



Les protestants francophones en Nouvelle-Angleterre, 1855-1910

Christine Hudon

Volume 66, 2000

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006811ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006811ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hudon, C. (2000). Les protestants francophones en Nouvelle-Angleterre, 1855-1910. *Études d'histoire religieuse*, 66, 49–68.
<https://doi.org/10.7202/1006811ar>

Article abstract

In the second half of the 19th century, American religious organizations funded the activities of French-speaking missionaries in New England. Initially, evangelists saw the industrial cities of the American Northeast as a land of tolerance, where, in contrast to their native country, proselytizing would be easy and rewarding. Their perception of mission work changed as "Little Canadas" took shape. Hope gave way to disillusionment. The hardships of missionary work and relations with Catholics, which became confrontational, began to colour and shape the discourse of the pastors and Protestants. Increasingly, they saw themselves as a minority group twice over - both within the Franco-American communities and within American Protestant society - a minority group whose survival in the medium term was threatened, in spite of their unwavering efforts to forge an identity for themselves and remain a cohesive force.

Les protestants francophones en Nouvelle-Angleterre, 1855-1910

Christine Hudon¹
Université de Sherbrooke

Résumé : Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, des organisations religieuses américaines financent les activités de missionnaires francophones en Nouvelle-Angleterre. Au départ, les évangélistes perçoivent les villes industrielles du nord-est américain comme une terre de tolérance, où, par contraste avec leur pays d'origine, le prosélytisme sera facile et fructueux. Leur perception du travail dans les missions se transforme à mesure que prennent forme les Petits Canadas. L'espoir cède le pas à la désillusion. Les difficultés du travail missionnaire et les rapports avec les catholiques, qui deviennent conflictuels, colorent et orientent le discours des pasteurs et des protestants. De plus en plus, ils se perçoivent comme un groupe doublement minoritaire - minoritaire à l'intérieur des communautés franco-américaines, comme à l'intérieur de la société protestante américaine - dont la survie à moyen terme est menacée, malgré leurs efforts incessants pour définir leur identité et pour assurer leur cohésion.

Abstract : In the second half of the 19th century, American religious organizations funded the activities of French-speaking missionaries in New England. Initially, evangelists saw the industrial cities of the American Northeast as a land of tolerance, where, in contrast to their native country, proselytizing would be easy and rewarding. Their perception of mission work changed as "Little Canadas" took shape. Hope gave way to disillusionment. The hardships of missionary work and relations with Catholics, which became confrontational, began to colour and shape the discourse of the pastors and Protestants. Increasingly, they saw themselves as a minority group twice over - both within the Franco-American communities and within American Protestant society - a minority group whose survival in the medium term was threatened, in spite of their unwavering efforts to forge an identity for themselves and remain a cohesive force.

* * *

¹ Détentriche d'un doctorat en études québécoises de l'Université du Québec à Trois-Rivières, Christine Hudon est professeure d'histoire à l'Université de Sherbrooke. Ses recherches portent sur les institutions locales et le changement religieux au XIX^e siècle qu'elle cherche à saisir en portant une attention particulière aux différences régionales. Elle a publié *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875* (Septentrion, 1996), de même que plusieurs articles dans des revues spécialisées. Cet article présente les résultats d'une recherche réalisée grâce à l'appui financier du CRSH.

Lors d'une enquête orale réalisée à la fin des années 1970, une femme d'une petite ville de la Nouvelle-Angleterre expliquait ses démarches pour reprendre le nom de ses ancêtres canadiens-français. Quelques décennies plus tôt, son père avait modifié son nom : Simoneau était alors devenu Simano. Au sein des Petits Canadas, mieux valait porter un patronyme à consonance étrangère quand on était protestant. C'est du moins l'interprétation que Mary Irene faisait de ce changement, que son père ne lui avait jamais expliqué :

Dans ce temps-là, chez nous, on ne séparait pas les questions ethniques et religieuses : être Franco-Américain et être Catholique, c'était synonyme. Il est donc possible que mon père ne pouvait pas survivre dans un tel milieu aussi longtemps que son nom évidemment français rendait répréhensible sa foi baptiste².

Cet exemple est intéressant à plus d'un égard. Il illustre parfaitement les rapports difficiles, ou jugés tels à trente ou quarante ans de distance, entre catholiques et protestants et pose la question de l'identité religieuse et nationale parmi une population immigrante. Dans cette optique, il invite à explorer la dynamique des rapports interconfessionnels dans les communautés franco-américaines de la Nouvelle-Angleterre et à étudier l'expérience particulière des protestants, un groupe qui reste peu connu.

Jusqu'ici, l'historiographie religieuse des Franco-Américains a centré son attention sur deux questions : d'une part, la mise en place des paroisses catholiques et des institutions qui la caractérisent, en l'occurrence les églises, les écoles et les sociétés mutuelles ; d'autre part, la lutte des prêtres et des fidèles franco-américains contre les catholiques d'origine irlandaise³. C'est une histoire faite de tensions et d'animosités, une histoire écrite sur le mode de l'opposition, où les catholiques d'origine canadienne-française doivent lutter âprement pour sauvegarder leur langue et les modes d'expression de la foi qui leur sont particuliers face aux visées assimilatrices de l'épiscopat irlandais. Dans leurs recherches visant à comprendre le processus d'intégration des immigrants à la société américaine et à mettre en lumière le rôle particulier de la religion dans cette dynamique, les spécialis-

² «Une femme reprend son nom français» dans Julien OLIVIER, *Souches et racines. Une introduction à la généalogie pour les jeunes Franco-Américains*, Bedford, National Materials Development Center for French and Creole, 1981, p. 92.

³ Voir en particulier l'excellente synthèse d'Yves ROBY, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre (1776-1930)*, Sillery, Septentrion, 1990. Lire aussi Yves FRENETTE, *La genèse d'une communauté canadienne-française en Nouvelle-Angleterre : Lewiston, Maine, 1800-1880*, Université Laval, Thèse de doctorat (histoire), 1988; et François WEIL, *Les Franco-Américains, 1860-1980*, Paris, Belin, 1980. D'une facture et d'un style tout à fait différents, l'ouvrage de Robert Rumilly offre une histoire événementielle et chronologique des institutions catholiques franco-américaines : *Histoire des Franco-Américains*, Montréal, [s.é.], 1958.

tes de l'histoire franco-américaine ont en effet insisté sur le caractère rassembleur de la religion. Celle-ci unit les immigrants dans leurs efforts pour se reconstituer un réseau institutionnel et pour défendre leur identité contre un danger qui vient de l'extérieur : la menace irlandaise. De ces travaux se dégage l'image d'une religion commune à tous – ou à presque tous – qui agit comme une force centripète. Jamais, elle n'est perçue comme une force centrifuge, qui écarte ou qui exclut des membres de la communauté.

Cette absence à peu près complète des protestants franco-américains dans l'historiographie découle d'au moins deux facteurs. Elle tient d'abord à l'approche institutionnelle qui a longtemps dominé l'étude des populations immigrantes. En s'interrogeant sur la persistance de la culture d'origine ou sur sa capacité d'adaptation au milieu d'accueil, les chercheurs ont tourné leur attention vers les institutions mises en place dans les communautés immigrantes. Une telle approche soulignait inévitablement la cohésion du groupe puisque ceux qui participaient peu aux institutions étudiées par les historiens ou ceux qui préféreraient s'affilier aux églises et aux autres institutions américaines ne laissaient guère de traces dans les archives retenues pour fins d'enquête⁴.

L'autre facteur qui explique l'absence à peu près totale des protestants dans les études sur les Franco-Américains, c'est la rareté et la dispersion des sources documentaires. Plusieurs protestants se sont affiliés à une église américaine, ce qui en fait un groupe fluide, difficile à saisir et à suivre. La fermeture des églises a également entraîné la disparition des registres, des listes de membres, des livres de comptes et des procès-verbaux de réunions. Dans le cadre de cette recherche, seules les archives de l'église congrégationaliste de Lowell, au Massachusetts, et les archives de l'église méthodiste française de Lawrence, au New Hampshire, ont été retrouvées⁵. Leur consultation s'est cependant avérée décevante : elles ne contiennent aucune lettre et les registres sont incomplets. Dans de telles circonstances, il est plutôt difficile d'étudier les Franco-Américains protestants.

⁴ Au sujet du travers méthodologique inhérent à cette approche, voir les judicieuses remarques de Jon BUTLER dans *The Huguenots in America : a Refugee People in a New World Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983, p. 206. Dans les ouvrages consacrés aux Franco-Américains, la présence du groupe protestant est très marginale. Ainsi, on relate les efforts des évangélistes pour faire du prosélytisme quand des querelles troublent les communautés catholiques. Sans être fausse, l'observation ne rend compte que d'une partie de la réalité missionnaire. Voir WEIL, *Les Franco-Américains*, p. 155-156.

⁵ Les premières sont conservées au *City Hall Archives* de Lowell, tandis que les secondes sont à la *New England United Methodist Historical Society*, à l'Université de Boston. Au même endroit se trouvent également des registres de congrégations méthodistes auxquelles étaient associés quelques francophones.

Deux types de documents livrent tout de même des informations sur ce groupe qui a évolué à l'extérieur des cadres institutionnels catholiques. Il s'agit d'abord des rapports des sociétés missionnaires renfermant statistiques et commentaires sur les activités des différentes sociétés missionnaires actives au Québec et aux États-Unis. Les journaux protestants, en particulier *L'Aurore*, un périodique montréalais qui revendiquait le titre d'organe officiel du protestantisme d'expression française en Amérique du Nord, permettent également de mieux connaître les protestants francophones⁶. *L'Aurore* publiait régulièrement des articles sur le travail missionnaire et sur les activités religieuses et sociales à l'intérieur des communautés protestantes. Il faisait également paraître des notices nécrologiques qui livrent des renseignements sur le défunt (âge, lieu de résidence, date et lieu du décès, statut civil) en précisant, dans bien des cas, le nom du conjoint, des parents ou des enfants et leur lieu de résidence. Une centaine de ces nécrologies, rédigées par des missionnaires ou par des proches du défunt, ont été analysées. Elles revêtent un grand intérêt dans la mesure où elles contiennent fréquemment un résumé plus ou moins long de la vie de la personne décédée, des circonstances et des raisons de sa conversion, ainsi que des conséquences de celle-ci sur sa vie. De simple avis de décès, elle devient alors un récit et participe à la construction de l'identité sociale du groupe en véhiculant, sous une forme anodine, un ensemble de représentations qui situent les protestants d'expression française au sein des collectivités canadiennes-françaises et franco-américaines.

Ces documents me permettront d'étudier le groupe des Franco-Américains de religion protestante en portant une attention particulière à la question des rapports interconfessionnels. Cet article poursuit trois objectifs : étudier le début du protestantisme et l'établissement des institutions protestantes françaises en Nouvelle-Angleterre en montrant quelles représentations du catholicisme et des Canadiens-français orientaient l'action des missionnaires et des sociétés qui les subventionnaient ; pénétrer plus avant dans l'univers des Franco-Américains protestants en cherchant à voir quelle était la nature de leurs rapports avec les catholiques ; montrer autour de quels thèmes s'est construite l'identité des Franco-Américains de religion protestante. Voyons d'abord quelles formes a prises cette entreprise missionnaire.

⁶ Pour les fins de cette recherche, j'ai consulté *Le Semeur canadien*, *Le Républicain*, quelques exemplaires du *Citoyen Franco-Américain* (je n'ai pas trouvé la collection complète) et *L'Aurore*. Sur ce journal et sur *Le Citoyen*, lire Jean-Philippe DOBROWOLSKYJ, « Deux hommes, deux journaux, deux pays » dans Denis REMON, dir., *L'identité des protestants francophones au Québec : 1834-1997*, ACFAS, Les cahiers scientifiques de l'ACFAS, 1998, p. 93-110.

I. Le début du prosélytisme en Nouvelle-Angleterre

L'entreprise missionnaire protestante auprès des Canadiens français établis aux États-Unis a vu le jour dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Si on excepte, en effet, les prédications des évangélistes exilés au lendemain des insurrections de 1837-1838, les missions protestantes françaises en Nouvelle-Angleterre commencent timidement au cours de la décennie 1840. Avec le soutien de sociétés américaines, l'Église de la Grande-Ligne et la *French Canadian Missionary Society* (FCMS) dépêchent quelques missionnaires auprès des populations canadiennes-françaises du nord du Vermont et de l'État de New York⁷. La plupart d'entre eux font de courts séjours dans ces régions. Ils profitent de leur passage dans les villages du Haut-Richelieu et de la baie Missisquoi, pendant la belle saison, pour aller prêcher outre frontière. Les missions américaines s'inscrivent ainsi dans le prolongement des missions québécoises. À la fin des années 1850, quelques missionnaires s'installent dans la région et mettent en place de petites églises.

Dans les montagnes de l'État de New York et du Vermont, les évangélistes découvrent une population pauvre, isolée qui, dans certains cas, a cessé la pratique de toute religion⁸. L'accueil n'est pas toujours empressé. Hommes et femmes sont méfiants. Dans ces circonstances, les missionnaires ont beaucoup à faire pour les convaincre de prier et d'écouter leurs sermons. Progressivement, ils parviennent à réunir de petites groupes et à baptiser quelques dizaines de personnes. En 1860, le nombre de familles canadiennes protestantes excède la cinquantaine dans la région de Montgomery et d'Enosburg⁹. Quand les convertis sont suffisamment nombreux, des écoles du dimanche voient le jour. À Richford, vers 1869, un peu plus de trente enfants assistent régulièrement aux instructions dominicales¹⁰.

⁷ Plusieurs sources imprimées permettent de suivre les missions en Nouvelle-Angleterre. René Hardy m'a aimablement prêté les copies microfilmées des documents suivants : *The Register of the Evangelical Society of La Grande-Ligne*, *The Annual Report of the Evangelical Society of La Grande-Ligne* et *The Annual Reports of the French Canadian Missionary Society*. Aux bibliothèques de l'Université Harvard et de l'Université Yale, ainsi qu'à l'Université de Boston et au *Andover Newton Theological School*, j'ai pu consulter *The Annual Reports of the American Baptist Home Mission Society*, *The Annual Conference Journals* (méthodiste) et *The Papers of the American Home Mission Society* (congrégationaliste).

⁸ Un missionnaire écrit : « The greater part of them do not profess any belief at all ». *The Annual Report of the Evangelical Society of La Grande-Ligne*, April 1862.

⁹ *The Register of the Evangelical Society of La Grande-Ligne*, November 1860.

¹⁰ *The Annual Report of the Evangelical Society of La Grande-Ligne*, April 1868, p. 1; April 1869, p. 2.

Les succès modestes que remportent les missionnaires protestants ne manquent pas d'alerter les autorités catholiques. De part et d'autre de la frontière, les évêques demandent aux curés de visiter périodiquement les localités isolées du Vermont. S'engage alors entre pasteurs catholiques et protestants une rivalité qui, ici comme ailleurs, s'exprime à coup d'invectives et de dénonciations. Même dans cette région reculée, les évangélistes doivent répondre inlassablement aux objections des catholiques. Leur attitude envers la population oscille entre l'empathie et la condescendance. Leurs impressions, souvent favorables, laissent parfois transparaître le dépit. L'un d'eux note l'indigence culturelle et morale des habitants, leur propension à boire et l'inconstance de leur foi, mais il tente, en même temps, de rassurer ses bailleurs de fonds¹¹. Il s'agit là, en fait, d'une caractéristique fondamentale de bien des écrits qu'ont laissés les évangélistes. Comme leur action dépend largement des subventions versées par les sociétés missionnaires, ils se sentent constamment obligés de justifier ou de relativiser leurs échecs et de laisser entrevoir quelque espoir de réussite.

II. L'essor des missions et la mise en place des institutions

L'année 1870 marque une étape importante dans l'histoire des missions françaises en Nouvelle-Angleterre. Tandis que l'Église de la Grande-Ligne poursuit ses activités dans le nord du Vermont et dans l'État de New York¹², l'*American Baptist Home Mission Society* (ABHMS) commence à s'impliquer davantage en finançant directement le travail de missionnaires et d'enseignants francophones aux États-Unis. L'intérêt de cette organisation missionnaire pour la conversion des Canadiens français s'inscrit dans une vaste entreprise de conquête religieuse des immigrants. Formée en avril 1832, l'*American Baptist Home Mission Society* avait dirigé ses efforts vers les fronts pionniers, avant de s'intéresser, au cours des années 1840, au sort des nouveaux arrivants. Cette société missionnaire considérait l'évangélisation des immigrants comme un préalable à leur intégration à la société américaine. Chez plusieurs de ses représentants, cette idée reposait sur un anti-catholicisme virulent, nourri, exacerbé même, par le discours nativiste¹³. À l'intérieur même du mouvement missionnaire, il y eut parfois des tiraille-

¹¹ *The Annual Report of the Evangelical Society of La Grande-Ligne*, April 1869.

¹² La FCMS a, quant à elle, abandonné ces missions. Cette société sera, du reste, dissoute en 1881.

¹³ Anti-catholicisme qu'a souligné Yves ROBY dans *Les Franco-Américains*, p. 191-192. Les rapports des différentes sociétés missionnaires et les journaux protestants se font souvent l'écho de ce discours.

ments entre les partisans d'une assimilation rapide, réfractaires à un enseignement religieux dans la langue des immigrants, et ceux qui préféraient s'adresser à eux dans leur langue, afin de mieux se faire comprendre, de gagner leur confiance et d'obtenir de meilleurs résultats. Cette seconde option prédomina finalement. Dans les dernières décennies du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, des missionnaires parlant une douzaine de langues différentes, de l'allemand au suédois, en passant par l'espagnol, le chinois et l'italien, furent commandités par l'organisation, présente dans de nombreux États. Les francophones ne représentèrent jamais plus de 2,4% de l'ensemble des évangélistes soutenus par l'ABHMS¹⁴. La plupart d'entre eux (les huit dixième au moins et, à certaines époques, la totalité des missionnaires) œuvrèrent dans les États de la Nouvelle-Angleterre¹⁵.

C'est donc dans un climat d'intense prosélytisme, teinté de nativisme, que l'ABHMS nomme Narcisse Cyr surintendant des missions françaises des États du nord-est. Cyr s'installe à Rutland, au Vermont. Il assume la direction de l'œuvre française jusqu'en 1873, année où il est remplacé par le pasteur James N. Williams qui restera en poste pendant un peu plus de trente ans¹⁶. Sous la direction de Williams, les missions françaises connaissent un déplacement géographique. Alors que les Canadiens français migrent en nombre croissant vers les centres urbains, les baptistes réajustent le tir et dirigent l'essentiel de leurs efforts vers les villes industrielles du Massachusetts et, dans une moindre mesure, dans celles du Rhode Island, du Connecticut et du Maine. Les communautés du Vermont sont quant à elles progressivement délaissées et leurs fidèles commencent à fréquenter les églises américaines.

En Nouvelle-Angleterre, les baptistes mettent en place une forme d'organisation religieuse originale. Au lieu d'organiser des églises françaises complètement autonomes, ils préfèrent instaurer des missions affiliées aux églises américaines. La prédication et les offices se font en français, mais, du point de vue administratif, les membres de ces missions se rattachent à l'église anglaise de la localité, ce qui permet, notamment, de limiter les frais de fonctionnement. Dans la plupart des cas, les missions utilisent les locaux de la congrégation anglophone et leurs contributions financières

¹⁴ *Annual Report of the American Baptist Home Mission Society, 1871-1906.*

¹⁵ L'ABHMS finança aussi quelques missions françaises dans l'État de New York, au New Jersey, dans l'Illinois, l'Ohio et la Pennsylvanie. Leurs succès furent limités. En regard des missions destinées à d'autres groupes d'immigrants, les missions françaises furent concentrées dans un espace particulièrement limité. Elles se déployèrent dans 11 États. Par comparaison, les missions scandinaves touchèrent au moins 21 États et les missions allemandes, 18. Données compilées à partir des *Annual Report of the ABHMS.*

¹⁶ Il démissionne, pour des raisons de santé, en juillet 1905. *L'Aurore*, 21 juillet 1905, p. 6.

servent à couvrir une partie des dépenses encourues pour l'entretien de l'édifice. Seules les communautés les plus prospères construisent leur chapelle, avec l'aide, souvent, de protestants américains et, parfois – mais ce semble être assez exceptionnel – de catholiques¹⁷.

Un enthousiasme certain préside à la mise en place des premières missions baptistes. Les immigrants canadiens-français sont perçus comme des gens sociables qui, au contact de la culture américaine, s'affranchissent de l'emprise cléricale. Leur intérêt pour les questions religieuses les dispose, plus que d'autres peuples – les Français notamment – à porter une oreille attentive aux propos des missionnaires et à se convertir au protestantisme¹⁸. L'avenir s'annonce d'autant plus prometteur pour les églises françaises de la Nouvelle-Angleterre que les missionnaires comptent sur l'afflux de convertis canadiens-français désireux d'évoluer dans une terre de liberté religieuse. Dans les années 1870 et 1880, le nombre de pasteurs, de colporteurs de bibles et d'enseignants travaillant dans les écoles du dimanche augmente peu à peu, passant de 4 en 1871, à 10 en 1884 et à 15 en 1890¹⁹. Cette main-d'œuvre missionnaire est formée à l'Institut Feller de la Grande-Ligne. Dès 1882, des voix se font cependant entendre pour que soit mise en place une institution pouvant offrir une formation adaptée aux besoins particuliers des missions françaises de la Nouvelle-Angleterre. L'idée se concrétise en 1889, avec l'ouverture, au *Newton Theological Institution of Massachusetts*, d'une section française calquée sur le modèle des départements allemands et scandinaves des collèges de Rochester et de Chicago²⁰.

L'espoir suscité par les missions baptistes incite une autre organisation, la *Massachusetts Home Missionary Society* (MHMS), constituée de congrégationalistes, à envoyer elle aussi des missionnaires dans les communautés françaises de la Nouvelle-Angleterre. En 1877, T. J. A. Côté, ancien pasteur de l'église presbytérienne de Joliette, s'installe à Lowell, où une église est construite en 1880-1881²¹. Quelques années plus tard, en 1884, Côté devient surintendant de l'œuvre française de la MHMS. À la différence des

¹⁷ En 1898, *L'Aurore* annonce que « plusieurs catholiques » ont contribué pour construire une chapelle baptiste française. *L'Aurore*, 16 juillet 1898, p. 10.

¹⁸ *Forty-third Annual Report of the Executive Board of the ABHMS*, 1875; *Baptist Home Missions in North America...[1832-1882]: Fiftieth Annual Report of the Executive Board*, 1882.

¹⁹ *Sixty-sixth Annual Report of the Executive Board of the ABHMS*, 1898.

²⁰ *Andover Newton Theological School, Franklin Task Library, Annual Catalog of the Newton Theological Institution*, 1891-1892; H. L. Morehouse, *The French Canadian*, p. 31.

²¹ Les missionnaires congrégationalistes de la Nouvelle-Angleterre entretiendront d'ailleurs une correspondance étroite avec les missionnaires presbytériens du Québec. Archives nationales du Québec à Montréal, Église unie du Canada (désormais ANQM), P/6 Presbyterian Church in Canada. Board of French Evangelization. Minute Book.

baptistes, les congrégationalistes fondent des églises séparées, sans lien aucun avec les congrégations de langue anglaise. De l'avis de Calvin E. Amaron, un des piliers de l'œuvre congrégationaliste en Nouvelle-Angleterre, cette façon de faire permet aux convertis d'exercer une influence salutaire sur leurs compatriotes. Loin d'évoluer en vase clos, dans des ghettos culturels, les néophytes sont encouragés à faire l'apprentissage de l'anglais et à nouer des liens avec les protestants américains²². Les efforts des congrégationalistes se portent avant tout vers le Massachusetts et le Connecticut où sont mises en place quelques églises françaises. Ils s'efforcent de convertir tout particulièrement «les centaines», voire «les milliers» d'immigrants d'origine canadienne française ayant abandonné la pratique religieuse depuis qu'ils se trouvent en sol américain²³.

À l'instar des baptistes, les congrégationalistes de la Nouvelle-Angleterre envoient chaque année des élèves dans les écoles protestantes du Québec, en particulier à l'Institut de Pointe-aux-Trembles. La situation est loin d'être idéale, car elle impose de longs déplacements aux enfants et aux jeunes gens voulant parfaire leur éducation, les éloigne pendant plusieurs mois de la maison familiale et leur donne un bagage de connaissances qui, bien que jugé satisfaisant, n'est pas tout à fait adapté au contexte états-unien. Pour ces raisons, un projet de maison d'éducation en sol américain voit le jour au début des années 1880. Le Collège protestant français ouvre ses portes à Lowell, en octobre 1886²⁴. Il s'adresse aux garçons et aux jeunes hommes de toutes confessions protestantes et vise à leur offrir une formation complète²⁵. Grâce à un legs, le collège déménage à Springfield en 1888 et inaugure, l'année suivante, des locaux plus spacieux. Soixante-douze élèves le fréquentent au cours de l'année scolaire 1890-1891. En 1892, l'établissement commence à accueillir une clientèle féminine²⁶.

Après les baptistes et les congrégationalistes, les méthodistes s'impliquent à leur tour dans les missions françaises. En 1888, ils mandatent Louis-Napoléon Beaudry pour organiser des missions en Nouvelle-Angleterre. Deux pasteurs originaires du Québec, Thomas Alfred Dorion et Napoléon Grégoire, viennent lui prêter main forte l'année suivante. Ensemble, ils organisent quelques missions, particulièrement au New Hampshire et dans

²² Calvin E. AMARON, *Your Heritage, or, New England Threatened*, Springfield (Mass.), French Protestant College, 1891, p. 144.

²³ C. E. AMARON, *Your Heritage*, p. 137.

²⁴ *L'Aurore*, 14 octobre 1886, p. 1.

²⁵ Malgré ses prétentions d'être ouvert à toutes les confessions protestantes, le collège restera fortement identifié aux congrégationalistes.

²⁶ C. E. AMARON, *Your Heritage*, 174-192; Garrett Voorhees Stryker, *A Brief History of the American International College*, Springfield (Mass.), American International College, 1945, p. 2-11.

le nord-est du Massachusetts²⁷. En regard des efforts déployés par les baptistes et les congrégationalistes, l'entreprise missionnaire conduite par les méthodistes restera cependant d'une envergure limitée.

III. Les missions, les missionnaires, les adhérents

Ainsi, à la toute fin du XIX^e siècle, trois Églises protestantes s'occupent de prosélytisme auprès des populations françaises du nord-est américain. En 1890, vingt-deux pasteurs ont établi leur résidence dans dix-sept villes. Cinq localités – soit Lowell, Worcester, Holyoke et Marlboro, au Massachusetts, ainsi que Woonsocket, au Rhode Island – possèdent deux lieux de culte français. Une situation semblable prévaut en 1900, alors que vingt-cinq pasteurs francophones résident en vingt et une villes différentes : treize d'entre eux sont baptistes, neuf sont congrégationalistes et trois sont méthodistes.

Plusieurs pasteurs ayant œuvré en Nouvelle-Angleterre sont d'origine québécoise. Les sources consultées ont permis d'en identifier 114, qui s'engagèrent dans les missions françaises entre 1855 et 1906. Les données biographiques à leur sujet sont fort incomplètes, ce qui empêche de dresser avec beaucoup de précision et de détails le profil sociologique du groupe. Néanmoins, quelques renseignements peuvent être dégagés et aident à mieux circonscrire les caractéristiques de ce corps missionnaire.

Première caractéristique : tous les missionnaires recensés dans les sources sont des hommes. Même si des femmes ont joué un rôle actif dans la vie des communautés, le protestantisme français de la Nouvelle-Angleterre n'a pas connu de figure féminine de la trempe d'Henriette Feller, la célèbre missionnaire québécoise²⁸. Autre caractéristique du groupe : au moins le tiers d'entre eux, mais c'est fort probablement plus, sont nés au Québec²⁹. Neuf pasteurs sont originaires de France ou de Suisse et ont vécu plus ou moins longtemps au Québec avant de passer aux États-Unis. Troisième caractéristique : certains missionnaires sont des néophytes. Au moins 18 des 114 missionnaires – mais, ici encore, c'est vraisemblablement davantage – ont été élevés dans la religion catholique. Leur conversion s'est opérée tantôt au Québec, tantôt aux États-Unis. Parmi les pasteurs qui appartiennent au second groupe, citons Oliva Brouillette, né à Saint-Hilaire, au Québec en

²⁷ *Session of the New Hampshire Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*. Voir aussi Richard FORTIN, «Les fidèles messagers», *L'entraide généalogique*, 17, 2 (avril-juin 1994), p. 61-72.

²⁸ À son sujet, lire la biographie que lui a consacrée René HARDY : «Odin, Henriette (Feller)», *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. IX : 1861 à 1870, p. 670-673.

²⁹ Il m'a été impossible de retracer le lieu d'origine d'une majorité de missionnaires.

1870 et converti à Lowell, où il avait émigré avec sa famille. Les parcours de Norman Dumesnil et de Daniel Leclair présentent des similitudes avec celui de Brouillette : eux aussi devinrent protestants à Lowell, au Massachusetts. L'itinéraire de Jules A. Derome est pour le moins atypique, sans, cependant, être unique. Le jeune homme, qui se destinait à la prêtrise, fréquenta d'abord les séminaires de Rimouski et de Québec avant d'aller vivre aux États-Unis. C'est à Lowell qu'il se convertit, lui aussi, au protestantisme. Il alla étudier la théologie à Hartford, puis devint missionnaire congrégationaliste. Quelques anciens prêtres catholiques suivirent un cheminement semblable. Napoléon Grégoire, un Père oblat, devint ministre méthodiste à Worcester vers 1889. J. G. Motte, un autre prêtre, s'engagea comme missionnaire congrégationaliste. En 1905, A.E. Ribourg, curé de Manchaug, au Massachusetts, tourna le dos à l'Église catholique et joignit les rangs des baptistes. Une centaine de ses fidèles le suivirent dans sa nouvelle foi. S'il faut en croire les sources protestantes, Ribourg entretenait depuis quelques années des rapports difficiles avec l'épiscopat, qui s'inquiétait de ses sympathies pour les doctrines de l'Église vieille catholique de France³⁰. Son apostasie et celle de plusieurs de ses paroissiens réjouirent grandement les missionnaires baptistes qui y virent un argument solide en faveur de leur œuvre.

Tout comme leurs pasteurs, plusieurs membres des églises et des missions protestantes de la Nouvelle-Angleterre avaient abjuré le catholicisme après leur immigration aux États-Unis. Cornelius Nadeau s'était converti au protestantisme, alors qu'il servait sous l'armée de l'Union lors de la guerre de Sécession³¹. Né à Sainte-Sophie, au Québec, en 1828, Charles Paradis avait émigré en 1854. Il était devenu protestant pendant son séjour dans la région de Boston. Quelques années plus tard, il s'était joint à la communauté française de Marlboro³². Damase Hubert Fortier, un membre de la mission baptiste de Waterville, au Maine, était pour sa part né à Sorel en 1853. Il s'était converti à Woonsocket, au Rhode Island, en 1884³³.

D'autres membres des églises et des missions protestantes françaises adhéraient déjà aux doctrines protestantes au moment de leur arrivée en Nouvelle-Angleterre. Selon un sociétaire de l'ABHMS, environ 12 pour

³⁰ L'affaire est abondamment commentée dans *L'Aurore* : 14 avril 1905, p. 6; 19 mai 1905, p. 6; 21 juillet 1905, p. 7; 1^{er} septembre 1905, p. 6; 5 mai 1906, p. 4. L'épisode est aussi relaté dans *The Annual Report of the Board of the ABHMS*, 1906.

³¹ Ce fait est mentionné dans la notice nécrologique de sa fille Carrie, publiée dans *L'Aurore*, le 9 janvier 1895. Selon Yves Roby, quelques milliers de Québécois se sont engagés comme soldats, lors de la Guerre de Sécession. Voir ROBY, *Les Franco-Américains*, p. 57-58. Les sources protestantes résumant la vie de plusieurs d'entre eux, en soulignant qu'ils se sont convertis au protestantisme pendant leurs années de vie militaire.

³² *L'Aurore*, 9 septembre 1894, p. 6.

³³ *L'Aurore*, 1^{er} février 1907, p. 9.

cent des baptistes francophones de la Nouvelle-Angleterre étaient liés aux missions québécoises de la Grande-Ligne quand ils résidaient au Québec³⁴. Tel était le cas de Louis Barette³⁵, de Joseph Lassonde, «un des premiers protestants du Canada», converti à Saint-Pie par le docteur C. H. O. Côté³⁶, et d'Édouard Beaulieu, un des catholiques de Maskinongé ayant abjuré leur foi, au début des années 1890, pour protester contre le déplacement de leur église paroissiale³⁷.

Selon le journal *L'Aurore*, la Nouvelle-Angleterre comptait 10 000 Canadiens français protestants en 1895³⁸. On ignore comment cette statistique a été construite. S'agit-il d'une donnée fondée sur une simple impression? Découle-t-elle d'une extrapolation ou d'une enquête plus rigoureuse? En supposant que cette estimation soit conforme à la réalité, la proportion de protestants parmi les Franco-Américains s'élevait, vers 1895, à environ un pour cinquante³⁹. L'effectif total des églises protestantes francophones était cependant bien en deçà du chiffre avancé par *L'Aurore*. En 1893, Henry Lyman Morehouse évaluait à 769 le nombre de Canadiens français baptisés dans les missions baptistes de la Nouvelle-Angleterre depuis 1870⁴⁰. Même en ajoutant les membres en règle des églises méthodistes et congrégationalistes françaises – tout au plus 1 000 personnes – on était bien loin de l'évaluation faite par le chroniqueur de *L'Aurore*. C'est que plusieurs Franco-Américains, sans que l'on puisse toutefois en préciser le nombre, préféraient se joindre aux églises américaines plutôt qu'aux églises ou aux missions françaises⁴¹. En 1906, un pasteur résidant à Lowell

³⁴ H. L. MOREHOUSE, *The French Canadian in Quebec and New England*, New York, The American Baptist Home Mission Society, 1893, p. 29.

³⁵ *L'Aurore*, 8 septembre 1894, p. 7.

³⁶ *L'Aurore*, 23 mai 1896, p. 6.

³⁷ *L'Aurore*, 6 juin 1896, p. 11. Sur cet épisode, voir Sandrine BELLIER, *Le schisme de Maskinongé, 1892-1920*, mémoire de maîtrise (études québécoises), Université du Québec à Trois-Rivières, 1994.

³⁸ *L'Aurore*, 4 janvier 1895, p. 5.

³⁹ Proportion calculée à partir des données chiffrées contenues dans ROBY, *Les Franco-Américains*, p. 47.

⁴⁰ H. L. MOREHOUSE, *The French Canadian in Quebec and New England*, p. 27.

⁴¹ Rapports des différentes sociétés missionnaires. Voir aussi H. L. MOREHOUSE, *The French Canadian in Quebec and New England*, p. 28. Il n'est malheureusement pas possible d'évaluer le nombre de ceux qui adhèrent aux églises américaines. À ce sujet, on ne dispose que de renseignements très partiels. Par exemple, *L'Aurore* affirme en 1886 que l'église congrégationaliste française de Springfield compte 44 membres, mais qu'une vingtaine d'autres familles (soixante, quatre-vingt, cent personnes?) se rattachent aux églises américaines. *L'Aurore*, 11 février 1886, p. 5.

estimait, par exemple, que sa ville comptait entre 4000 et 5000 protestants de langue française⁴².

Ainsi, les églises et les missions protestantes françaises de la Nouvelle-Angleterre avaient chacune quelques dizaines, tout au plus une centaine de membres réguliers⁴³. Dans les congrégations les plus prospères, les enfants des baptisés et un auditoire de sympathisants, plus ou moins gagnés aux doctrines protestantes, faisaient grimper l'audience des assemblées à deux ou trois cents personnes⁴⁴. En 1897, la communauté baptiste de New Bedford comptait 44 membres, celle de Waterville, environ 100. À pareille date, l'église congrégationaliste de Holyoke était formée de 124 membres. Quelques villes comptaient alors deux, voire trois églises ou missions françaises. Lowell avait à elle seule trois églises où étaient célébrés des offices en français. Leur effectif oscillait entre 60 et 125 membres.

À Lowell, comme dans le reste de la Nouvelle-Angleterre au XIX^e siècle, les Églises et les organisations missionnaires firent peu d'efforts pour se concerter et pour répartir leurs ressources sur le territoire. La rivalité présidait souvent aux relations entre les pasteurs qui s'ignoraient mutuellement, quand ils ne se détestaient pas cordialement, comme en témoignent certains échanges publiés par *L'Aurore* et par *Le Citoyen Franco-Américain*. Les discussions pour favoriser un rapprochement ne vinrent que tardivement, soit en 1907, à l'initiative des congrégationalistes qui souhaitaient que « tous les collègues français » apprennent « à mieux se connaître » et « à se mieux aimer »⁴⁵. Ce désir de rapprochement, qui au demeurant fut loin de faire l'unanimité parmi les évangélistes, vit le jour dans un contexte difficile, alors que la déception, le désenchantement et un certain pessimisme gagnaient les missionnaires de toutes confessions.

IV. Stagnation et déclin

Le tournant du XX^e siècle est en effet marqué par l'essoufflement de l'activité missionnaire. À cette époque, les églises perdent des membres et les missionnaires se font plus rares : « la profession attire moins qu'avant », écrit *L'Aurore* en octobre 1908⁴⁶. Les jeunes gens capables de poursuivre

⁴² *L'Aurore*, 2 novembre 1906, p. 10-11. « Faut-il déplorer, écrit-il à ce sujet, qu'après en avoir fait des chrétiens libres et indépendants, nous ayons ouvert devant eux le chemin qui devait les conduire vers le citoyen libre d'un pays ? ».

⁴³ Données tirées de *L'Aurore* et des rapports missionnaires.

⁴⁴ Par exemple, en 1880, l'église congrégationaliste de Lowell comptait 107 membres en règle, mais 200 à 250 auditeurs assistaient aux offices. *L'Aurore*, 21 octobre 1880, p. 4.

⁴⁵ *L'Aurore*, 25 octobre 1907, p. 5-6.

⁴⁶ *L'Aurore*, 9 octobre 1908, p. 3.

leurs études préfèrent le droit ou la médecine à la théologie. De plus en plus, le pastorat est considéré comme une tâche ingrate, qui, eu égard aux difficultés qu'il engendre, apporte peu de satisfactions. En raison, notamment, de la rareté du personnel missionnaire, sept églises congrégationalistes sont fermées entre 1895 et 1908. D'autres problèmes touchent les petites communautés. Sans disparaître, l'église congrégationaliste de Lowell est secouée par des conflits entraînant la démission du pasteur J.H. Paradis en 1895 et le départ d'une vingtaine de membres, dont plusieurs joignent les méthodistes⁴⁷. Dans les années qui suivent, la même église éprouve des difficultés financières. Des membres ne donnent rien pour la soutenir ou donnent très peu. D'autres cessent de la fréquenter et se laissent «aller à l'indifférence»⁴⁸. D'autres, encore, se joignent à une église américaine ou quittent la ville pour aller s'établir ailleurs en Nouvelle-Angleterre ou pour retourner au Canada. En 1898, Calvin Amaron dresse un bilan négatif de l'œuvre missionnaire et admet qu'il était inutile et coûteux de mettre en place des églises séparées, celles-ci ne pouvant survivre et encore moins prospérer⁴⁹.

Le déclin est moins rapide du côté des missions baptistes, rattachées aux églises américaines. Le nombre de missionnaires et d'enseignants financés par l'ABHMS atteint un sommet en 1897, au moment où vingt-cinq personnes reçoivent un soutien financier de l'association. À cette date, il commence à stagner. De nouvelles missions sont fondées, mais d'autres ferment leurs portes. Parmi les missions ouvertes entre 1895 et 1910, beaucoup ont une existence très brève. Les espoirs que suscite ça et là la conversion de petits groupes sont vite déçus. Des missionnaires en viennent à désespérer du prosélytisme auprès des Canadiens français et orientent leurs efforts vers les immigrants belges et français, désormais perçus comme des gens plus réceptifs au message évangélique⁵⁰. À partir de 1907-1908, le nombre de missionnaires commandités par l'ABHMS décroît, si bien qu'on n'en compte plus que 11 en 1917. À ce moment, d'autres groupes ethniques, notamment les Italiens, les Européens de l'Est et les Chinois, retiennent davantage l'attention de la société missionnaire.

Les institutions d'enseignement mises en place par les missionnaires connaissent aussi des difficultés au tournant du XX^e siècle. Le Collège français protestant de Springfield n'attire guère la générosité des philanthropes

⁴⁷ *L'Aurore*, 8 juin 1895, p. 5; 31 août 1895, p. 5.

⁴⁸ City Hall, Lowell, French Congregational Church, Lettre imprimée des officiers de l'Église congrégationaliste française de Lowell, octobre 1901.

⁴⁹ *L'Aurore*, 5 novembre 1898, p. 4-5.

⁵⁰ *Annual Report of the Board of the ABHMS*, 1906.

américains, qui l'associent aux institutions nationales catholiques⁵¹. Sa clientèle stagne et reste essentiellement composée d'enfants protestants et ce, en dépit des espoirs de ses fondateurs qui rêvaient d'y accueillir de petits catholiques. Ces problèmes poussent Calvin Amaron à démissionner en 1893⁵². En vue d'accroître son rayonnement, les nouveaux administrateurs du collège modifient son nom, l'année suivante. L'épithète franco-américain remplace alors l'adjectif protestant. Le changement n'apporte pas les résultats escomptés. Le collège continue de se vider de sa clientèle francophone, tandis que des Italiens, des Grecs et des Arméniens commencent à le fréquenter. Les Franco-Américains s'y sentent de moins en moins chez eux. Le nom du collège est modifié une seconde fois, en 1905 : l'institution est désormais désignée du vocable *American International College*⁵³.

Les difficultés des églises et des missions françaises apportent leur lot d'anxiété au sein des congrégations. Dans les pages du journal *L'Aurore*, les membres les plus actifs des communautés baptistes, congrégationalistes et méthodistes s'inquiètent de l'avenir du protestantisme d'expression française en terre américaine. Selon les pasteurs, trois facteurs expliquent les difficultés des églises. Pour une part, elles relèvent des mouvements migratoires. Comme leurs compatriotes catholiques, les Franco-Américains de religion protestante doivent se déplacer de ville en ville, au gré des conjonctures économiques, pour trouver de l'emploi. Par exemple, en 1893, la mission baptiste de Holyoke est touchée par l'exode d'une quarantaine d'adhérents⁵⁴. Les migrations peuvent se traduire par des gains d'effectif pour certaines églises, mais il arrive aussi que ceux qui partent s'installer ailleurs optent pour des villes où il n'y a ni église ni mission française, ou retournent tout simplement au Québec. Pour ces communautés de quelques dizaines de membres, les départs ont souvent des conséquences fâcheuses. Loin d'être particuliers au tournant du XX^e siècle, ces mouvements migratoires sont pourtant ressentis avec une acuité particulière pendant cette période, car ils s'ajoutent aux conflits qui saignent parfois les communautés de plusieurs membres et, surtout, aux démissions qu'entraînent l'abandon de la pratique religieuse et l'adhésion aux congrégations anglophones.

⁵¹ French Protestantism in the U.S., document non daté, peut-être écrit en 1906, ANQM, Église unie du Canada, Personal Papers C.E. Amaron 5/AMA/18.

⁵² Lettre de Charles Chiniquy, 22 mai 1893, ANQM, Église unie du Canada, Personal Papers C.E. Amaron 5/AMA/5. À cette occasion, Chiniquy prend la défense d'Amaron.

⁵³ Sur le collège et ses difficultés, lire Garrett V. STRYKER, *A Brief History*, en particulier les pages 14-15 et 18.

⁵⁴ *L'Aurore*, 10 février 1894, p. 7. L'église congrégationaliste de la même ville est moins touchée par la crise, car plusieurs de ses membres y sont établis depuis plus longtemps. D'après le journal, ils sont dans une situation «facile et enviable».

Les pasteurs attribuent également leurs difficultés à l'indifférence des Églises américaines et se désolent du peu d'appui dont leur témoignent les confrères anglophones. Même quand ils habitent à quelques rues de la chapelle française, ceux-ci regardent avec indifférence les efforts déployés par les missionnaires francophones, quand ils ne sont pas totalement hostiles à leur œuvre. Au début du XX^e siècle, les évangélistes se heurtent encore à l'incompréhension, voire à la xénophobie de certains protestants américains, opposés à la mise en place d'institutions « nationales ».

Plus fondamentalement, cependant, les missionnaires imputent leurs problèmes à l'opposition tenace de l'Église catholique, qui freine le développement des congrégations et oblige les convertis à se faire discrets, de peur de subir l'opprobre de leurs compatriotes. Au fur et à mesure que se structure le réseau paroissial des Petits Canadas, la pression sociale se fait plus grande sur les convertis et sur leurs amis. Les évangélistes, qui avaient au départ perçu les villes industrielles du nord-est américain comme la terre promise, une terre de liberté religieuse et de tolérance, déchantent peu à peu. En 1898, un missionnaire baptiste écrit : « Chaque pièce que nous ajoutons à la structure de l'Église spirituelle du Christ a d'abord dû être dynamitée de la carrière la plus dure qui n'ait jamais été travaillée par les ouvriers chrétiens : l'Église romaine⁵⁵ ».

V. Pressions sociales

L'opposition des autorités catholiques et de leurs fidèles se manifeste de différentes manières. Dans les sources protestantes surabondent les exemples de pressions et de violences physiques ou psychologiques subies par les convertis⁵⁶. Des mères anxieuses pour l'avenir et pour le salut de leurs enfants apostats brûlent des lampions pour leur retour à la foi catholique. Certains sont battus, déshérités ou jetés à la rue par leurs parents. Dans les Petits Canadas, les néophytes sont insultés, pointés du doigt, exclus des organisations nationales, telles les sociétés Saint-Jean-Baptiste. Les uns perdent leur logement, les autres, leur emploi. Du haut de la chaire, des prêtres en appellent au boycott des commerces appartenant aux protestants. Les réunions de prières sont perturbées : des œufs, des pierres, des bâtons fument sur les pasteurs et sur leur auditoire. Parfois, les esprits s'échauffent tant et si bien que protestants et catholiques en viennent aux coups. Au printemps et à l'été 1894, la police intervient à quelques reprises pour réprimer les émeutes qui secouent la « Côte des Canadiens », à Worcester⁵⁷. L'année sui-

⁵⁵ *Annual Report of the ABHMS*, 1898, p. 110. C'est moi qui traduis.

⁵⁶ En particulier les rapports annuels des trois sociétés missionnaires, les journaux l'ouvrage de H. L. MOREHOUSE, *The French Canadian in Quebec and New England* et les livres de C. E. AMARON, *The Evangelization et Your Heritage*.

⁵⁷ *L'Aurore*, 5 mai 1894, p. 7; 21 juillet 1894, p. 9.

vante, des tumultes semblables agitent la ville de Danielson, au Connecticut. L'intervention policière se solde par l'arrestation de quelques manifestants⁵⁸.

Les missionnaires et leurs fidèles s'efforcent tant bien que mal de lutter contre ces pressions, ces violences et les craintes qu'elles engendrent. Au début du XX^e siècle, les baptistes ciblent les villes où les institutions catholiques sont moins nombreuses et la communauté franco-américaine, peu organisée⁵⁹. Ailleurs, là où le poids des contraintes est déjà fort, ils répondent par des poursuites judiciaires aux boycotts des marchands et des professionnels lancés par le clergé et par les élites catholiques. Un curé de Southbridge est condamné à 1800 dollars d'amende pour avoir interdit à ses paroissiens de recourir aux services d'un médecin protestant. À Holyoke, une amende de 3000 dollars est imposée à un autre prêtre ayant lancé un mouvement de boycottage contre un entrepreneur de pompes funèbres⁶⁰. Les protestants apprennent à se protéger et à se soutenir mutuellement. Ils jouent de leurs contacts pour procurer des emplois à ceux d'entre eux qui se trouvent dans le besoin⁶¹. Les pasteurs usent d'imagination pour attirer à leurs réunions les curieux qui n'osent franchir le pas des chapelles protestantes, de peur d'en subir les contrecoups. Dans cette perspective, plusieurs rejettent la controverse, qu'ils perçoivent comme un moyen d'apostolat inefficace, provoquant la confrontation et stimulant la haine au lieu de susciter des conversions. Pour entrer en contact avec les catholiques, ils privilégient le porte à porte : des visites régulières et fréquentes leur donnent la possibilité d'établir graduellement une relation de confiance avec les familles. Certains missionnaires usent de leurs compétences professionnelles pour faire tomber, petit à petit, la méfiance ou l'hostilité qui anime bien des catholiques à leur endroit. Des médecins soignent gratuitement les malades, alors que d'autres protestants, familiers avec le droit civil, offrent leurs conseils aux gens incapables de se payer les services d'un avocat. Des activités sociales et religieuses, tels des pique-niques et des fêtes en plein air, visent pareillement à attirer les foules et à faire tomber les préjugés. L'été, des évangélistes prêchent dans les parcs et en d'autres lieux publics. Dans quelques villes, les missionnaires baptistes sillonnent les rues avec une «voiture évangélique», équipée d'une estrade, d'un lutrin et d'un petit orgue. Une lanterne permet l'utilisation du véhicule, la nuit⁶². La moindre occasion de prosélytisme est immédiatement mise à profit. Il arrive, par exemple, que des catholiques,

⁵⁸ *L'Aurore*, 8 août 1895, p. 3.

⁵⁹ *Annual Report of the ABHMS*, 1901, p. 93.

⁶⁰ L. MOREHOUSE, *The French Canadian in Quebec and New England*.

⁶¹ *L'Aurore*, 22 septembre 1894, p. 9.

⁶² Description tirée de L. MOREHOUSE, *The French Canadian in Quebec and New England*.

incapables d'obtenir de leur Église les dispenses nécessaires à leur union, se présentent devant un ministre protestant pour être mariés⁶³. Les circonstances sont alors idéales pour prêcher et pour tenter d'établir, avec ces personnes, une relation que l'on souhaite durable et féconde.

VI. L'identité franco-protestante

En dépit, ou peut-être en raison des efforts incessants déployés par les protestants franco-américains pour se défendre des attaques des catholiques et pour gagner le respect au sein des Petits Canadas, l'ostracisme et les persécutions deviennent un trait de leur identité. La souffrance et les épreuves s'inscrivent au cœur des discours et des écrits protestants. Au début du XX^e siècle, les baptistes projettent la constitution d'une société historique appelée à cultiver la mémoire collective en perpétuant le souvenir des mauvais traitements subis par les néophytes⁶⁴. Les ouvrages à caractère historique, les nécrologies et les récits de conversion publiés dans les journaux et dans les petits livres d'édification tracent un lien de filiation entre les huguenots établis en Amérique au XVII^e siècle et les immigrants canadiens-français du XIX^e siècle et nourrissent le sentiment d'appartenance à une minorité bafouée et opprimée depuis longtemps⁶⁵. Dans ce processus de construction de l'identité protestante, le récit de conversion remplit une fonction structurante. Ces récits s'écrivent autour de deux thèmes, celui de la rupture qui suscite aux prosélytes des difficultés de toutes sortes les conduisant parfois à l'exode, et celui du bonheur exceptionnel d'être protestant, un bonheur s'apparentant à une nouvelle naissance⁶⁶. C'est dans ces passages que se lisent surtout les représentations toujours négatives du catholicisme et des catholiques. La nécrologie de Rosalie Auger en fournit un bel exemple :

Douée d'un cœur naturellement droit, elle ne tarda pas à voir dans les doctrines romaines des contradictions et des absurdités révoltantes. Aussi lorsqu'elle rencontra, il y a une vingtaine d'années, des amis de l'Évangile, elle ouvrit comme Lydie, son cœur à la puissance de la vérité⁶⁷.

⁶³ *L'Aurore* note à ce sujet : «On semble aimer se faire marier par les pasteurs protestants, car M. Leclaire [baptiste, Lowell] n'a pas fait moins de 13 mariages depuis 18 mois». *L'Aurore*, 16 février 1898, p. 8.

⁶⁴ *L'Aurore*, 31 mai 1902, p. 11.

⁶⁵ Par exemple : R.-P. DUCLOS, *Histoire du protestantisme français au Canada et aux Etats-Unis*, Montréal, Librairie évangélique, 1913, 2 vol. ; Paul VILLARD, *Up to the Light. The Story of the French Canada Protestantism in Canada*, Toronto, Ryerson Press, 1928.

⁶⁶ Un trait qui n'est pas unique aux récits de conversion des franco-protestants, mais qui caractérise, plus largement, la théologie évangélique.

⁶⁷ *L'Aurore*, 15 mars 1907.

Dans leur double objectif de construction de l'identité collective et d'édification morale des fidèles, les nécrologies et les écrits historiques sur le protestantisme d'expression française en Amérique rappellent les vertus des convertis – dépeints sous les traits de travailleuses et de travailleurs acharnés, de gens courageux, honnêtes, tendres et dévoués envers leurs proches et envers leur communauté, qui acceptent la mort avec courage et résignation – et soulignent leur réussite sociale et professionnelle. Certaines notices reconnaissent le rôle des femmes, comme monitrices à l'école du dimanche ou comme bénévoles au sein des communautés.

Par ailleurs, des histoires de vie, servies en contre-exemples, mettent en garde les néophytes contre les dangers qui les guettent, en particulier la tiédeur religieuse et le doute. Particulièrement éloquente à ce sujet est la nécrologie de Léon l'Heureux :

Le défunt après quelques années de vie religieuse assez active, tomba, au grand chagrin de sa famille et de ses amis, sous l'empire du doute religieux [...] Cela arrive malheureusement trop souvent dans notre protestantisme canadien. Il n'est peut-être pas étonnant que ceux qui ont fait la découverte à l'âge mur qu'ils ont été cruellement trompés toute leur vie en matières religieuses soient un peu enclins à être sceptiques et à douter facilement en matière de foi⁶⁸.

Enfin, d'autres notices signalent plus ou moins subtilement les périls qui menacent l'avenir des petites communautés, en particulier l'attrait qu'exercent les églises américaines sur les protestants francophones. En effet, celles-ci attirent de plus en plus les membres des églises françaises, en particulier la jeune génération qui déserte les offices en français et s'engage comme bénévoles, tantôt dans l'Armée du Salut, tantôt dans les écoles du dimanche anglaises, tantôt dans les conseils des églises américaines. Même les pasteurs, qui dénoncent pourtant l'indifférence et la xénophobie des protestants américains, témoignent d'une réelle fascination pour leurs institutions et commencent à utiliser la langue anglaise quand ils se réunissent. Au tournant du XX^e siècle, les programmes des fêtes et des soirées que les protestants francophones organisent sont constitués au trois quart de poèmes et de cantiques anglais⁶⁹. De plus en plus, les franco-protestants chantent et prient leur Dieu en anglais.

Conclusion

Au tournant du XX^e siècle, les petites communautés protestantes franco-américaines éprouvent des difficultés. Des églises ferment leurs por-

⁶⁸ *L'Aurore*, 14 novembre 1896, p. 11.

⁶⁹ D'après des comptes rendus d'activités sociales et de réunions publiés dans *L'Aurore*.

tes; les missionnaires se font plus rares. L'entreprise missionnaire, amorcée avec beaucoup d'enthousiasme à la fin des années 1850, semble en crise. Les immigrants canadiens-français se méfient des efforts des évangéliques pour les convertir et, en certaines occasions, se montrent carrément hostiles à la présence des protestants français. Ceux-ci subissent diverses formes d'outrages; ils sont insultés, violentés même, exclus des organisations franco-américaines.

Quand ils cherchent à se définir comme collectivité, les protestants franco-américains affirment leur différence: par un discours franchement anti-catholique, ils revendiquent leur spécificité au sein du groupe d'immigrants franco-américains et, par ailleurs, ils cherchent à faire valoir leur caractère distinct au sein de la grande communauté protestante américaine. Individuellement, cette différence, qui se construit surtout par la négative et par opposition aux autres – aux majorités anglo-protestantes et franco-américaines catholiques – est sans doute bien difficile à assumer et à vivre, d'autant plus que le discours affirmant et réaffirmant les grands traits de l'identité des protestants d'expression française n'est pas exempt de contradictions – sur la question des rapports avec les églises américaines notamment, des églises qu'ils critiquent et admirent à la fois, des églises dont ils cherchent à se différencier, mais avec lesquelles ils doivent souvent entretenir un lien administratif.

Malgré leur statut de minorité, les protestants d'expression française ont marqué l'histoire des communautés franco-américaines. Par leur seule présence, ils ont témoigné que d'autres voies religieuses étaient possibles. À ce chapitre, ils ont symbolisé, mieux que quiconque, les « dangers » de l'immigration. Ainsi, ont-ils servi de repoussoirs. Bien malgré eux, ils ont contribué à associer l'identité nationale et l'identité religieuse dans le discours des élites catholiques et à rendre « synonymes », comme le disait Mary Irene Simoneau, le fait d'être franco-américain et celui d'être catholique. En ce sens, leur histoire éclaire celle de la majorité catholique.