



Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique

Claude Gélinas

Volume 69, 2003

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006704ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006704ar>

[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

Gélinas, C. (2003). Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique. *Études d'histoire religieuse*, 69, 83–99. <https://doi.org/10.7202/1006704ar>

Article abstract

Historical studies relating to the acceptance of the missionaries and conversion among the Subarctic Algonquian populations reveal two paradoxes: for one, collective Christian ceremonies could be observed during the summer mission even though not all members of a community were truly converted; and while a Christian fervour was observed at the time of the mission, people were returning to their traditional religious practices and beliefs once the missionary was gone and as they headed back to the woods. But such contradictions become only outward discrepancies when we conceive the summer missions to have been not only religious or cultural events, but also pragmatic ones intended to please the missionaries and insure their annual return and all the services they were dispensing. The case of the summer missions among the Atikamekw between 1837 and 1940 is used to illustrate this argument.

Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique¹

Claude Gélinas²

Résumé : L'étude historique de l'acceptation des missionnaires et du christianisme par les populations algonquiennes du Subarctique fait ressortir deux paradoxes : d'une part, on observe des manifestations chrétiennes de nature collective au moment de la mission alors que, dans les faits, tous les autochtones d'une même communauté n'étaient pas nécessairement convertis au christianisme ; d'autre part, on observe une ferveur religieuse au temps de la mission estivale qui, après le départ des missionnaires, faisait place à un retour des pratiques et croyances traditionnelles. Or, de telles contradictions ne sont qu'apparentes et s'estompent si l'on considère les missions estivales non pas seulement comme des manifestations à caractère religieux ou culturel, mais aussi comme l'expression de considérations d'ordre pratique liées à une volonté des autochtones de plaire aux missionnaires pour s'assurer à la fois de leur retour annuel et de la continuité des services de toutes natures qu'ils pouvaient dispenser. Le cas des missions chez les Atikamekw, entre 1837 et 1940, est utilisé pour appuyer cette hypothèse.

Abstract : Historical studies relating to the acceptance of the missionaries and conversion among the Subarctic Algonquian populations reveal two paradoxes :

¹ Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée au 69^e Congrès annuel de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique qui s'est tenu à l'Université du Québec à Trois-Rivières les 27 et 28 septembre 2002. Je remercie particulièrement Lucia Ferretti pour son invitation, de même que les trois lecteurs anonymes pour leurs commentaires généreux et judicieux.

² Claude Gélinas détient un doctorat en anthropologie de l'Université de Montréal (1998) et est professeur adjoint à la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'Université de Sherbrooke. Spécialisé en histoire des populations autochtones des Andes et du Nord-Est américain, il s'intéresse depuis 1994 à l'histoire sociale et économique des Atikamekw de la Haute-Mauricie à travers les rapports qu'ils ont entretenus avec les Eurocanadiens. Il a notamment publié *La gestion de l'Étranger : les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*, Sillery, Septentrion, 2000 ; une autre monographie est présentement sous presse : *Entre l'assommoir et le godendart : les Atikamekw et la Conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*, Sillery, Septentrion.

for one, collective Christian ceremonies could be observed during the summer mission even thus not all members of a community were truly converted ; and while a Christian fervour was observed at the time of the mission, people were returning to their traditional religious practices and beliefs once the missionary was gone and as they headed back to the woods. But such contradictions become only outward discrepancies when we conceive the summer missions to have been not only religious or cultural events, but also pragmatic ones intended to please the missionaries and insure their annual return and all the services they were dispensing. The case of the summer missions among the Atikamekw between 1837 and 1940 is used to illustrate this argument.

Introduction

Au cours de l'histoire, l'apport des missionnaires aux populations autochtones du Canada a pris plusieurs formes aujourd'hui bien connues : services religieux, assistance matérielle et médicale, représentation politique, etc. Néanmoins, les anthropologues et les historiens ont longtemps eu tendance à analyser cet apport dans une perspective ethnocentrique³, c'est-à-dire en décrivant ce que les missionnaires ont fait pour les Amérindiens et en tentant de mesurer – rarement avec grand succès – l'ampleur ou la sincérité des conversions, ou encore l'efficacité des efforts pour enrayer les pratiques traditionnelles jugées incompatibles avec le christianisme et la culture occidentale. Rarement ont-ils cherché à comprendre les raisons pour lesquelles les Amérindiens ont accepté d'accueillir les missionnaires et d'interagir avec eux. Pourquoi ont-ils adopté le christianisme ? Pourquoi ont-ils renoncé, en tout ou en partie, à leur système de référence spirituel traditionnel ? Pourquoi ont-ils attribué une autorité morale, religieuse, voire politique au missionnaire ? Reconnaissons qu'il s'agit-là, compte tenu des données disponibles et, surtout, de la variabilité des comportements individuels et collectifs amérindiens, d'une tâche des plus ardues⁴.

Néanmoins, j'aimerais suggérer ici quelques éléments de réponses à ces questions, à travers une réflexion non pas sur les raisons, mais sur la façon dont les Atikamekw de la Haute-Mauricie ont accueilli les missionnaires et le christianisme entre 1837 et 1940. Comme d'autres populations nomades du Subarctique canadien, les Atikamekw auraient tous affiché, du moins à la lumière des données historiques disponibles, une même attitude collective à l'égard des robes noires et de leur message religieux. Ainsi par

³ Ingo W. SCHRÖDER, « From Parkman to Postcolonial Theory : What's New in the Ethnohistory of Missions ? », *Ethnohistory*, 46, 4 (1999), p. 809-815.

⁴ Parmi les rares études qui tentent de comprendre le phénomène de la conversion d'un point de vue autochtone, on notera particulièrement la récente monographie de Frédéric Laugrand sur les Inuits de l'Arctique de l'Est canadien : Frédéric LAUGRAND, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

exemple, au temps de la mission catholique, soit durant quelques semaines chaque été, la grande majorité des Atikamekw participait avec enthousiasme aux diverses activités organisées par les missionnaires : messes, prières, processions. Or, ce portrait d'Atikamekw essentiellement tous convertis et fervents pratiquants, véhiculé surtout par les écrits des missionnaires, s'accorde plutôt mal avec, d'une part, le fait que la conversion constituait une démarche avant tout individuelle et que, par conséquent, tous les autochtones d'un même groupe n'adhéraient pas nécessairement de la même façon et avec la même intensité à une nouvelle religion. Et avec le fait, d'autre part, qu'en l'absence du missionnaire, et ce surtout durant la saison hivernale vécue en forêt, plusieurs croyances et pratiques associées au système de référence spirituel traditionnel refaisaient surface dans le quotidien des familles algonquiennes.

Pourtant, de telles contradictions, et c'est ici mon hypothèse, ne sont qu'apparentes, et s'estompent du moment que l'on considère les missions estivales non pas uniquement comme des manifestations à caractère religieux ou culturel, mais aussi comme l'expression de considérations d'ordre pratique de la part des autochtones, liées à une volonté de plaire aux missionnaires, de manière à s'assurer à la fois de leur retour annuel et de la continuité des services de toutes sortes qu'ils pouvaient dispenser. Voyons ceci plus concrètement à travers l'exemple atikamekw.

I- Les Atikamekw et leurs missionnaires

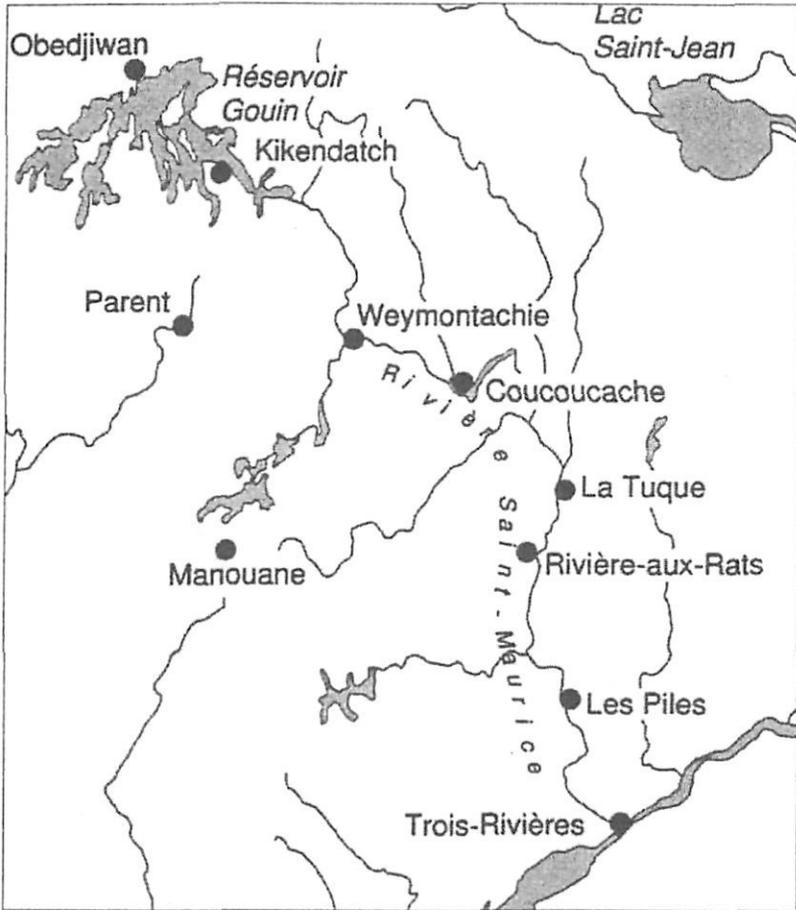
Les Atikamekw forment aujourd'hui une nation autochtone d'environ 5000 individus principalement répartis dans trois réserves (Manouane, Weymontachie et Obedjiwan) situées en Haute-Mauricie au Québec. Comme beaucoup d'autres populations du Subarctique, ils sont probablement entrés en contact avec le christianisme dès les premiers temps de la colonisation française, mais ce n'est qu'à compter des années 1830 qu'ils ont commencé à recevoir, sur une base annuelle, la visite de missionnaires catholiques⁵. Bien que d'autres données permettent de nuancer les propos du missionnaire Dumoulin qui laissait entendre, en 1837, que tous les Atikamekw étaient des « infidèles »⁶, il reste que le christianisme ne semble pas, à première vue, s'être infiltré de manière considérable en Haute-Mauricie avant cette date.

⁵ Yvon THÉRIAULT, *L'apostolat missionnaire en Mauricie*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1951 ; Jean BARIBEAU, *Les missions sauvages du Haut Saint-Maurice au XIX^e siècle*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 1978 ; C. GÉLINAS, *La gestion de l'Étranger...*

⁶ Sévère-Nicolas DUMOULIN, « Lettre de Mr. Dumoulin à Mgr. l'évêque de Québec, 17 juillet 1837, Yamachiche », *Notices sur les missions du diocèse de Québec*, 1 (1839), p. 25 ; C. GÉLINAS, *La gestion de l'Étranger*, p. 287-288.

Figure 1

Carte du bassin hydrographique de la rivière Saint-Maurice



Les premiers missionnaires appelés à se rendre auprès des Atikamekw ont été des prêtres séculiers. Il s'agissait de religieux qui, d'ordinaire, exerçaient leur ministère dans les paroisses canadiennes et qui, à l'été, interrompaient leurs activités habituelles pour un voyage de quelques semaines en Haute-Mauricie afin d'y rencontrer et d'y instruire les autochtones (Tableau 1). De 1844 à 1846, l'abbé Maurault qui avait la charge de la mission du Saint-Maurice fut accompagné par le père Médard Bourassa, un représentant des Oblats de Marie Immaculée qui, à compter de 1847, sont devenus les missionnaires attirés des Atikamekw.

Tableau 1

Les missionnaires de la Haute-Mauricie, 1837-1940

1837-1838, 1840	Sévère-Nicolas Dumoulin
1841-1843	Étienne Payment
1844-1846	Pierre-Anselme Maurault
1847-1850	Médard Bourassa, o.m.i.
1851	Hercule Clément, o.m.i.
1851-1860	François Andrieux, o.m.i.
1861-1864	François-Régis Déléage, o.m.i.
1865-1866	Louis Lebret, o.m.i.
1867-1899	Jean-Pierre Guéguen, o.m.i.
1900-1902	Joseph-Étienne Guinard, o.m.i.
1903-1905	George Lemoine, o.m.i.
1906-1940	Joseph-Étienne Guinard, o.m.i.

Les rapports de mission – produits assez régulièrement entre 1837 et 1872, puis de manière beaucoup plus sporadique dans les années suivantes – font état d'un accueil des plus enthousiastes réservé aux missionnaires et au christianisme par les Atikamekw (alors au nombre d'environ 200 à 250 individus) et d'une conversion rapide de l'ensemble d'entre eux. Dès 1845, soit huit ans après la première mission, le père Pierre-Anselme Maurault écrivait qu'« il n'y a plus d'infidèles dans la mission de Warmontashing ; et il en reste encore 12 dans celle de Kikendache [Obedjiwan], dont la plupart seront baptisés l'année prochaine »⁷. D'entrée de jeu, on conviendra que des considérations matérielles et idéologiques ont sans doute alimenté ce type de discours triomphaliste de la part des missionnaires ; de tels récits édifiants, qui magnifiaient les succès remportés sur le terrain, ne pouvaient que donner l'impression aux bailleurs de fonds qui soutenaient les missions que leur contribution s'avérait profitable. D'ailleurs, dans leurs écrits, les missionnaires y allaient volontiers de clins d'œil à l'intention de ces commanditaires : « Enfin nos chrétiens sauvages ne peuvent se lasser d'admirer l'œuvre de la propagation de la foi⁸ qui leur procure un aussi grand bien que celui du salut de leurs âmes »⁹ ; « Combien de pauvres sauvages seraient morts sans connaître J.-C. par qui seul nous sommes sauvés, si l'œuvre de

⁷ Pierre-Anselme, MAURULT, « Lettre de M. Maurault à Mgr. l'évêque de Québec, 13 septembre 1845, Saint-François », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 6 (1845), p. 143.

⁸ L'Œuvre de la Propagation de la Foi était un organisme, fondé en Europe en 1822, qui avait pour but d'amasser des fonds pour mettre sur pied et soutenir des missions apostoliques à l'échelle mondiale.

⁹ Étienne PAYMENT, « Mission du St. Maurice », *Rapport des missions du diocèse de Québec*, 5 (1843), p. 129.

la Propagation de la Foi n'avait fourni aux missionnaires les moyens d'aller les instruire et de les gagner à la vérité »¹⁰. De plus, comme l'a souligné Frédéric Laugrand, ces écrits avaient tout autant pour but de « stimuler les vocations et enrichir une tradition »¹¹. Cette nature intéressée des récits missionnaires est d'autant plus évidente aujourd'hui que la multiplication et le perfectionnement des études ethnohistoriques révèlent une attitude beaucoup plus nuancée des autochtones envers les missionnaires et le christianisme, une perception que l'exemple des Atikamekw vient renforcer.

En général, ces derniers ont toujours montré de très bonnes dispositions à l'égard des missionnaires : « Ces bons sauvages ont une soumission sans borne pour leurs missionnaires »¹² ; « l'attachement qu'ils ont pour leur missionnaire ne saurait aller plus loin »¹³. Suffisait-il que le missionnaire soit en retard de quelques jours, des Atikamekw inquiets partaient en canot à sa rencontre¹⁴. Lorsque les gens de Weymontachie ont appris la noyade du père Harper en 1839, il aurait été « difficile de décrire la scène de douleur [...] toute la nuit se passa en soupirs et en lamentations »¹⁵. Les religieux étaient chaleureusement salués par des décharges de fusils à leur arrivée, tandis que leur départ pouvait s'avérer une source de profonde tristesse : « nous en vîmes des plus courageux fondre en larmes »¹⁶. Sans prendre ces témoignages au pied de la lettre, il est évident qu'une relation privilégiée s'est rapidement établie entre les missionnaires et leurs ouailles, qui souhaitaient réellement leur retour d'une année à l'autre. Prenons seulement pour preuves le zèle des Atikamekw à construire et à entretenir des chapelles

¹⁰ François ANDRIEUX, « Mission du Saint-Maurice », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 10 (1853), p. 121-122.

¹¹ F. LAUGRAND, *Mourir et renaître*, p. 268.

¹² Sévère-Nicolas DUMOULIN, « Mission du St. Maurice », *Rapport des missions du diocèse de Québec*, 3 (1840), p. 94-95.

¹³ François ANDRIEUX, « Lettre du R. P. Andrieux, o.m.i. à un père de la même Société, 30 septembre 1853, Maniwaki », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 11 (1855), p. 24.

¹⁴ ANONYME, « Mission du St. Maurice », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 2 (1840), p. 67 ; Médard BOURASSA, « Lettre du R.P. Bourassa, o.m.i., au R.P. Honorat, o.m.i., 25 juillet 1844, Trois-Rivières », *Annales de la Propagation de la Foi*, 17 (1845), p. 246-247 ; Pierre-Anselme MAURAUULT, « Lettre de M. Maurault à Mgr. l'évêque de Québec, 21 août 1844, St. François », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 6 (1845), p. 131.

¹⁵ ANONYME, « Mission du St. Maurice », p. 67.

¹⁶ S.-N. DUMOULIN, « Mission du St. Maurice », p. 98 ; voir aussi François-Régis DÉLÉAGE, « Lettre du R. P. Déléage à Mgr. J. E. Guignes, 1^{er} novembre 1863, Notre-Dame du Désert », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 16 (1864), p. 82-83 ; Louis LEBRET, « Mission du Saint-Maurice en 1866 », *Missions des Oblats de Marie Immaculée*, 7 (1868), p. 122-125 ; A. LANIEL, « Lettre au Révérend Monsieur J.B. Proulx, 16-09-1892 », *Annales de la Propagation de la Foi*, 49 (1893), p. 309-311.

à Kikendatch et à Weymontachie¹⁷, leur contribution financière substantielle pour soutenir la mission¹⁸, et le fait qu'ils n'hésitaient pas à braver les disettes dans l'attente de la robe noire ou dans l'espoir de demeurer plus longtemps en sa présence¹⁹. Certains Atikamekw souhaitaient même voir les religieux s'installer en permanence en Haute-Mauricie²⁰.

Néanmoins, aussi appréciés qu'ils ont pu l'être, les missionnaires n'ont pas pour autant été investis d'une quelconque autorité absolue et reconnue par les Atikamekw. Jamais n'ont-ils été en mesure, par exemple, de désigner les chefs de bande atikamekw ou de monopoliser le pouvoir local, comme ce fut le cas dans d'autres populations algonquiennes²¹. Plutôt, on observe chez les Atikamekw une attitude ambivalente en ce qui concerne le degré d'influence accordé aux missionnaires. Le père Andrieux a bien rapporté que durant la mission, « le missionnaire est père et juge, et fait exécuter les sentences »²², et il est vrai qu'à plusieurs reprises, les Atikamekw ont fait appel aux robes noires pour régler des conflits²³. Toutefois, en 1854, lorsque le même Andrieux a été invité à intervenir dans une querelle entre chasseurs qui s'accusaient d'avoir violé des limites territoriales, ses efforts pour favoriser la réconciliation ne se sont concrétisés qu'après l'intervention du

¹⁷ S.-N. DUMOULIN, « Mission du St. Maurice », p. 93-94 ; J. BARIBEAU, *Les missions sauvages*, p. 69 ; Gaston CARRIÈRE, *Le Père Jean-Pierre Guéguen o.m.i., un grand voltigeur*, Guérin, Éditions de la Société historique Rivière des Quinze, 1978, p. 149.

¹⁸ Lettre de Guéguen au Provincial, 28-09-1888, Archives provinciales des Oblats de Marie Immaculée, Montréal (désormais APOMI), Dossier Maniwaki, 2D9-3-11 ; Lettre de Lemoine à J. Jodoin, 20-07-1903, Weymontachie, APOMI, Dossier Maniwaki, 2D9-Correspondance et documents, 1903-1905 ; Claude GÉLINAS, *Les autochtones et la présence occidentale en Haute-Mauricie (Québec), 1760-1910*, Thèse de doctorat (anthropologie), Montréal, Université de Montréal, 1998, p. 520-522.

¹⁹ Sévère-Nicolas DUMOULIN, « Lettre de Mr. Dumoulin à Mgr. l'évêque de Québec, 17 juillet 1837... », p. 26 ; « Lettre de Mr. Dumoulin à Mgr. l'évêque de Québec, 17 juillet 1838, Yamachiche », *Notices sur les missions du diocèse de Québec*, 1 (1839), p. 29 ; Étienne PAYMENT, « Mission du St. Maurice », *Rapport des missions du diocèse de Québec*, 4 (1841), p. 94 ; P.-A. MAURAUULT, « Lettre de M. Maurault à Mgr. l'évêque de Québec, 21 août 1844 », p. 133 ; M. BOURASSA, « Lettre du R.P. Bourassa, o.m.i., au R.P. Honorat... », p. 248 ; « Lettre écrite à un prêtre de l'Archevêché, Bytown, 5 janvier 1849 », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 8 (1849), p. 77 ; Hercule CLÉMENT, « Lettre du R.P. Clément, o.m.i., à Monseigneur l'Archevêque de Québec, 1^{er} février 1852, Rivière du Désert », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 10 (1853), p. 108 ; F. ANDRIEUX, « Mission du Saint-Maurice », p. 120 ; « Lettre du R. P. Andrieux... », p. 24-25.

²⁰ François ANDRIEUX, « Mission de Wamontashing », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 12 (1857), p. 26-27.

²¹ José MAILHOT, *Au pays des Innus : les Gens de Sheshatchit*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1993, p. 68.

²² Lettre d'Andrieux au Révérend Père, 1856 ?, Maniwaki, APOMI, Dossier Maniwaki, 2D9-9-13.

²³ É. PAYMENT, « Mission du St. Maurice [1841] », p. 92 ; APOMI, « Lettre d'Andrieux... ».

chef de bande Jean-Baptiste Petiguay²⁴. Par ailleurs, malgré les mises en garde répétées des missionnaires, les récidives en matière de consommation d'alcool ont été fréquentes parmi les Atikamekw²⁵, tandis que lors de sa mission de 1868, le père Guéguen rapportait que ses fidèles semblaient l'avoir en aversion : « le prêtre était pour ainsi dire méprisé l'an dernier »²⁶, et il s'en trouvait même parfois pour le défier ouvertement²⁷. Bref, l'autorité et le pouvoir reconnus aux missionnaires par les communautés atikamekw avait certainement leurs limites. D'où, entre autres, les efforts particuliers pour convertir les chefs de bande, ce qui non seulement pouvait assujettir ceux-ci aux missionnaires, sur certains plans du moins, mais aussi favoriser la diffusion du christianisme et le respect de ses principes au sein de la bande en l'absence des robes noires²⁸.

Comme dans d'autres populations autochtones, cette attitude plurivoque des Atikamekw tenait sans doute au fait qu'à leurs yeux, les missionnaires étaient, *a priori*, des individus eux-mêmes ambivalents. D'abord, ils étaient des Blancs et, forcément, ils incarnaient la société occidentale avec ce qu'elle offrait de meilleur et de pire²⁹. Et dans le cas particulier de la Haute-Mauricie, il faut peut-être surtout parler du pire à compter des années 1870, puisque le développement de l'industrie forestière, les travaux d'aménagement hydrographique et les débuts du tourisme sportif ont alors commencé à réduire de manière inquiétante la disponibilité des terres de chasse et des ressources fauniques, ce qui menaçait du fait même l'économie de subsistance traditionnelle des Atikamekw³⁰. Et c'est sans compter que, au plan

²⁴ F. ANDRIEUX, « Mission de Wamontashing », p. 24.

²⁵ M. BOURASSA, « Lettre écrite à un prêtre de l'Archevêché, Bytown, 5 janvier 1849 », *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, 8 (1849), p. 81 ; Lettre de Guéguen au Révérend Père, 20-07-1868, Weymontachie, APOMI, Dossier Témiscamingue, 2D16-3-8.

²⁶ Lettre de Guéguen au Révérend Père, 10-05-1869, St-Claude, APOMI, Dossier Témiscamingue, 2D16-4-12.

²⁷ J. BARIBEAU, *Les missions sauvages*, p. 87.

²⁸ Parlant d'Oskelaway, un chef de bande de Weymontachie récemment baptisé après s'être longtemps montré rébarbatif, le père Maurault affirmait, en 1845 : « J'ai souvent été étonné de la solidité des instructions qu'il adressait fréquemment à ses jeunes gens pendant la mission [...] Dieu se servira de lui sans doute pour entretenir la foi parmi sa nation » : P.-A., MAURULT, « Lettre de M. Maurault à Mgr. l'évêque de Québec, 21 août 1844... », p. 135 ; voir aussi Elizabeth FURNISS, « Resistance, Coercion, and Revitalization : The Shuswap Encounter with Roman Catholic Missionaries, 1860-1900 », *Ethnohistory*, 42. 2 (1995), p. 141.

²⁹ Rebecca, KUGEL, « Religion Mixed with Politics : The 1836 Conversion of Mang'osid of Fond du Lac », *Ethnohistory*, 37. 2 (1990), p. 138 ; Pierre BEAUCAGE, « Le catholicisme et les Garifonas du Honduras », *Recherches amérindiennes au Québec*, 21. 4 (1991), p. 75. Le chaman, en raison de son influence au sein de sa communauté, tout comme les patriarches, en raison de leur influence sur le reste de leur famille, constituaient d'autres cibles de choix pour les missionnaires qui souhaitaient accélérer le processus de conversion par un effet de dominos.

³⁰ C. GÉLINAS, *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*, Sillery, Septentrion, sous presse.

administratif et idéologique, les missionnaires marchaient main dans la main avec le gouvernement fédéral et sa politique d'assimilation. Ainsi, en l'absence d'un agent du *Department of Indian Affairs* en Haute-Mauricie³¹, c'était aux missionnaires qu'Ottawa s'en remettait pour faire appliquer la *Loi sur les Indiens*, comme le rapportait le père Joseph-Étienne Guinard dans ses mémoires : « J'étais policier, je promulguai la loi du Département des Affaires indiennes ; disant que les blancs n'avaient pas le droit de vendre [de la boisson] sur la réserve, ni d'y stationner après le coucher du soleil... »³². Sans surprise, ce même Guinard avait une opinion on ne peut plus favorable envers la politique indienne du gouvernement fédéral :

Les indiens canadiens n'ont pas raison de se plaindre du Département des Affaires Indiennes car ils reçoivent tant que c'est à rendre jaloux et voyez : le Département leur bâtit des écoles, les chauffe et les entretient. Il paie les institutrices et fournit aux élèves livres, papiers, crayons. Il engage des médecins, les paie et il paie les remèdes et les soins d'hôpital. Il donne des rations mensuelles aux malades, aux impotents, aux vieillards, et aux nécessiteux. De plus, il donne à tous une foule de choses, bas, chaussures, vêtements, couvertes. De plus, encore les indiens ne sont pas taxés ; c'est ce qui faisait dire à un vieux missionnaire, qu'ils étaient des princes [...] "Les indiens sont gâtés par le Département", me disait un de leurs agents. Il faut savoir que les petits du peuple canadien ce sont les indiens : ils ne réfléchissent pas. Il faudrait leur rappeler quelquefois ce qu'ils reçoivent, les millions de dollars qu'on leur donne chaque année. Le gouvernement fait bien d'en avoir pitié et de les traiter ainsi. Nous leur avons pris leurs terres, leurs forêts, leur pays...³³

Mais d'un autre côté, plus que n'importe quels autres Blancs, les missionnaires faisaient preuve d'une réelle sympathie, d'un paternalisme à l'égard des autochtones et hésitaient rarement à prendre parti pour eux quand des préjudices leur étaient causés. Que ce soit en dénonçant les empiètements des Blancs sur les territoires de chasse atikamekw, en exigeant des campagnes de vaccination en Haute-Mauricie ou en pilotant le dossier des demandes de réserves, ils ont agi comme des intermédiaires indispensables entre les communautés atikamekw et les gouvernements fédéral et provincial. Sans compter qu'à titre de ministres du culte, ils représentaient des personnages signifiants pour les Atikamekw qui avaient embrassé le christianisme en tout ou en partie ; d'ailleurs, à cet égard, l'ambivalence des robes noires ne devait pas être sans rappeler celle des chamans qui pouvaient aussi bien

³¹ Les responsabilités d'un agent du Department of Indian Affairs étaient habituellement de voir à l'application des modalités de la Loi sur les Indiens, d'administrer les secours, de diriger les activités agricoles, d'inspecter les écoles et les conditions de santé, de présider les assemblées de bande et d'agir comme agent de la paix ; voir Toby MORANTZ, *The White Man's Gonna Getcha. The Colonial Challenge to the Crees in Québec*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002, p. 222-226.

³² Joseph-Étienne GUINARD, *Mémoires d'un Père oblat*, Texte manuscrit conservé aux Archives Deschâtelets, Ottawa.

³³ *Ibid.*, p. 126-127.

s'avérer des porteurs de solutions en temps de crise que des générateurs de conflits en temps normal. Bref, entre 1837 et 1940, les missionnaires étaient devenus, pour diverses raisons, des individus avec lesquels il était souhaitable d'entretenir des relations. Et la meilleure façon de s'assurer de leur présence était d'offrir ce que ces prêtres recherchaient en contrepartie, à savoir une attitude réceptive à leur message spirituel.

II- Missions et conversions

Porter attention au message chrétien et participer collectivement et avec enthousiasme à la mission estivale constituait, pour les Atikamekw, les meilleurs moyens de s'attirer les bonnes grâces des missionnaires. Et sur ce plan, ils semblent avoir bien réussi : « Jamais je n'ai vu d'infidèles mieux disposés à recevoir les lumières du christianisme »³⁴ ; « La parole du prêtre est pour eux [...] le baume précieux qui ferme toutes leurs plaies »³⁵ ; « Leur assiduité à se rendre aux exercices de la mission est au-dessus de tout éloge »³⁶. Selon le curé Dumoulin, tous, les plus jeunes comme les plus vieux, semblaient gagnés à la mission³⁷, de sorte que « nous étions heureux [...] de penser que dans ces lieux naguère le théâtre (sic) de mille superstitions, l'on ne célébrerait plus désormais qu'un culte agréable au Seigneur ! »³⁸. Pourtant, au-delà des apparences, il y a tout lieu de croire que cette attitude unitaire des Atikamekw masquait une réalité d'ensemble beaucoup plus nuancée.

Considérons tout d'abord que les Atikamekw n'ont pas été entraînés de force vers le christianisme. La conversion n'était sûrement pas essentielle à leur survie immédiate et, à la limite, ils auraient très bien pu ignorer les robes noires et se montrer indifférents aux missions. Dès lors, le choix d'embrasser le christianisme, peu importe à quel degré, s'est d'abord fait sur une base volontaire. De plus, depuis une dizaine d'années, les études ethnohistoriques tendent à montrer, assez clairement, que la conversion des autochtones au christianisme constituait une démarche avant tout personnelle, et, par conséquent, une réalité pluraliste à l'échelle des communautés³⁹. Que ce soit chez les Hurons du XVII^e siècle⁴⁰, chez les Atikamekw

³⁴ S.-N. DUMOULIN, « Lettre de Mr. Dumoulin à Mgr. l'évêque de Québec, 17 juillet 1837... », p. 25.

³⁵ F. ANDRIEUX, « Mission de Wamontashing », p. 22.

³⁶ É. PAYMENT, « Mission du St. Maurice [1843] », p. 124.

³⁷ S.-N. DUMOULIN, « Mission du St. Maurice », p. 91.

³⁸ Ibid., p. 94 ; A. LANIEL, « Lettre au Révérend... », p. 312-313.

³⁹ Jennifer S. H. BROWN, « Reading beyond the Missionaries, Dissecting Responses », *Ethnohistory*, 43, 4 (1996), p. 714.

⁴⁰ Denys DELÂGE, *Le pays renversé*. Montréal, Boréal Express, 1985, p. 190-202.

et les Cris du XIX^e siècle⁴¹, où chez les Inuits du tournant du XX^e siècle⁴², on reconnaît que tous les individus d'un même groupe n'ont pas répondu de manière identique au christianisme. C'est qu'à l'instar des rapports économiques qui ont permis aux autochtones d'acquérir des produits qui ont amélioré leurs conditions de vie, les rapports avec les missionnaires ont pu fournir à certains des outils spirituels permettant de mieux se représenter et s'expliquer leur univers. Or, comme dans l'économique, tous les individus n'avaient pas nécessairement besoin des mêmes outils en matière de spiritualité, d'où l'hésitation légitime à aborder la réception profonde du christianisme dans une perspective collective.

Au cours de l'histoire, les autochtones se sont parfois tournés vers le christianisme en période de crise (déclin démographique, difficultés de subsistance, etc.), quand les croyances et les pratiques traditionnelles ne semblaient plus offrir de recours⁴³. De même, certains Atikamekw ont pu trouver un réconfort dans le message spirituel des robes noires, comme cet « infidèle » qui, ayant été témoin d'un acte d'anthropophagie qui l'avait horrifié, aurait senti le besoin d'« embrasser la prière »⁴⁴. Par contre, durant les temps difficiles, d'autres Atikamekw recouraient plutôt, et de manière plus soutenue, à leurs pratiques et croyances traditionnelles⁴⁵. Quelques Atikamekw ont pour leur part adopté le christianisme dans l'espoir d'en retirer des avantages matériels ou une forme de prestige. D'ailleurs, tout à fait conscients de ce type d'attrait, les missionnaires n'hésitaient pas à monnayer les conversions, accordant des récompenses en échange d'une adhésion à la foi. Au début du siècle, Louis Neweashish de Manouane racontait, en parlant du curé Dumoulin : « Quand quelqu'un savait l'une de ces prières, la robe noire lui donnait une médaille, ou un crucifix »⁴⁶.

D'autres Atikamekw ont feint d'adopter le christianisme dans l'unique but de tromper les missionnaires et de s'attirer leurs bonnes grâces. Pour un, Charles Awashish excellait dans l'art de persuader les missionnaires de son adhésion sincère à la foi chrétienne, tout en continuant de s'adonner

⁴¹ C. GÉLINAS, *La gestion de l'Étranger*, p. 297-303 ; T. MORANTZ, *The White Man's*, p. 88.

⁴² Frédéric LAUGRAND, « Les onze « apôtres » du révérend E.J. Peck : Les premières conversions inuites de Little Whale River (1876-1885) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 32. 2 (2002), p. 297-303.

⁴³ James AXTELL, « Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions », *Ethnohistory*, 29. 1 (1982), p. 37-38 ; Denys DELÂGE, « Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664) », *Culture*, 2. 1 (1982) : 75-82 ; *Le pays renversé*, p. 194-197 ; Norman CLERMONT, « L'acceptation de l'autre : la conversion en huronie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 21. 4 (1991), p. 54 ; E. FURNISS, « Resistance... », p. 140.

⁴⁴ F. ANDRIEUX, « Mission de Wamontashing », p. 25.

⁴⁵ APOMI, « Lettre d'Andrieux... ».

⁴⁶ J.-É. GUINARD, *Mémoires d'un Père oblat*, p. 88.

clandestinement au « paganisme »⁴⁷. D'autres se sont montrés méfiants à l'égard du christianisme, à cause des perturbations sociales qu'il pouvait entraîner. Certes, il n'y a pas eu de polarisation sociale significative entre les convertis et les non convertis dans les communautés atikamekw, comme cela a pu se produire ailleurs⁴⁸. Néanmoins, des escarmouches isolées se sont produites⁴⁹. Par exemple, Tatia, un polygame endurci qui prenait tout de même part à la mission estivale, avait vu le curé Dumoulin marier une de ses femmes à un autre chasseur, ce qui l'amena à proférer des menaces de mort au nouveau marié et au missionnaire⁵⁰. Quant aux Atikamekw plus âgés, ils auraient été moins attirés que les jeunes par le christianisme et les nouveaux modes de conduites proposés par les robes noires : « J'ai vu plusieurs fois [...] des vieux sauvages encore infidèles conduire leurs jeunes enfans (sic) au pied de l'autel »⁵¹ ; « Les anciens ne se sont pas encore sentis assez forts pour donner leurs noms [à la société de tempérance] [...] Quant aux jeunes gens, ils s'y portent avec empressement »⁵². Comme l'avait souligné le père Andrieux au sujet des gens de Waswanipi, les vieillards renonçaient difficilement à leurs « jongleries » sur lesquelles reposaient souvent leur influence au sein de la communauté⁵³. Enfin, d'autres Atikamekw ont tout simplement ignoré la parole des missionnaires et continué à vivre au milieu de leurs « superstitions »⁵⁴ ; le curé Dumoulin écrivait, en 1838 : « Un sauvage [...], malgré nos exhortations, n'a pas voulu, pour le moment, renvoyer trois femmes sur quatre qu'il a », et encore en 1860, un chasseur de la Haute-Mauricie, nommé [A ?] Washish, auraient eu quatre femmes⁵⁵. Parmi ces individus qui renonçaient au christianisme ou qui avaient tendance à s'en écarter, quelques-uns évitaient de fréquenter les missions, par indifférence ou par crainte de représailles des missionnaires⁵⁶.

⁴⁷ S.-N. DUMOULIN, « Mission du St. Maurice », p. 98-99 ; É. PAYMENT, « Mission du St. Maurice [1841] », p. 93 ; P.-A. MAURULT, « Lettre de M. Maurault à Mgr. l'évêque de Québec, 21 août 1844... », p. 135-136.

⁴⁸ Voir par exemple Daniel RICHTER, « Iroquois versus Iroquois : Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686 », *Ethnohistory*, 32. 1 (1985), p. 1-16.

⁴⁹ É. PAYMENT, « Mission du St. Maurice [1841] », p. 91.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 92 ; « Mission du St. Maurice [1843] », p. 126.

⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵² F. ANDRIEUX, « Lettre du R. P. Andrieux... », p. 27.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ S.-N., DUMOULIN, « Lettre de Mr. Dumoulin à Mgr. l'évêque de Québec, 17 juillet 1838... », p. 30.

⁵⁵ Julius E. LIPS, « Naskapi Law », *Transactions of the American Philosophical Society*, 37 (1947), p. 419 ; É. PAYMENT, « Mission du St. Maurice [1843] », p. 127 ; F. ANDRIEUX, « Mission de Wamontashing », p. 22-23.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 28 ; S.-N., DUMOULIN, « Lettre de Mr. Dumoulin à Mgr. l'évêque de Québec, 17 juillet 1838... », p. 30 ; Lettre de Guéguen à Peter McKenzie, 26-04-1894, Ottawa, APOMI, Dossier Maniwaki, 2D9-26-11 ; *Manuan Correspondence Book, 1898-1908*, Hudson's Bay Company Archives, Winnipeg, B. 309/b/1. Il faut aussi garder à l'esprit que la continuité

Bref, il semble assez évident que le portrait d'ensemble des missions brossé par les missionnaires, où les Atikamekw participaient en grand nombre et avec grand enthousiasme, ne saurait être considéré comme un reflet fidèle de l'ampleur et de la profondeur des conversions. Cette ferveur religieuse collective masquait en réalité – et les écrits des missionnaires eux-mêmes le laissent transparaître – une attitude pluraliste à l'égard du christianisme. Dès lors, comment expliquer que les Atikamekw qui étaient peu ou pas convertis aient néanmoins pris part à la mission avec le même entrain que les fervents catholiques qui, eux, devaient attribuer à l'événement tout le sens chrétien souhaité par les missionnaires ? N'y aurait-il pas lieu de proposer d'autres raisons pour rendre compte du comportement collectif des Atikamekw ? À mon avis, parallèlement à sa nature religieuse qui répondait aux besoins spirituels et culturels de certains Atikamekw, la participation à la mission avait aussi une nature éminemment politique. Tous les Atikamekw, collectivement, devaient reconnaître que la participation à la mission se voulait une façon d'assurer le retour annuel des missionnaires, et par le fait même la continuité de l'assistance que ceux-ci pouvaient offrir. En d'autres termes, il s'agissait là d'une sorte de pacte implicite entre deux parties pour l'essentiel co-dépendantes. Les Atikamekw avaient besoin des services religieux et politiques des missionnaires, comme ceux-ci avaient besoin de leurs ouailles pour justifier et maintenir leur entreprise de conversion. Par ailleurs, de considérer la participation à la mission à la fois comme une manifestation de foi sur une base individuelle – avec un degré d'intensité variable suivant la ferveur chrétienne de chacun –, et comme une manifestation politique sur une base collective, permet aussi de mieux s'expliquer un autre paradoxe apparent qui ressort de la lecture des documents d'archives, à savoir celui qui met en opposition une période estivale marquée par un christianisme fervent et une période hivernale marquée par une résurgence des pratiques païennes.

III- Catholicisme estival et paganisme hivernal

Comme d'autres après lui, le missionnaire Étienne Payment avait rapidement constaté que « Quoique passablement instruits en fait de religion, il est néanmoins difficile de les [Atikamekw] détacher de quelques-unes de

de certaines pratiques païennes, telle que rapportée par les missionnaires, n'était pas nécessairement incompatible avec la conversion, dans la mesure où des individus pouvaient à la fois afficher un attrait sans équivoque pour le christianisme sans pour autant vouloir abandonner certaines pratiques ou croyances que les robes noires, elles, considéraient païennes. Malheureusement, les données historiques dont on dispose pour le moment permettent difficilement d'investiguer plus à fond cette question complexe dans le cas des Atikamekw, et de contourner l'évident biais missionnaire-centriste des sources.

leurs anciennes superstitions »⁵⁷. En effet, tout au long du XIX^e siècle, divers témoignages confirment une continuité évidente des croyances et des pratiques religieuses traditionnelles en Haute-Mauricie. Par exemple, en 1891, l'arpenteur A.-T. Genest a rapporté l'existence, à l'embouchure de la rivière Wabano, d'un lieu de rassemblement où les Atikamekw « pratiquent la jonglerie et conversent avec le mauvais manitou, malgré la défense formelle du missionnaire »⁵⁸. Si, d'ordinaire, de telles observations étaient faites au moment où les missionnaires étaient absents, il est arrivé que la persistance des croyances et pratiques païennes ait été constatée par ces mêmes missionnaires, et au moment de la mission par surcroît. À l'été 1892, à la suite du décès du chef Thomas Awashish à Weymontachie, le missionnaire Laniel rapportait :

Je fus témoin d'une curieuse cérémonie, reste des anciennes coutumes et traditions : les sauvages dressèrent deux tables de chaque côté du mort et prirent ce qu'ils appellent "le dernier repas avec le chef," mangeant avec un aussi bon appétit, en face de ce corps inanimé, qu'à un festin de noces.⁵⁹

Son collègue Guinard observera un rituel similaire à la mort de Sévère Boucher, un métis de Weymontachie en 1901 :

... [Sévère] mourut à Wémontaching durant la mission ; sa maisonnette était voisine de la chapelle. Après le dîner, j'allai le voir ; il était couché sur le plancher, au centre de son unique pièce. Je fus surpris d'y voir une cinquantaine d'hommes assis, adossés au mur, mangeant et buvant. Chacun venait se servir dans deux grandes chaudières et dans un sac de sucre, placés près du malade. C'était le dernier repas avec les amis, offert par l'ami mourant⁶⁰.

Pour sa part, le chroniqueur Dollard Dubé, en visite à Manouane à l'été de 1933, avait constaté que : « Si un sauvage meurt (...) un groupe entretient un grand feu. Le feu sert généralement, dit-on, à éloigner les 'esprits' qui pourraient venir troubler le mort⁶¹ ». On pourrait ajouter à ces croyances funéraires celles associées au 'windigo' (un être maléfique) qui ont persisté tout au long du XX^e siècle⁶². D'autre part, dans les années 1920 et 1930, l'ethnologue John Cooper a recueilli de nombreuses informations sur les rituels de divination et de la tente tremblante chez les Atikamekw, ainsi

⁵⁷ É. PAYMENT, « Mission du St. Maurice [1841] », p. 95.

⁵⁸ GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Région du Saint-Maurice. Description des cantons arpentés, explorations de territoires et levers de plans de rivières, 1889-1908*. Québec, Ministère des Terres et Forêts, 1908, p. 41-42.

⁵⁹ A. LANIEL, « Lettre au Révérend... », p. 316.

⁶⁰ J.-É. GUINARD, *Mémoires d'un Père oblat*, p. 77.

⁶¹ Dollard DUBÉ, « Un séjour au poste de la Manouan », *Le Bien Public*, 1933, 28 août.

⁶² J. A. BURGASSE, « Windigo ! », *The Beaver*, 277 (1947), p. 4-5 ; Joseph-Étienne GUINARD, « Witiko among the Tete-de-Boule », *Primitive Man*, 3. 3 (1933), p. 69-71 ; Norman CLERMONT, « Les Kokotchés à Weymontachie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8. 2 (1978), p. 139-146.

que sur leurs croyances concernant la magie⁶³. Enfin, à la même époque, Cooper, Davidson et Dubé ont recueilli en Haute-Mauricie une somme non négligeable de mythes atikamekw⁶⁴. Voilà, autant d'indices probants qui témoignent soit d'une vivacité du système de référence spirituel traditionnel des Atikamekw tout au long des XIX^e et XX^e siècles – et par ricochet de l'impact limité que le christianisme aurait pu avoir sur lui –, soit d'une assimilation en tout ou en partie du christianisme à travers les schèmes de pensée traditionnels atikamekw⁶⁵.

Divers facteurs, souvent difficiles à mesurer, pourraient rendre compte d'une telle continuité, à commencer par la présence limitée des missionnaires en Haute-Mauricie – à savoir quelques semaines durant l'été –, peu propice à une consolidation du christianisme. Le missionnaire Guéguen, celui qui a le plus milité en faveur de l'instauration d'une résidence permanente pour les oblats dans la région, semblait particulièrement préoccupé par cette situation : « Oh ! pauvres sauvages, quand vous leur parlez, ils semblent que vous les avez gagnés. Mais hélas ! vraies girouettes, si le diable lui-même leur parlait, il me semble qu'ils se jetteraient aussi vite dans ses bras »⁶⁶. Par ailleurs, les rituels funéraires mentionnés précédemment, pratiqués sous les yeux des missionnaires, suggèrent que les robes noires ont probablement aussi toléré une certaine dose de paganisme dans les manifestations religieuses atikamekw, ne serait-ce que pour faciliter l'assimilation de la doctrine catholique. Enfin, ces mêmes rituels funéraires témoignent du fait que les croyances et les pratiques religieuses traditionnelles ne faisaient pas uniquement surface lorsque les missionnaires étaient absents, en particulier durant la longue saison hivernale. Bien au contraire, elles auraient été présentes durant toute l'année.

En 1979, l'ethnologue Adrian Tanner avait envisagé la cohabitation des religions chrétiennes et autochtones chez les Cris de Mistassini comme une sorte de passage de l'une à l'autre à l'intérieur du cycle annuel. Ainsi, leur mode de vie estival s'apparentant désormais beaucoup à celui des Eurocanadiens, avec sa vie villageoise, son économie commerciale, etc., il devenait plus facile pour les Cris de s'identifier au christianisme à cette époque de l'année. Par contre, une fois de retour en forêt, les rapports étroits

⁶³ John M. COOPER, *Field Notes*, Department of Anthropology, Catholic University, Washington, 1925-1937.

⁶⁴ *Ibid.* ; Daniel S. DAVIDSON, « Some Tête de Boule Tales », *Journal of American Folklore*, 41. 160 (1928), p. 262-274 ; Dollard DUBÉ, *Légendes indiennes du St-Maurice*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public, 1933.

⁶⁵ T. MORANTZ, *The White Man's*, p. 79-81 ; F. LAUGRAND, *Mourir et renaitre*, p. 474.

⁶⁶ Jean-Pierre GUÉGUEN, « Lettre au Révérend Père Têtu, 25-04-1880, Témiskaming ». *Annales de la Propagation de la Foi*, 12 (1880), p. 224-225.

avec la nature, avec les esprits des animaux, etc. reprenaient le dessus, et c'est le système de référence spirituel traditionnel qui prédominait de nouveau :

The relationship between these two sources of religious tradition can be seen, also, as associated with one or the other of the two modes of production which are realized within Mistassini society. That is, traditional Cree religious sources predominate in the context of the hunting group, while Christian sources are most apparent among the Indians in the context of the cash economy and at the level of the village of Mistassini Post⁶⁷.

Or, à la lumière des données présentées jusqu'ici, et comme d'autres chercheurs l'ont constaté ailleurs⁶⁸, un tel scénario, où les autochtones seraient passés d'une religion à l'autre, au gré des saisons ou des contextes, apparaît peu réaliste. Un individu pouvait-il réellement réinventer ses croyances religieuses profondes durant quelques semaines durant l'été ? Sans doute faut-il plutôt envisager, chez les Atikamekw du moins, une continuité religieuse sur l'ensemble de l'année : les fervents catholiques gardaient le même esprit religieux durant toute l'année, alors que ceux qui étaient peu ou pas convertis restaient fidèles à leurs croyances traditionnelles même durant l'été, ce qui ne les empêchait pas de participer activement à la mission catholique, mais essentiellement pour les motifs politiques invoqués plus haut.

Conclusion

Aux yeux de la collectivité atikamekw, le missionnaire devait afficher un caractère ambigu. S'il prêchait l'adoption de croyances et de coutumes propres au monde des Eurocanadiens, il se présentait aussi comme leur protecteur face à l'influence néfaste de la société eurocanadienne. En conséquence, il pouvait être à la fois un élément de perturbation sociale et un allié utile. Mais, compte tenu des efforts déployés pour que leur missionnaire revienne d'une année à l'autre, les Atikamekw devaient considérer qu'en dépit des problèmes que cela pouvait éventuellement apporter, les rapports avec un tel individu s'avéraient essentiels. Toutefois, il faut se garder de croire que les efforts déployés pour charmer les missionnaires et s'assurer leur présence, que ce soit au niveau du financement des missions ou de la participation active aux célébrations, se voulaient aussi un reflet fidèle du degré de conversion de la population atikamekw.

⁶⁷ Adrian TANNER, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, London, C. Hurst & Company, 1979, p. 109.

⁶⁸ Peter ARMITAGE, « Religious Ideology Among the Innus of Eastern Quebec and Labrador », *Religiologiques*, 6 (1992), p. 64-110 ; Jean-Guy GOULET, « Religious Dualism Among the Athapaskan Catholics », *Canadian Journal of Anthropology*, 3, 1 (1982), p. 1-18 ; « Visions et conversions chez les Dénés Tha. Expériences religieuses chez un peuple autochtone converti », *Religiologiques*, 6 (1986), p. 145-182.

Certes, les missionnaires avaient beaucoup à offrir en matière de religion. Mais sur ce plan, les emprunts se sont faits d'abord sur une base individuelle, et le degré de conversion a varié selon chaque Atikamekw. En somme, le christianisme offrait une gamme supplémentaire d'interprétations et d'explications dans laquelle chaque personne pouvait puiser et retenir celles qu'elle jugeait pertinentes en regard de ses propres besoins spirituels, tout en ignorant les autres. Voilà qui s'accorde mal avec la nature collective de la participation aux missions, sauf si, comme je le propose ici, cette participation comportait en plus un volet politico-pratique lié au rôle d'intermédiaire que les missionnaires pouvaient jouer entre les Atikamekw et la société nationale. En ce sens, l'idée d'un pacte implicite entre deux parties co-dépendantes, introduite ici, a pour avantage à la fois de mieux montrer comment les stratégies respectives des Atikamekw et des missionnaires étaient déployées dans un contexte de négociation, de laisser une marge de manœuvre suffisante pour considérer la pluralité des attitudes chez chacune des parties tout en faisant intervenir la ruse dans les différentes stratégies, et d'englober la somme des facteurs religieux, politiques, économiques et autres qui interviennent dans les processus de conversion.

Ainsi, pour répondre à l'interrogation de départ, à savoir si les missions constituaient une manifestation religieuse ou plutôt une manifestation d'esprit pratique, il pourrait être juste de répondre : les deux à la fois.