (R. Consist 45, f. 69v, 25 juillet 1616; cf. *RCP* XII, p. 194-195, 5 juillet 1616). En 1615, la Compagnie avait du reste estimé que Cuvat «n'avait le cerveau bien composé» (*ibid.*, p. 86).

confession de tout le fait». Bien que Bodin ait déclaré à l'un des syndics que ces accusations ont été forgées par représailles par les dominicains de son couvent au moment où ils se sont aperçus qu'il projetait de se convertir, le Conseil décide de le convoquer pour l'interroger. De peur d'être emprisonné, Bodin quitte Genève, mais il écrit aussitôt une longue lettre justificative à la Compagnie, dans laquelle il déclare son intention de démontrer que ces accusations sont fausses et demande en *post-scriptum* « quelque petite et simple attestation latine ou françoise » pour s'en servir « par les chemins ». Ce document, qui s'attache à façonner une plausibilité, n'est pas sans emprunter quelques ingrédients au lexique usuel des déclarations de conversion. Bodin se présente sous les traits d'un persécuté, qui, bien résolu à persister en ses souffrances, réitère sa protestation de « vivre et mourir » dans la foi réformée. Bodin peut encore compter sur le soutien que lui apporte Esaïe de La Roche-Chandieu, le fils du célèbre ministre de Paris, Antoine de La Roche-Chandieu, ce qui est peut-être plus décisif du point de vue de l'institution. Aussi la Compagnie finit-elle par dresser un témoignage attestant le bon comportement de l'ancien dominicain pendant son court séjour à Genève, tout en spécifiant les raisons pour lesquelles il a dû sortir de la ville⁴⁹. Le soutien indéfectible du consistoire de Pont-de-Veyle, la rancune tenace de Nicolas Girard, les frasques à répétition de Marc Cuvat, les représailles auxquelles sont fréquemment exposés les défroqués, tout cela n'a pu que laisser planer le doute sur la nature véritable des accusations lancées contre Bodin, même si la Compagnie était fondée à croire que toute la lumière n'avait pas été faite au sujet de son passé.

L'affaire connaît un dernier rebondissement sept mois plus tard. La Compagnie reçoit une lettre que lui a adressée le pasteur de Poitiers Clémenceau afin de la mettre en garde contre les déportements de Bodin : celui-ci serait tenu en Poitou « pour le plus meschant, pernicieux, et perdu qui ait jamais esté », en raison de « ses desbaulches, desbordemens et lascivetez ». Clémenceau précise toutefois qu'il n'a pas jugé bon d'enquêter plus outre sur ce

49. RCP XII, p. 197 et n. 287, p. 215-216 et 227, 7 octobre et 15 novembre 1616; annexes 64 et 72. AEG, R. Consist. 45, f. 63, 106-106v et 111-111v, 11 juillet, 6 et 21 novembre 1616; R.C. 115, f. 253-254 et 307, 14 et 15 septembre, et 18 octobre 1616.

« commun bruit », par crainte du scandale. Il recommande vivement à la Compagnie de :

veiller diligemment ses actions, car il n'y a homme qui puisse dissimuler de la façon qu'il faict, contrefaisant l'homme de bien quand il veult... Car lorsqu'il se trouve avec les papistes, c'est le plus ferme et zelé de leur religion et de mesme quand il se trouve avec les nostres ; et le tout n'est, comme je croy, que pour passer son temps sans foy, sans loy et sans religion, et principalement quand il est en necessité comme on nous a advertys.

Aussi ne faut-il nullement se fier en cet « homme qui dict une chose et qui en pense une autre ». Clémenceau n'exclut cependant pas que Dieu puisse toucher le cœur d'un homme. Il estime en effet que Bodin « a bien l'esprit assez beau et prompt à faire quelque chose de bon s'il se vouloit employer et que nostre Seigneur en voulust faire un vaisseau d'election, comme il a fait de plusieurs qui estoient perdus »⁵⁰. Cet avertissement, venu du ministre même auquel Bodin a prétendu s'être adressé lorsqu'il a caressé l'idée de quitter son habit et de se convertir (et qui pourrait bien avoir eu lui-même le sentiment de s'être laissé abuser), détermine la Compagnie à transmettre aussitôt ces informations à Heidelberg, où l'ancien dominicain semble s'être retiré.

Que Bodin ait été persécuté pour sa foi et victime d'accusations forgées de toutes pièces, qu'il ait été au contraire un criminel endurci doublé d'un libertin passé maître en fait de dissimulation, un pécheur invétéré ou repent, cet éventail de possibilité ne fait qu'obéir à une stricte logique confessionnelle. Son attitude a bien pu procéder encore d'une forme d'indifférence doctrinale en matière de salut, qui n'implique nullement qu'il ait été sans foi ou sans religion. Il pourrait alors avoir été animé d'un zèle religieux véritable quel qu'ait pu être le cadre confessionnel dans lequel il a été appelé à le manifester. Toujours est-il qu'il a eu toutes les peines à échapper à un passé qui le talonne et le pousse toujours un peu plus loin. Peu s'en est fallu pour qu'il passe pour un modèle de converti et qu'il parvienne à satisfaire aux critères institutionnels requis pour valider sa conversion, comme cela a été le cas à Pont-de-Veyle, et à poursuivre avec succès son insertion identitaire à Genève, en dépit des zones d'ombre qui subsistaient encore sur sa vie d'autrefois.

50. *RCP* XII, annexe 63, p. 414-415.

UNE CONVERSION EN ACTES

En conclusion, la complexité des cas auxquels l'institution genevoise est confrontée, tout comme la pluralité de ses réponses et réactions, témoignent de l'hétérogénéité des parcours et des profils personnels des défrqués qui migrent vers Genève, ainsi que de la difficulté de penser leur l'accueil autrement que de manière individualisée. Si l'on observe une tendance générale à ne pas encourager cette catégorie de migrants à s'établir à Genève, qui apparaît principalement dictée par un souci d'ordre économique teinté de suspicion, le suivi personnalisé des réfugiés qui se présentent devant les ministres de Genève en tant qu'anciens membres du clergé catholique témoigne d'une volonté de privilégier un dispositif ample et souple d'accueil et d'assistance afin de pouvoir évaluer au cas par cas et au fil du temps la « bonne foi » du réfugié. Bien que le processus de sélection par l'épreuve du temps à laquelle on soumet les néophytes afin d'apprécier leurs motivations profondes expose inévitablement l'institution à toutes sortes de déceptions, il se révèle être au bout du compte relativement efficace si on le replace du moins dans une logique institutionnelle réformée qui est bien davantage orientée vers l'exclusion que vers l'absorption.

L'attitude de la Compagnie des pasteurs de Genève du premier xvii^e siècle face au problème de la « sincérité » du converti ne peut manquer d'interpeller l'historien. Faut-il en effet évacuer la question de la *bona fide* en tant qu'elle échappe essentiellement aux possibilités de l'investigation historique et alors même que l'on est désormais sorti d'une approche confessionnelle de la conversion où dominait ce qui relève de l'axiologique ? C'est en historicisant la notion de « sincérité » de la conversion, c'est-à-dire en l'envisageant de manière normative, comme relevant d'abord d'une nécessité institutionnelle, que l'on peut essayer de proposer une première interprétation. Si la Compagnie des pasteurs se soucie étroitement de l'instruction religieuse de ces prosélytes, c'est avant tout à travers leur capacité à s'insérer dans l'ordre social régi par la discipline ecclésiastique et à s'y conformer dans la durée qu'elle éprouve la sincérité de leur conversion. C'est en fait beaucoup moins la doctrine en tant que telle, dont on sait pourtant la place centrale qu'elle

occupe lors du rituel d'abjuration⁵¹ et dans les récits de conversion, qui pose véritablement problème ou qui est source de tension dans la pratique, que la conduite du converti et les manifestations extérieures supposées refléter les dispositions d'une conscience individuelle à laquelle nul autre que Dieu n'a véritablement accès. En d'autres termes, c'est la conversion en actes qui fait foi. Aux yeux de l'institution, la ferme adhésion à un corps de doctrine, conçu comme la confession du pur Évangile, ne saurait donc s'affranchir d'un processus temporel dans lequel la conversion s'accomplit, ni des marques d'une régénération spirituelle.

L'expérience de la conversion au XVII^e siècle ne peut véritablement être envisagée qu'une fois replacée dans le cadre d'une confrontation entre un individu (avec sa volonté et les raisons intérieures qui motivent son choix) et les institutions qui définissent les modèles religieux et les normes censées encadrer, orienter et contrôler tout parcours individuel de foi, ainsi que les expressions rituelles et communautaires qui marquent l'adhésion religieuse. Or les parcours de vie de ces convertis au statut particulier montrent que ceux-ci sont également déterminés à se servir de l'accueil institutionnel et des critères normatifs qui valident leur nouvelle appartenance confessionnelle pour les orienter de manière à satisfaire leurs propres attentes. Le franchissement de la frontière religieuse a très bien pu être à la fois pleinement assumé sur le plan de la croyance personnelle et procéder de motifs plurifactoriels liés à la nécessité de commencer une nouvelle vie à travers une profonde mutation identitaire. Ces itinéraires témoignent ainsi le plus souvent d'une grande faculté de recomposition identitaire, dont la célèbre affaire Martin Guerre⁵² ne serait au fond, pour l'époque moderne, que la manifestation la plus extrême⁵³.

nicolas.fornerod@unige.ch

51. Même si le reniement de la foi passée et la profession de foi se formulent d'ordinaire en termes assez généraux.

52. Natalie Zemon Davis, *Le Retour de Martin Guerre*, Paris, Tallandier, [1983] 2008.

53. Cette étude a été financée par le Fonds national suisse dans le cadre d'un projet de recherche consacré à l'édition des Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève. Mes remerciements s'adressent tout particulièrement à Natalie Zemon Davis et à Daniela Solfaroli Camillocci pour leurs précieuses suggestions critiques.