

Genevois à Lyon, Lyonnais à Genève : itinéraires de migrants et de convertis (XVII^e siècle)

Between Geneva and Lyon : The itineraries of migrants and converts (17th century)

Monica Martinat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8344>

DOI : [10.4000/rhr.8344](https://doi.org/10.4000/rhr.8344)

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2015

Pagination : 37-51

ISBN : 9782200929657

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Monica Martinat, « Genevois à Lyon, Lyonnais à Genève : itinéraires de migrants et de convertis (XVII^e siècle) », *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/8344> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8344>

Tous droits réservés

MONICA MARTINAT

*Université de Lyon 2
Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes*

Genevois à Lyon, Lyonnais à Genève : itinéraires de migrants et de convertis (XVII^e siècle)

À partir de l'esquisse de quelques parcours individuels d'hommes et de femmes ayant quitté leurs lieux d'origine et souvent leur religion de naissance, l'article se propose de réfléchir au rôle des institutions locales dans l'offre d'opportunités ou la construction de contraintes pour les individus qui les habitent, par naissance ou par migration. On peut ainsi mettre à jour des logiques contradictoires des institutions, prises entre des impératifs économiques et des obligations religieuses plus ou moins fortes, qui influencent de manière déterminante les parcours individuels. Ces trajectoires personnelles permettent d'autre part de changer de point de vue sur les institutions elles-mêmes et de mieux saisir les enjeux et les difficultés de leurs actions.

Between Geneva and Lyon : The itineraries of migrants and converts (17th century)

By retracing the paths taken by several individual men and women who left behind their homelands and often their inherited religions, this article reflects on the role of local institutions and the opportunities and constraints they represented for those living within their scope, either through birth or by migration. This study also enables us to view the inherent contradictions of institutions, which are often forced to find a balance between economic imperatives and religious obligations (that could be more or less powerful) while influencing individual paths in a determinative way. These personal trajectories also allow us to reconsider the institutions themselves and to better appreciate the issues and the difficulties they faced.

Le mythe de Genève comme refuge des réformés européens s'installe très tôt dans son histoire d'après la Réforme, et résiste tant du côté catholique que du côté protestant⁵⁴. La réalité confirme en partie cette image : de nombreux réfugiés, volontaires ou contraints, arrivent et s'installent dans la ville. Toutefois, ces migrations s'inscrivent aussi dans des mouvements de populations de plus longue durée, dépendant de la structure économique de la ville et des régions avoisinantes, qui entretiennent avec la religion des rapports tout à fait marginaux. Les trajectoires d'hommes et de femmes appartenant à des milieux artisanaux ou vaguement marchands, sans beaucoup de ressources personnelles – à la fois économiques, politiques, sociales et symboliques – qui arrivent à Genève ou qui en partent pour aller ailleurs, font apparaître effectivement un éventail varié de possibilités et de choix migratoires dans lesquels la religion joue un rôle sans doute limité. Les institutions urbaines, cependant, sont gouvernées par une logique qui fait de l'appartenance religieuse individuelle un caractère identitaire central auquel sont rattachés des droits particuliers et des possibilités réservées, tout autant que des interdictions spécifiques. Pour celle ou celui qui arrive à Genève pour y travailler au cours du xvii^e siècle, être catholique ou réformé n'est pas sans importance ni sans conséquences. De même, pour les Genevois qui migrent vers des territoires et des villes catholiques, les possibilités d'insertion professionnelle et sociale dans les lieux d'arrivée sont conditionnées par la religion qu'ils/elles professent, en particulier dans la deuxième moitié du xvii^e siècle. Alors, au choix de partir pour aller s'installer loin du lieu d'origine, s'associe également souvent la décision d'abandonner la religion de naissance pour entrer dans les rangs de la confession dominante dans le lieu de destination, ajoutant à la migration géographique un détachement supplémentaire. Ces mouvements de double migration, qui présupposent le passage d'une double frontière, géopolitique et religieuse, nous permettent d'apprécier de manière dynamique le rôle des différentes structures d'accueil et d'exclusion mises en place par les autorités urbaines : en observant les comportements

54. Voir l'article de Daniela Solfaroli Camillocci dans cette même livraison de la *Revue de l'histoire des religions*.

des hommes et des femmes qui doivent négocier avec celles-ci, nous pouvons également voir comment les usages que les individus font de ces institutions, ainsi que les interprétations particulières qu'ils en donnent, modifient à leur tour les institutions elles-mêmes en introduisant des logiques nouvelles.

Je vais m'intéresser ici à des hommes et des femmes qui se meuvent entre Genève et Lyon. Ils/elles ne le font pas nécessairement pour des raisons religieuses ; cependant, comme on l'a dit, ils/elles doivent aussi négocier avec leurs appartenances confessionnelles du fait des institutions existantes, qui conditionnent leurs aides et opportunités à un choix religieux univoque⁵⁵. Centrales dans les réseaux économiques régionaux, Genève et Lyon sont situées à une centaine de kilomètres l'une de l'autre, et partagent au cours du xvii^e siècle des activités économiques semblables et concurrentielles, qui alimentent des échanges systématiques d'hommes et de femmes⁵⁶. Si Genève est un centre incontournable du calvinisme européen, située au milieu d'une région catholique, Lyon héberge une communauté réformée aux dimensions considérables noyée dans une majorité catholique qui, dans la seconde moitié du xvii^e siècle, se dote d'une institution particulière de conversion et contrôle des « prétendus réformés »⁵⁷. La vie économique, sociale et institutionnelle des

55. Bien évidemment, l'attitude des institutions face à l'identité confessionnelle n'est pas constante et change avec le temps. On peut trouver des considérations intéressantes à ce propos dans Christian Grosse, « Exhortation, rituel, instruction : les trois temps de la régulation des identités confessionnelles (Genève, xvi^e-xviii^e siècles) », *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, éd. Maria-Cristina Pitassi et Daniela Solfaroli Camillocci, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2010, p. 233-253.

56. Jean-François Bergier, « Genève et la Suisse dans la vie économique de Lyon aux xv^e-xvi^e siècles », *Cahiers d'Histoire*, V/1, 1960, p. 33-44 ; Paul-Frédéric Geisendorf, « Lyon et Genève du xvi^e au xviii^e siècle : les Foires et l'imprimerie » *Cahiers d'Histoire*, V/1, 1960, p. 65-76 ; Alfred Perrenoud, *La population de Genève du seizième au début du dix-neuvième siècle. Étude démographique*, Genève-Paris, Julien-Champion, 1979 ; Anne-Marie Piuze, *Affaires et politique. Recherches sur le commerce de Genève au xvii^e siècle*, Genève, 1964 ; Olivier Zeller, *Les recensements lyonnais de 1597 et 1636 : démographie historique et géographie sociale*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983 ; Idem, « Les hommes de la croissance », dans *Histoire de Lyon des origines à nos jours*, Lyon, Éditions lyonnaises d'art et d'histoire, 2007, cap. II, p. 373-400.

57. Au milieu du xvii^e siècle, la communauté « prétendue réformée » de Lyon compte environ deux cent quarante familles « stables » (ce qui correspond à environ 1 200 personnes). Ces données sont proposées et discutées par Odile Martin, *La conversion protestante à Lyon (1659-1687)*, Genève, Droz, 1986, p. 29-30, qui

deux villes est donc, en partie, conditionnée par la proximité géographique d'un bassin de main-d'œuvre largement commun, ainsi que par la présence tant de catholiques que de réformés et par la nécessité d'abriter et de protéger les converti-e-s qui voudraient s'y réfugier. Les migrations qui les intéressent, et qui mettent en cause également l'appartenance religieuse, permettent donc de voir fonctionner des institutions urbaines particulières prises entre les logiques du pouvoir et les usages spécifiques qui en sont faits de la part des migrants.

MIGRANTS À GENÈVE

Je commencerai par considérer les conditions d'accueil des migrants à Genève. Les gens dont je m'occupe ici appartiennent à des couches que l'on peut définir génériquement comme populaires. Leurs migrations font partie d'une stratégie de survie ou d'amélioration d'une condition de départ pour le moins fragile. Genève est depuis longtemps une destination possible et assez fréquentée par les Lyonnais, indépendamment des raisons religieuses⁵⁸. Cependant, depuis la Réforme, l'acquisition du titre d'«habitant» – condition qui donne des droits et des privilèges spécifiques à ses bénéficiaires – implique l'appartenance ou l'adhésion à la religion réformée. Ce ne sont théoriquement que les habitants qui peuvent demeurer dans la cité, acquérir des biens sur place, travailler légalement et se marier. Une obligation de versement d'une caution pour l'assistance en cas de maladie ou de vieillesse, qui doit être payée à l'Hôpital de la ville, représente aussi une condition pour l'obtention du titre⁵⁹. Ces conditions, qui

ne prend toutefois pas en considération la nébuleuse de personnes qui passent par la ville pour y rester plus ou moins longtemps, et qui sont souvent assistées par l'Église réformée. Cf. Monica Martinat, «Conversions religieuses et mobilités sociale. Quelques cas entre Genève et Lyon au XVII^e siècle», in Anna Bellavitis, Laurence Croq, Monica Martinat (éds), *Mobilité et transmission dans les sociétés de l'Europe Moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 139-157. La population lyonnaise à cette époque passerait d'environ 40 000/50 000 unités de 1636, à 100 000/110 000 environ des années 1690. Cf. O. Zeller, «Les hommes de la croissance», *art. cit.*

58. A. Perrenoud, *La population de Genève, op. cit.*

59. Alfred Perrenoud, Geneviève Perret (éds), *Livre des habitants de Genève (1684-1792), Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire et archéologie de Genève*, t. LI, Genève, Droz, 1985, introduction, p. 11.

comportent des traits communs à bien d'autres villes de l'époque, ressortissent sans doute aussi à la volonté de maîtriser les migrations en sélectionnant un élément religieux incontournable dans la caractérisation de la ville comme lieu d'accueil, symbolique et matériel, des réformés européens. Mais cela ne ferme pas complètement les portes de la ville aux nombreux catholiques. Le statut de ces derniers présente toutefois des traits de précarité et d'instabilité sans aucun doute plus marqués. Les archives judiciaires genevoises laissent entrevoir une nébuleuse de gens « sans titres », aux professions précaires – ou sans profession – soupçonnés de commettre des crimes à la gravité variable, mais surtout des « petits larcins » et quelques blasphèmes. Je ne retiendrai ici que quelques cas concernant des Lyonnais d'origine et sans doute catholiques, comme Claude Cabaret et Jean Rive, qui sont bannis de la ville pour avoir « coupé des bourses »⁶⁰, ou Jacques Buseau, fouetté avec deux de ses compagnons pour avoir commis des vols dans les marchés de Genève et également banni de la ville⁶¹, ou encore le tout jeune vendeur de volaille Claude Maigre, interrogé car soupçonné d'avoir « commis divers larcins dans la rue »⁶².

Tous ces cas, et bien d'autres encore, étalés entre les années 1620 et 1660, nous dévoilent un monde mobile et fluctuant, dans lequel il n'y a pas de place pour des projets d'installation de plus longue haleine et pour lesquels la question religieuse ne se pose même pas. Ces individus ne sont pas rejetés complètement de la ville, sans doute malgré la volonté des magistrats qui, comme on le voit, trouvent d'excellentes raisons de les bannir dès qu'ils franchissent la limite ténue d'une « illégalité » diffuse.

Les conjonctures économiques et les exigences d'un marché du travail qui en suit les impératifs chamboulent d'autre part souvent les règles théoriques de l'accueil et de l'intégration en ville, permettant aux individus de se glisser dans les failles des institutions. Claude Mérieu de Lyon, est un ouvrier en soie de 35 ans qui, au moment de la procédure qui le concerne (1666), se trouve depuis quelques mois à Genève où il travaille pour un maître

60. Archives d'État de Genève (A.E.G.), Procès criminels, 1^{re} série, dossier n° 2715 contre Claude Cabaret, 16-23 juillet 1620 et dossier n° 3167, contre Jean Rive, 22-24 février 1641.

61. *Ibid.*, dossier n° 3234, 4-24 juillet 1643.

62. *Ibid.*, dossier n° 2645, 31 mai 1662.

veloutier de la ville. Il est accusé de blasphème, mais la procédure se révèle plus complexe, car des témoins affirment qu'il aurait été en prison à Lyon pour avoir recelé de la soie et qu'il aurait été banni de cette ville avec sa femme⁶³. Non seulement il est catholique, mais il déclare encore sans trop d'inquiétude, au cours de l'un de ses interrogatoires, être parfois sorti du territoire pour aller écouter la messe. Cette « liberté » avec laquelle Claude déclare ses allers-retours entre la ville protestante et les environs catholiques est indicative d'un espace de possibilités réelles qui s'ouvre au moment où les exigences d'un marché du travail qui se doit d'être flexible se heurtent aux règles posées pour défendre l'identité religieuse de la ville. Nous savons en effet que dans des moments particuliers, les autorités ont toléré le recours à des ouvriers catholiques à la fois à l'extérieur et à l'intérieur de la ville, et ceci malgré les dispositions officielles⁶⁴. Les individus semblent bien à l'aise avec l'ambiguïté de ces règles, se glissant au travers des interstices entre systèmes de référence et d'action différents, voire contradictoires. Leur action met en lumière la multiplicité des intérêts individuels et, finalement, le caractère pluriel de leurs identités. Elle dévoile aussi la flexibilité inévitable de la rigidité religieuse théorique, montrant en passant la porosité des frontières.

Le cas de Claude Mérieu est peut-être particulier parce que les documents rendent trop tôt compte d'un parcours qui aurait aussi pu comporter, à un moment ultérieur, une abjuration. Une attitude assez répandue chez les nouveaux arrivants voulant s'installer de manière plus durable est en effet celle de la conversion. Ceux-ci n'hésitent pas à abjurer le catholicisme pour adhérer au calvinisme,

63. *Ibid.*, 2^e série, dossier n° 2695, 5 avril 1666.

64. A. Perrenoud, *op. cit.*, I, p. 270; Herbert Lüthy, *La banque protestante en France, vol. I, Dispersion et regroupement, 1685-1730: de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution*, Paris, S.E.V.P.E.N, 1959, I, p. 46; Liliane Mottu-Weber, « L'évolution des activités professionnelles des femmes à Genève du xvi^e au xviii^e siècle », in Simonetta Cavaciocchi (éd.), *La donna nell'economia, sec. XIII-XVIII. Atti della 21esima settimana di studi dell'Istituto di storia economica F. Datini, 10-15 aprile*, Florence, Le Monnier, 1990, p. 345-357; A.-M. Piuze, *Affaires et politique, op. cit.*, p. 374-378. Nous pouvons souligner des aspects analogues de contradiction dans d'autres contextes. Pour rester dans le cadre bipolaire – Lyon, Genève – que j'ai choisi ici, il suffit de regarder les contradictions entre la politique d'exclusion des protestants des métiers appartenant à la Grande Fabrique de la soie de Lyon au cours du xvii^e siècle, et l'accueil de fait des réformés dans leurs rangs.

et n'hésitent pas non plus à faire le chemin inverse lorsque les circonstances les amènent à repartir vers des pays catholiques, où ils feront amende de leur « erreur » – une erreur qui résulte souvent d'un calcul⁶⁵. Clément Mély est un « ouvrier et compagnon veloutier » catholique, originaire de la région lyonnaise, qui change de confession une fois arrivée à Genève où il passe environ huit ans et épouse la fille d'un taffetier de la ville (Pernette Cémy), avec laquelle il rentre à Lyon en 1682. Il revient à sa confession originaire, abjurant auprès de la Compagnie pour la Propagation de la Foi en août 1682 avec sa femme⁶⁶. Philippe Madraire et son épouse, Catherine Barra, venant du Grenoblois, s'adressent le 28 février 1659 à la Bourse française de l'Hôpital de Genève pour obtenir une assistance. Catholiques d'origine, ils se sont « rangés nouvellement à la religion en ayant fait leur déclaration du jour d'hier en l'Église de Meirin... »⁶⁷. Ils obtiennent deux écus et demi de subvention. On les retrouve peu de temps après, au mois d'avril, dans les registres de la Compagnie pour la Propagation de la Foi de Lyon comme « nouveaux catholiques »⁶⁸ et, comme tels, ils profitent des aides que la Compagnie leur offre. Les registres de la Bourse française de Genève contiennent bien d'autres cas analogues, de Français catholiques disant vouloir abjurer, et qui obtiennent des aides. C'est le cas de ce jeune homme de Tours qui, en 1658, demande de l'argent, disant vouloir quitter la « religion romaine » et travailler dans son métier d'ouvrier en soie : la Bourse lui octroie dix florins et nous n'avons plus de nouvelles de lui⁶⁹. Et c'est également celui de Jacques Desserre, du Dauphiné, qui veut

65. Cette situation s'apparente aussi à celle décrite pour les « Chrétiens d'Allah » par Bartolomé Bennassar, Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, xv^e-xvii^e siècles*, Paris, Perrin, 1989. Pour les conversions comme moyen d'intégration dans la ville, cf. aussi E. Natalie Rothman, « Becoming Venetian. Conversion and Transformation in the Seventeenth-Century Mediterranean », *Mediterranean Historical Review*, 21, n° 1, 2006, p. 39-75.

66. Archives Départementales du Rhône (A.D.R.), 45 H 19, Registres de la Compagnie pour la Propagation de la Foi, abjuration de Clément Mély, 2 août 1682. On ne connaît pas la date de conversion de sa femme.

67. A.E.G., Archives Hospitaliers Kq 5, Mémorial de la Bourse Française, 1658-février 1680, c. 46, 28 février 1659.

68. A.D.R., 45 H 19, abjuration du 13 avril 1659 de Catherine Barra et Philippe Madraire.

69. A.E.G., Archives Hospitalières, Kq5, Mémorial de la Bourse française, 1658-février 1680, c. 11, 29 novembre 1658.

se convertir à Genève pour ensuite aller s'installer dans le pays de Vaud avec l'aide financière de la Bourse française, qui la lui accorde pour un montant d'un écu⁷⁰.

Les règles formelles sont ici interpénétrées de la connaissance que les individus en ont et de leur perception des règles informelles ou du contexte temporaire. La conversion demeure un élément central du dispositif d'intégration dans une ville qui a bâti sa réputation sur son caractère de refuge religieux. Se déclarer comme postulant à la conversion, néophyte ou persécuté, constitue un argument fort, voire essentiel, pour obtenir un soutien économique, et parfois relationnel, fondamental lorsqu'on arrive de plus ou moins loin ou que l'on se retrouve seul/e en ville. Parfois on l'ignore, ou on feint de l'ignorer, et on tente sa chance : Jacquemine Branchu, que son mari a abandonnée avec deux enfants en bas âge – l'un est encore au sein – demande l'aide de la Bourse, qui lui octroie deux florins par semaine avant de découvrir qu'elle est « papiste » tout comme son mari⁷¹. Parfois, certains se font prendre la main dans le sac en se retrouvant, sans doute malgré eux, au carrefour de plusieurs logiques contradictoires. C'est le cas d'un homme originaire de Milan qui s'installe à Genève, embrasse le calvinisme, pour ensuite revenir, de manière plus au moins secrète, au catholicisme⁷². Alessandro Pusterle circule dans un espace triangulaire dont les pôles sont constitués par Milan, Genève et Lyon, ce qui nous permet de penser qu'il a des affaires dans le domaine du commerce de la soie. Il semble s'être converti à son arrivée à Genève, même si nous ne savons pas si son voyage avait à l'origine une motivation religieuse dominante, ou bien s'il a décidé de se convertir une fois sur place pour obtenir des bénéfices de sa conversion. En décembre 1658, il est interrogé par le Consistoire de Genève car il est suspecté d'être revenu au catholicisme. Il confirme sa conversion, déclarant

70. *Ibid.*, c. 109, 13 décembre 1681.

71. *Ibid.*, c. 257, 14 juillet 1684. Je ne sais pas comment l'histoire se termine, si la Bourse continue de la financer ou pas... La remarque sur son appartenance religieuse est en marge du registre.

72. La reconstruction de cette histoire se base sur l'ensemble des documents contenus dans le dossier A.E.G., Procès criminels, 1^{re} série, dossier n° 3650, qui contient l'ensemble de la procédure contre « Alexandre Pusterle milanais, habitant, qui avait fait à Saint Julien abjuration de la religion réformée et avait accusé Jérôme Lunati aussi habitant d'avoir fait de meme », 16/22 novembre 1658. La procédure se termine avec le bannissement de Pusterle.

toutefois qu'il s'agit d'une décision prise sous la pression des capucins de Saint-Julien et que, désormais, il la regrette. Dans une lettre adressée à l'un des pères capucins avec qui il a été en contact strict, Pusterle propose une autre version des faits, dans laquelle il ne regrette pas sa conversion, mais seulement son dévoilement public, dont la responsabilité incomberait aussi à une certaine légèreté de la part des capucins qui auraient divulgué de manière trop désinvolte l'information⁷³. La fin de l'histoire demeure pour nous obscure, même si nous savons que Pusterle a été banni de la ville.

Ces deux exemples montrent efficacement le rôle joué par les institutions dans l'organisation des stratégies individuelles de survie dans un monde gouverné par des règles élaborées à certaines fins, et systématiquement détournées par les acteurs sociaux. La Bourse française, chargée de garantir l'assistance particulière de la population réformée française qui se réfugierait à Genève, est utilisée comme caisse d'assistance par une population plus hétérogène que celle ciblée par l'institution elle-même ; les capucins installés aux portes de la ville comme fers de lance de la campagne de reconquête catholique des espaces passés à la Réforme induisent à leur tour des conversions, ou des promesses de conversion, de la part d'individus dont les motivations confessionnelles sont sans doute très superficielles. Nombreux sont en effet les Genevois besogneux d'aide ou désireux d'améliorer leur sort qui cherchent une opportunité à Saint-Julien. Les capucins de ce lieu sont l'une des ressources dont ils disposent. Leur campagne de conversion des Genevois repose sur la distribution d'aides matérielles aux jeunes gens sans titre ni occupation. Ainsi par exemple en 1635, les autorités judiciaires de Genève ouvrent une procédure contre le citoyen Gabriel Fichet, qui est placé ensuite en maison de discipline « où il ne lui sera donné que du pain et de l'eau jusqu'à ce qu'il ait appris à gagner sa vie », car il est soupçonné d'apostasie « à cause de ses fréquentes visites aux capucins de Saint-Julien desquels il avait reçu assistance »⁷⁴. De même, deux ans et demi plus tard, on condamne à la même peine Paul Damian, « parce qu'il était allé demander de l'argent aux capucins de Saint-Julien qui lui en avaient donné pour qu'il changeât de religion »⁷⁵.

73. La lettre est jointe au dossier cité ci-dessus.

74. A.E.G., Procès criminels, 1^{re} série, dossier n° 3014, 26-29 septembre 1635.

75. *Ibid.*, dossier n° 3064, 10 février 1638.

GENEVOIS-E-S À LYON

La voie de la migration accompagnée, ou non, par la conversion, est choisie par bien d'autres personnes, dont un certain nombre prend le chemin de Lyon. Ici, le catholicisme n'est pas une condition *sine qua non* pour devenir bourgeois de la ville, ni pour accéder au marché du travail, même si les carrières à l'intérieur des métiers – en particulier ceux qui relèvent de la Grande Fabrique – peuvent s'avérer plus compliquées pour les réformés, ou pour accéder à l'assistance de l'Aumône Générale, dont la fondation avait vu aussi la participation et le financement des Protestants de la ville⁷⁶. Le milieu réformé lyonnais, qui compte un bon nombre de Suisses – dont plusieurs marchands et fabricants, qui ont des relations actives et constantes avec Genève – est de son côté en mesure d'accueillir une partie de ces jeunes gens, jeunes hommes et jeunes femmes, qui cherchent à s'installer à Lyon. Mais, dès le milieu du siècle, la conquête des âmes égarées devient, pour l'Église catholique, un enjeu symbolique majeur dans une ville où la communauté réformée, tout en étant fort minoritaire, fait preuve d'une présence solide, même si elle reste discontinue depuis la Réforme. Ainsi, dès le milieu des années 1650, la Compagnie pour la Propagation de la Foi met en place des moyens humains et économiques importants pour réduire les effectifs protestants et installer les nouveaux adeptes dans des réseaux sociaux et professionnels solidement catholiques⁷⁷. La communauté réformée offre à son tour une assistance plus ou moins systématique aux coreligionnaires qui passent par la ville ou qui y résident de façon plus stable, mais ses moyens sont nettement moins importants. Dans ces nouvelles conditions, la ville offre aux Suisses et à bien d'autres migrants, des opportunités particulières.

La présence de la Compagnie favorise en effet une migration ciblée et préparée sur place avant le départ. Entre 1656 et 1685 on compte 44 hommes et 94 femmes d'origine genevoise qui s'installent

76. Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres. L'exemple de la Généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

77. Sur la Compagnie pour la propagation de la Foi de Lyon, cf. O. Martin, *op. cit.* ; Catherine Martin, *Les compagnies de la propagation de la Foi (1632-1685) : Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier : étude d'un réseau d'associations fondées en France au temps de Louis XIII pour lutter contre l'hérésie des origines à la Révocation de l'Édit de Nantes*, Genève, Droz, 2000.

à Lyon et abjurent par les soins de la Compagnie⁷⁸. Dans la plupart de ces cas, la conversion – qui semble intervenir peu après l'arrivée à Lyon – est complémentaire du déplacement physique. Grâce à la Compagnie, ces « nouveaux » bénéficient d'aides et d'assistance tout au long d'un parcours d'installation dont on connaît les difficultés : argent, relations, un métier, souvent un mari, sont les promesses qui déterminent le passage à l'acte de conversion pour ces jeunes gens. Certains reviennent ensuite sur leur chemin, en franchissant à nouveau la frontière politique et religieuse, pour des raisons que nous ne pouvons qu'imaginer et qui ne révèlent pas forcément un échec du projet, mais montrent la variété des formes et des moyens de la mobilité à l'époque – des retours, certes, mais aussi des départs vers d'autres destinations⁷⁹. D'autres persistent dans une nouvelle vie qui ne comporte pas nécessairement une rupture nette avec les milieux et le lieu d'origine⁸⁰, mais un accommodement nouveau dans un chemin fondé sur un double départ : du lieu et de la religion de naissance.

Si on lit de façon attentive certains cas de conversion, nous pouvons aussi y voir un geste qui se veut l'achèvement d'un éloignement qui n'est pas uniquement physique. On a presque l'impression que dans certains cas, la conversion est envisagée comme un moyen supplémentaire de protection, d'éloignement d'institutions senties comme hostiles et dangereuses, tant vis-à-vis de crimes explicites dont on a pu être accusés, que des conditions de la vie « privée ». Susanne Balexert, qui appartient à une famille « mobile » entre Lyon et Genève, cherche sans doute à s'abriter du consistoire genevois qui l'avait forcée à se marier, en fuyant vers Lyon, où elle embrasse la religion catholique romaine après avoir abjuré auprès de la Compagnie pour la Propagation de la Foi⁸¹. Son retour temporaire à Genève l'amène devant le consistoire où elle justifie son geste par une prétendue pression reçue de sa famille, qu'elle déclare papiste. Elle joue de cette double identité protestante/catholique, qui engendre des rumeurs constantes, mais qui lui

78. Cf. O. Martin, *op. cit.* ; M. Martinat, *op. cit.*

79. Pour des exemples, cf. M. Martinat, *ibid.*

80. La Compagnie pour la Propagation de la Foi suit et contrôle la vie des nouveaux chrétiens de façon assez rapprochée et de manière continue dans le temps. Toutefois, si le converti sort de la ville, ses moyens se réduisent significativement.

81. A.E.G., Registres du consistoire, R 55, f. 210v. ; A.D.R., 45 H 19.

permet de passer entre les mailles des requêtes et des punitions et de profiter de surcroît des aides offertes aux nouveaux catholiques par la Compagnie de Lyon lorsqu'elle vit dans cette ville. Elle peut espérer que tant les rumeurs que les informations à propos de sa moralité controversée ne passent pas les frontières religieuses. Plusieurs converti-e-s genevois-e-s à Lyon ont d'ailleurs des dossiers dans les archives judiciaires de Genève, ou des procédés ouverts avec le consistoire de la ville : leur départ et leur conversion leur ouvrent sans doute la voie à une nouvelle vie. On peut citer le cas de Catherine Magne, femme de Jacques Huy, emprisonnée pour « propos diffamatoires à la justice » à Genève en 1645, qui rejoint à Lyon sa fille, convertie en 1662, et se convertit elle-même en 1665⁸² ; ou celui d'Emeraude Bouvier, soupçonnée en 1646 d'avoir volé deux cachets d'argent à son maître genevois, qui s'en va à Lyon où elle se marie en 1657. Sa fille épousa un catholique et prononça l'abjuration de la religion réformée. Emeraude a suivi ce choix : après avoir profité des aides du consistoire de Lyon en 1680 et 1681⁸³, elle se convertit en 1685.

CONVERSIONS ET PARCOURS DE VIE : ENTRE LOGIQUES DE L'APPARTENANCE, RUPTURES ET NÉGOCIATIONS

On pourrait multiplier les exemples. Ces parcours, qui ne peuvent être ici qu'évoqués rapidement, ouvrent néanmoins un certain nombre de questions plus générales autour de la conversion – de sa signification tant pour les individus que pour les institutions – et autour des conditions générales qui en font une possibilité plus ou moins envisageable. Je ne parle pas simplement des opportunités constituées par l'existence de la Compagnie pour la Propagation de la Foi, par exemple, ou de la Bourse française de Genève, mais d'éléments plus fragiles et fuyants qui permettent aux hommes et aux femmes de sentir se relâcher les liens avec leur religion d'origine – chose qui en rend l'abandon sans doute plus facile.

82. A.D.R., 45 H 19.

83. Sans doute même avant, mais les comptes de l'aumône protestante ne subsistent que pour ces années-là et pour quelques mois des suivantes, jusqu'en 1685.

Je voudrais ici aborder un point qui me semble particulièrement important. Bon nombre de ces hommes et de ces femmes que nous voyons passer de Lyon à Genève ou vice-versa, le font de manière souvent dépourvue de signification religieuse « forte ». Ils s'acheminent vers des lieux où, selon la conjoncture, ils/elles peuvent tirer un meilleur parti de leurs compétences professionnelles ou, plus simplement, où ils/elles peuvent trouver des ressources pour survivre et, éventuellement, améliorer leur position sociale et économique.

Cependant, si nous ne pouvons et nous ne devons pas exagérer les motivations purement religieuses à la base d'un choix de conversion, nous ne pouvons pas non plus considérer l'abjuration comme un acte anodin, accompli sans réflexion, avec légèreté, en raison d'un calcul purement matériel à la même enseigne que n'importe quel autre choix minuscule de la vie quotidienne. Pour ma part, je pense que la distinction entre conversions pour convenance personnelle ou intérêts matériels d'une part, et conversions pour des raisons intimes de foi d'autre part, n'est pas forcément appropriée à un contexte comme celui que nous étudions ici, dans lequel l'appartenance religieuse est une donnée incontournable de l'existence et la religion n'est pas un élément appartenant exclusivement à la « sphère privée » de la vie individuelle⁸⁴. De plus, sans rien enlever à l'individualité du choix, si nous regardons l'ensemble des conversions de genevois-e-s à Lyon au cours de la deuxième moitié du xvii^e siècle, force est de constater la présence de quelques caractéristiques générales qui les rapprochent les unes des autres⁸⁵. Les converti-e-s sont jeunes, plutôt des femmes d'origine modeste, célibataires, et/ou ayant eu des problèmes avec une justice à la fois religieuse et civile : plusieurs d'entre eux/elles ont en effet laissé des traces aussi bien dans les archives judiciaires que dans les actes du consistoire de Genève. Ces migrants d'un genre un peu particulier partagent donc avant tout la fragilité quasi structurelle d'une

84. M. Martinat, *op. cit.*

85. Plusieurs études ont tenté de proposer des modélisations des conversions et ont insisté sur les caractéristiques communes, notamment le jeune âge et la faiblesse – relative – de la position sociale et économique des converti-e-s au sein de leur groupe d'origine. Cf. entre autres Luciano Allegra, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Turin, Zamorani, 1996 (et la bibliographie suggérée); O. Martin, *op. cit.*; E. N. Rothman, *op. cit.*

condition – jeune, femme – qui accroît la précarité éventuelle et le rend plus à même de faire des choix de rupture. L'existence d'un contentieux quelconque avec les autorités rend l'écart potentiel encore plus facile, spécialement si, comme c'est le cas de Genève, autorités judiciaires et religieuses se superposent et comprennent également les élites économiques⁸⁶. Si nous regardons de plus près la chronologie des conversions des genevois-e-s à Lyon, nous voyons qu'elles augmentent en fonction des conjonctures économiques particulières pour la ville – soit de crise, et donc du besoin de réduire les coûts de production, soit de demande de main-d'œuvre plus importante : à ces conjonctures, les industriels genevois répondent, entre autres, en « délocalisant » la production vers des zones et des ouvriers « papistes »⁸⁷, ou en ouvrant les portes de la ville à une main-d'œuvre recrutée rapidement sans condition. Le conflit social et économique engendré par ces situations s'accompagne alors d'une déception religieuse – ou du moins d'un relâchement de la force de l'appartenance religieuse – pour les individus qui le subissent, conséquente à la légèreté dont les élites économiques, politiques et religieuses faisaient preuve dans la protection des ouvriers et des ouvrières de la ville. Une rupture politique se transforme ici aussi en une potentielle – et parfois réelle – rupture religieuse, surtout lorsque l'on rencontre sur son parcours des possibilités d'assistance et de « solidarité » – intéressée, bien évidemment – qui permettent de reconstituer aussi des liens familiaux, communautaires, sociaux, qui remplacent des fidélités anciennes délaissées. La logique des institutions existantes, lorsqu'elle entre en contact, en se transformant, avec les usages qui sont faits des opportunités offertes, y est sans doute pour quelque chose.

Ces exemples nous invitent alors à reconsidérer aussi les intentions et les projets des institutions qui ne se construisent pas dans une sphère purement religieuse, mais sont agités par des raisons d'ordre divers, avec lesquelles chaque acteur – individuel

86. Sur les raisons qui poussent les compagnons imprimeurs lyonnais à s'éloigner du premier protestantisme, voir l'essai fondamental de Natalie Zemon Davis, « Grève et salut à Lyon », *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au xv^e siècle*, Paris, Aubier, 1979, p. 15-39.

87. H. Lüthy, *op. cit.*, t. 1, p. 46. Pour des éléments de réflexion intéressants à ce propos, cf. Simona Cerutti, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'ancien régime*, Paris, Bayard, 2012.

et collectif – doit négocier. On le voit clairement dans le cas de Genève: son caractère de «refuge religieux» et plus généralement les liens qui existent entre religion, politique et économie, dans un espace circonscrit et entouré par des territoires catholiques, jouent en effet un double rôle. D'une part, ils attirent une population variée qui n'est pas motivée uniquement par des questions de foi mais qui utilise pourtant la religion comme moyen d'intégration. D'autre part, ce même caractère finit par peser sur les liens entre la ville et ses propres habitants, lorsque des conditions particulières – par exemple de crise économique – interviennent et affectent globalement la perception que les individus ont des pouvoirs locaux. On mesure ici toute la «faiblesse des liens forts» trop contraignants⁸⁸.

La nature des institutions créées pour défendre l'orthodoxie et l'uniformité religieuse, poussant à la conversion les individus désirant y avoir accès finit à son tour par être modifiée précisément par l'action de ces mêmes individus dont les actions suggèrent des usages autres de l'institution, de ses normes et de ses ressources. Quelle que soit l'image que la ville veut construire d'elle-même, celle-ci a un double visage: tournée vers l'extérieur, elle peut afficher son caractère idéologique et exclusif. Par rapport à sa population, qui comprend également celles et ceux qui y arrivent d'autres destinations, pour un temps plus ou moins long, elle offre des opportunités certes sélectives, mais somme toute ouvertes, car les individus les modèlent tour à tour selon leurs nécessités, d'une manière souvent inattendue, et susceptible d'ouvrir des espaces d'action peut-être non imaginés par les autorités qui les ont bâtis.

mmartinat63@gmail.com

88. M Mark S. Granovetter, «The Strength of Weak Ties», *The American Journal of Sociology*, 78, no. 6, mai 1973, p. 1360–1380.