

Trois facettes de la coexistence entre les populations autochtones et canadienne en Mauricie (1870-1910)

Three aspects of the coexistence of the Native and Canadian populations in Mauricie 1870-1910

Sylvie LeBel

Volume 35, Number 1, 2005

Cultures et réalités autochtones

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082005ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082005ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

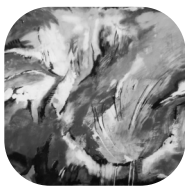
[Explore this journal](#)

Cite this article

LeBel, S. (2005). Trois facettes de la coexistence entre les populations autochtones et canadienne en Mauricie (1870-1910). *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(1), 69–80. <https://doi.org/10.7202/1082005ar>

Article abstract

Contacts between Atikamekw and Canadian settlers in Mauricie from 1870 to 1910 have not been studied thoroughly until now. These contacts had three important social and cultural consequences. First of all, they caused the cohabitation of the two groups in villages of the maurician frontier, as some Atikamekw may sometimes have lived there. Secondly, Canadian settlers working as employees in the trading posts often united with native women, resulting in the existence of a “métis” phenomenon. Thirdly, contacts with native people contributed to the differentiation of the settlers from the people living in the Saint-Laurent Valley. This paper shows the necessity of studying these phenomena, despite the difficulties of often using too vague sources and despite the fluidity of the métis concept in Eastern Canada.



Trois facettes de la coexistence entre les populations autochtones et canadienne en Mauricie (1870-1910)

Sylvie LeBel

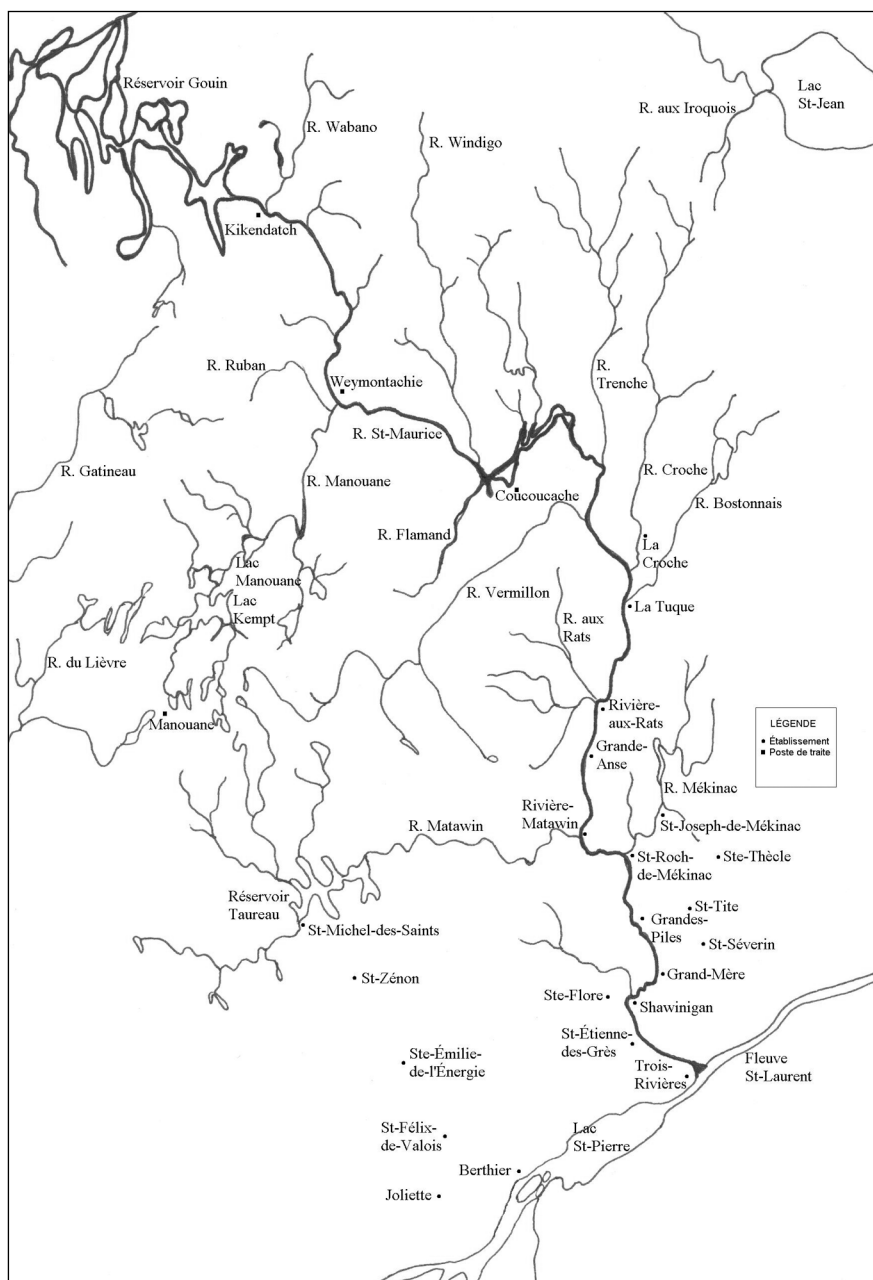
Programme de
doctorat,
Université du
Québec à
Montréal,
Montréal

AUTREFOIS PARENT PAUVRE dans l'étude de l'histoire des autochtones, le XIX^e siècle a aujourd'hui la cote. La Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones lui accordait une place de choix dans son rapport de 1996, et on ne compte plus les publications récentes sur la politique indienne du Canada développée durant ce siècle, en particulier sur ses différents corollaires et effets sur les populations autochtones (la *Loi sur les Indiens* et autres législations, les pensionnats, la création des réserves, l'assimilation, etc.)¹. Juste retour des choses dira-t-on, les autochtones faisant enfin connaître ce qu'ils ont vécu durant ce siècle à l'ensemble de la population canadienne, quelque peu ignorante du sujet.

Cependant, dans l'étude des relations entre les autochtones et les non-autochtones au XIX^e siècle, quelques aspects demeurent encore dans l'ombre, oubliés ou volontairement occultés. C'est le cas des contacts avec les populations de colons qui s'installèrent dans les régions périphériques à la vallée du Saint-Laurent pendant le XIX^e siècle. Dans le cas des Atikamekw par exemple, nommés Têtes-de-Boule par les observateurs de l'époque², on a bien discuté des relations que la Hudson's Bay Company ou les missionnaires entretenaient avec eux, ou encore de l'effet sur eux de l'industrie forestière et des barrages hydroélectriques au XIX^e et au début du XX^e siècle³, mais qu'en était-il de leurs relations avec les Canadiens engagés dans le commerce des fourrures ou avec ceux qui étaient eux-mêmes à l'œuvre dans les chantiers d'exploitation forestière?

Ainsi connaît-on les rapports que les Atikamekw entretenaient avec les autorités, politique, religieuse ou économique, et les effets que ces agents eurent sur leur mode de vie, mais on ne sait guère de quelle manière se déroulèrent les contacts avec le « peuple », le monde des travailleurs forestiers et des petits agriculteurs sur les fronts pionniers. La description et la compréhension de ces relations permettraient ultimement de dresser un portrait plus juste et diversifié des différentes situations de contact auxquelles les autochtones ont dû faire face au cours de leur histoire, les « Blancs » ne représentant pas un bloc monolithique, mais comportant plusieurs sous-groupes humains aux ambitions et aux comportements différents.

C'est dans le but d'éclairer cette question que nous avons entrepris l'étude des relations entre les Atikamekw et les colons canadiens en Mauricie entre 1870 et 1910 (LeBel 2003 et 2004), en nous inspirant de ce qu'ont accompli d'autres chercheurs, dont Kenneth Coates (1993) et Robin Fisher (1992). Nous résumons rapidement ici nos travaux. En retrouvant dans les documents d'époque les références à des contacts entre les deux groupes, nous avons pu dégager quatre grands cadres de rencontre : la traite des fourrures, l'agroforesterie, la religion et la sociabilité. Dans le cas de la traite des fourrures, les Canadiens engagés dans cette activité avaient l'occasion de côtoyer régulièrement les Atikamekw, en tant qu'employés dans les postes de la Hudson's Bay Company, en tant que transporteurs de



marchandises légères et lourdes et enfin comme traités indépendants. Leurs relations étaient alors basées sur les échanges économiques, sur la coopération dans le travail et l'entraide, et sur le partage d'un certain mode de vie. Dans un deuxième cadre de rencontre, le développement de l'agriculture et de la foresterie, liées en Mauricie dans un système agro-forestier, fournissait aussi des occasions pour les colons d'entrer en contact avec les autochtones. Ces derniers visitaient autant les chantiers que les petits villages de colonisation, afin d'effectuer des échanges économiques et peut-être d'occuper certains emplois. L'activité religieuse représentait un troisième cadre de rencontre, les populations autochtones et canadienne se rencontrant à l'occasion des différentes missions et célébrations dans

les postes de traite, les villages et les chantiers. Enfin, comme quatrième cadre, la sociabilité entre les individus expliquait à elle seule l'existence de rapports fondés sur la curiosité, l'entraide, l'amitié et le partage d'activités festives.

Avec le repérage et l'analyse de ces relations à l'intérieur de ces quatre cadres, certains phénomènes accompagnateurs sont devenus apparents, sortes de conséquences ou de corollaires qui donnent aux contacts entre les colons canadiens et les Atikamekw une signification sociale et culturelle à leur histoire respective de même qu'à leur histoire commune. D'abord, au fil des rencontres, une certaine cohabitation est apparue en Mauricie, surtout dans les villages de colonisation. Ensuite, on constate un métissage entre les deux populations, puis des signes de transferts culturels de part et d'autre. Enfin, ces contacts auront aussi contribué à leur manière à la formation d'une population neuve en Haute-Mauricie. Dans le cas des transferts culturels, l'existence de contacts entre les Atikamekw et les Canadiens, leur métissage et le partage d'activités économiques et sociales impliquent qu'il y eut des objets et des pratiques empruntés, échangés et assimilés. Par contre, il est difficile de tirer une liste exhaustive de ces échanges à partir des sources de l'époque, puisqu'elles ne contiennent que quelques références directes à des cas d'emprunts d'un côté ou de l'autre. Il est difficile également de départager chez les colons les emprunts provenant directement des Atikamekw de ceux hérités des quelques siècles d'influence réciproque entre l'ensemble des populations autochtones et eurocanadiennes sur le territoire québécois, comme l'utilisation du canot et les connaissances liées aux moyens de subsistance. Dans l'ensemble, il semble que les colons ne s'imposaient pas aux Atikamekw et que ceux-ci les fréquentaient et venaient faire des échanges librement avec eux.

Des deux côtés, on empruntait des éléments de la culture étrangère de son choix, en cherchant à améliorer ses propres conditions d'existence. Les Canadiens ne constituaient donc pas une influence directe sur le mode de vie des Atikamekw, mais plutôt indirecte par leur présence et leur participation aux activités forestières de la région. Considérant l'imprécision des sources concernant les transferts culturels, il sera donc question ici des trois autres phénomènes corollaires accompagnant les relations entre les autochtones et les colons canadiens en Mauricie, soit la cohabitation, le métissage et la formation d'une population neuve.

UNE COHABITATION EFFECTIVE OU ILLUSOIRE ? PRÉSENCE FURTIVE DES ATIKAMEKW DANS LES VILLAGES DE LA MAURICIE

Les divers contacts que les Atikamekw entretenaient avec les Canadiens entre le milieu du XIX^e siècle et 1910 laissent envisager qu'une certaine cohabitation pouvait exister entre les deux groupes, particulièrement dans les quelques nouveaux petits établissements du front pionnier mauricien, mais aussi dans les plus anciens villages de la Basse-Mauricie (voir carte). Il est vraisemblable que certains Atikamekw, fréquentant déjà les villages pour échanger ou vendre des fourrures et des biens, pour se procurer de l'alcool, pour assister aux célébrations religieuses et pour y trouver des emplois dans les entreprises forestières, aient décidé de s'établir à proximité, à plus ou moins long terme, afin de profiter de ces occasions économiques. Cette cohabitation est cependant un phénomène très ardu à cerner et à décrire avec précision en raison du peu d'informations disponibles à ce sujet et de l'ambiguïté de celles-ci. Nous rendons compte ici de la difficulté à vouloir obtenir un portrait démographique de la population autochtone de la Mauricie à l'aide des recensements généraux du Canada, des sources religieuses et missionnaires et de différents récits de voyage.

Parmi les principaux obstacles rencontrés, il y a entre autres à cette époque une non-différenciation des groupes autochtones en Mauricie, ainsi qu'une imprécision sur leurs activités et les raisons qui les font habiter à un endroit ou à un autre. Par exemple, dans le cas des recensements généraux du Canada, ceux-ci indiquent la composition ethnique de la population pour la plupart des établissements de la région. Cependant, aucune distinction n'est faite parmi les autochtones recensés, qu'il s'agisse d'Atikamekw, d'Abénaquis ou d'Algonquins. De plus, aucun commentaire n'accompagne ces chiffres, rendant impossible une description socioéconomique de cette population. Du côté des religieux et de différents autres observateurs de l'époque, plusieurs sont tout de même un peu plus précis sur l'occupation des autochtones qu'ils rencontrent et certains vont même jusqu'à donner leurs noms, facilitant ainsi leur identification. Toutefois, rares sont ceux qui se risquent à leur donner une origine précise. Voyons ce que nous apprennent ces sources.

Dans un premier temps, nous avons cru bon d'explorer l'ensemble des rapports annuels des curés et des registres de visites pastorales de l'évêque pour la Mauricie⁴. À l'époque qui nous intéresse, ces rapports avaient la forme d'un questionnaire imprimé fourni par l'évêque et qui devait être rempli chaque année par le prêtre après sa visite paroissiale, bien que la plupart des prêtres ne le fissent qu'aux deux ou trois ans. Ils devaient rendre compte de la pratique religieuse dans leur paroisse et dans les missions dont ils avaient la responsabilité, effectuer le dénombrement de la population, de même qu'indiquer les revenus et dépenses de la fabrique. L'intérêt des rapports annuels réside surtout dans la dernière rubrique du questionnaire, les « Remarques », où le curé pouvait s'exprimer librement mais tout de même brièvement sur différents sujets concernant la vie dans sa paroisse et ses missions. Quant à lui, l'évêque retranscrivait une partie des données fournies par les prêtres dans un registre lorsqu'il effectuait la visite pastorale de son diocèse aux deux ou trois ans. Son rapport prenait la forme d'un texte dans lequel il racontait son voyage et faisait de brèves remarques au sujet de l'état de la fabrique et, de temps à autre, au sujet de l'état moral des paroissiens. Dans ces

registres de visites pastorales, l'évêque avait la liberté de consigner toutes ses observations. Nous croyions que les évêques et les prêtres auraient pu noter la présence d'autochtones parmi les paroissiens, ou tout autre fait les concernant. Cependant, nous n'avons retrouvé aucune remarque de ce genre. Ce silence signifie-t-il qu'il n'y avait tout simplement pas d'autochtones dans les paroisses du front pionnier? De nombreux indices provenant d'autres sources indiquent pourtant le contraire. Ce silence témoigne-t-il alors de la bonne entente qui régnait généralement sur le plan de la religion entre colons et autochtones? C'est ce que nous croyons, puisque les prêtres ne notaient jamais de problèmes reliés à la présence autochtone dans les paroisses, tandis qu'ils rapportaient les vices répandus chez les fidèles, tels la danse, le blasphème et l'esprit de chicane. Comme il n'y avait pas de recensement séparé des colons et des autochtones, les curés effectuant le dénombrement selon la religion et non selon l'origine ethnique, la présence des Atikamekw – ou d'autres Amérindiens – se fond au milieu de tous les autres catholiques de l'endroit.

Même si ces rapports annuels sont silencieux sur le sujet, nous savons qu'il y avait bel et bien présence simultanée de colons canadiens et d'autochtones dans différents établissements, grâce aux observations d'autres visiteurs. L'abbé Moïse Proulx, curé de Saint-Tite durant les années 1860, est l'un des rares prêtres qui écrivait plus longuement à propos de ses missions annuelles. En 1865, il faisait paraître dans le *Journal de Trois-Rivières* une relation de voyage dans le Haut-Saint-Maurice. De passage entre Grande-Anse et Rivière-aux-Rats, il notait qu'il y avait déjà plusieurs familles installées entre les deux endroits, « parmi lesquelles nous comptons une dizaine de sauvages » (Proulx 1953 : 170). L'abbé Proulx voulait-il dire une dizaine d'individus ou une dizaine de familles? Quoi qu'il en soit, il est clair que se trouvaient là des autochtones, peut-être à l'emploi de l'une des trois fermes appartenant à des exploitants forestiers. Georges Gouin, M. Neault et George Baptist y possédaient en effet des fermes destinées à fournir en nourriture les employés de leurs chantiers. Selon Proulx, Baptist employait à lui seul vingt-deux hommes. En 1871, quelques années après Proulx, le journaliste et homme politique Elzéar Gérin s'arrêtait au même endroit : « Il y a ici dix-sept familles qui vivent de la terre, à l'exception de deux ou trois familles sauvages qui s'occupent principalement de la chasse. » (Gérin 1953 : 194) Outre le travail dans les fermes, il n'est donc pas exclu que les autochtones de Rivière-aux-Rats se soient consacrés à la chasse et soient peut-être revenus camper de façon provisoire dans les environs.

Toujours à Rivière-aux-Rats, le curé Proulx faisait également référence dans son récit à un certain Jean-Baptiste Hanis et son fils, qui le conduisirent avec un M. Neault jusqu'à La Tuque (Proulx 1953 : 171). Plus de vingt ans plus tard, en 1887, Napoléon Caron rencontrait le même homme au même endroit, toujours en compagnie de sa famille. Caron rapportait qu'il était alors le plus vieux résident de l'endroit, ce qui renforce l'idée qu'il y avait effectivement des familles autochtones qui résidaient de façon relativement permanente à Rivière-aux-Rats depuis au moins quelques décennies (Caron 2000 : 61). Après tout, des marchands de fourrures y avaient installé un poste dès le XVIII^e siècle et la Hudson's Bay Company y avait exploité un poste entre 1821 et 1856 (Gélinas 2000 : 61-62, 174). Des familles autochtones avaient donc l'habitude de se rendre à cet endroit depuis longtemps et ce sont les Canadiens qui s'y amenèrent à leur suite, avec l'ouverture de chantiers d'exploitation

forestière. Malheureusement, il est impossible de croiser les données à l'aide des recensements du Canada, puisque ceux-ci ne contiennent pas d'entrée pour Rivière-aux-Rats, qui ne devint une paroisse qu'en 1910. Il n'est pas clair non plus s'il s'y trouvait des Atikamekw. En effet, Jean-Baptiste Hanis était plutôt un Abénaquis qui s'installa à Rivière-aux-Rats peu après la construction des fermes des exploitants forestiers, après avoir épousé une Algonquienne. L'identité des autres autochtones qui s'y trouvaient demeure incertaine. Il s'agissait peut-être d'autres Abénaquis ou d'Algonquins puisque, selon Napoléon Caron, ils comprenaient eux aussi la langue crie, bien que parlant un dialecte légèrement différent (Gélinas 2000 : 212; Caron 2000 : 52).

On sait par ailleurs que les Algonquins venaient chasser régulièrement en Basse-Mauricie jusqu'à Rivière-aux-Rats, probablement aussi tard que dans les années 1860 et 1870. Quant aux Abénaquis, plusieurs chassaient déjà en Basse-Mauricie entre 1830 et 1870 et parfois aussi en Haute-Mauricie, mais de façon intrusive, c'est-à-dire sans permission, sur les territoires des Algonquins et des Atikamekw (Gélinas 2003a : 46-47). Lorsque les Algonquins abandonnèrent leurs territoires de chasse en Mauricie au cours des années 1860, les Abénaquis les accaparèrent, comme le montre la carte de Hallowell et Day sur leurs territoires en 1880 (Nash 2002 : 24). Quelques-uns échangeaient même régulièrement leurs fourrures à Weymontachie (HBCA, B/230/a/6, octobre 1876 et mars 1877). Cette situation ne plaisait pas particulièrement aux Atikamekw, et les dirigeants de la Hudson's Bay Company tentèrent d'imposer quelques mesures afin d'entretenir la fidélité de leurs clients locaux :

Les Indiens d'ici [les Atikamekw] s'opposent fortement à leurs actions [les raids menés par les Abénaquis] sur les territoires [...] Il serait bien je crois de décourager le plus possible ces gens venant d'en bas. Les Indiens ici ont demandé que des crédits ne leur soient plus accordés. Ceci pourrait, si des avances ne leur étaient plus accordées, lier les Indiens résidents plus étroitement à la Compagnie. (HBCA, B/230/b/4, Lettre du 15 juin 1878)⁵

La frontière entre les territoires de chasse des Atikamekw et ceux des Abénaquis après le départ des Algonquins de la Basse-Mauricie était alors la rivière Vermillon, frontière établie grâce à une entente entre les deux groupes. Il semble cependant que le secteur au sud de la rivière Vermillon jusqu'à Rivière-aux-Rats demeurait sujet à quelques disputes. Dès les années 1880 cependant, les Abénaquis cessèrent de chasser en Haute-Mauricie et ils abandonnèrent progressivement toute la rive nord du fleuve dès la fin du XIX^e siècle (Gélinas 2003a : 49, 51-53). Les autochtones se retrouvant dans les villages de la Mauricie à partir de ce moment étaient donc plus susceptibles d'être des Atikamekw.

Au sud de Rivière-aux-Rats, on retrouvait également des familles autochtones à Saint-Tite. Les auteurs du livre *Histoire de Saint-Tite, 1833-1992* affirment que seize Amérindiens et métis habitaient le village en 1861, parmi les neuf cent huit personnes recensées au total. Ils se répartissaient en quatre familles, dont deux pratiquaient la chasse et les deux autres l'agriculture (Lebrun *et al.* 1992 : 400-401, 422-427). Les auteurs utilisèrent vraisemblablement le recensement nominal rempli à l'origine par le recenseur puisque, curieusement, le recensement général du Canada n'indique aucun autochtone à Saint-Tite ni même dans tout le comté de Champlain en 1861. Le recensement général dénombre plutôt seize personnes comme étant « non d'origine française », même s'il existait bel et

bien une catégorie pour les autochtones (Canada 1863, I : 12-13). Il s'agissait probablement de ces mêmes autochtones. Outre cette difficulté liée aux catégories utilisées, les recensements témoignent aussi du problème causé par la mobilité des autochtones, les données pouvant varier selon le moment de l'année où le recenseur effectuait sa tournée. Des changements dans la composition de la population survenaient entre-temps, car les autochtones installés depuis quelque temps à un endroit pouvaient le quitter pour aller chasser à un autre. En ce sens, les auteurs mentionnent que l'une des familles de Saint-Tite avait à sa tête Simon Annance, un chasseur qui était aussi un voyageur et qui ne serait pas resté très longtemps dans les environs (Lebrun *et al.* 1992 : 401). Le patronyme Annance serait d'origine abénaquise (Nash 2002 : 25, liste des chasseurs abénaquis). Selon les mêmes auteurs, onze autochtones se retrouvaient toujours dans le recensement de Saint-Tite dix ans plus tard. Le recensement du Canada de 1871 confirme cette fois ces données dans la catégorie « Sauvages » (Canada 1873-1878, I : 298-299). Cependant, leur identité n'est toujours pas clairement indiquée. Les auteurs de l'histoire de Saint-Tite mentionnent par ailleurs qu'au XIX^e siècle les Amérindiens installés depuis au moins le XVIII^e siècle sur les bords du lac Kapibouska, situé tout près de là, seraient peut-être les descendants des Algonquins ayant fréquenté la région au nord de Trois-Rivières (Comité historique 1984 : 15).

Encore plus au sud, la scierie installée depuis 1846 à Saint-Étienne-des-Grès attira une centaine de familles jusque dans les années 1880. Selon Thomas Boucher, on retrouvait parmi elles deux familles « Têtes-de-Boule », celles de Jos Zézais et de Louis Lolo. Boucher raconte que la plupart des gens de l'endroit tiraient leur subsistance de la scierie et que tout le monde perdit son emploi lorsqu'elle ferma ses portes en 1883 (Boucher 1952 : 20, 25). Il y aurait donc peut-être eu une véritable cohabitation de travailleurs autochtones et canadiens pendant quelques décennies à Saint-Étienne-des-Grès. Les recensements du Canada confirment à peu près la remarque de Boucher en indiquant bel et bien une présence autochtone à cet endroit, sauf pour le recensement de 1861, à un moment où la scierie était pourtant en pleine activité. Encore une fois, le moment où passait le recenseur y est peut-être pour quelque chose, à moins que celui-ci ait assimilé ces autochtones à la population blanche. En 1871 par contre, neuf autochtones étaient recensés pour la paroisse de Saint-Étienne. En 1881, le recensement du Canada indique cette fois la présence de treize autochtones. Dans le recensement de 1901, on en retrouve toujours six (Canada 1863, I : 36-37; Canada 1873-1878, I : 296-297; Canada 1882-1885, I : 252-253; Canada 1902-1906, I : 390-391). Toutefois, sans utiliser les recensements nominaux, on ne peut évaluer leur participation aux activités de la scierie. Quant aux deux familles mentionnées par Boucher, malgré la référence qu'il fait aux « Têtes-de-Boule », les patronymes Zézais et Lolo n'appartenaient pas aux principales familles atikamekw. Ils seraient probablement algonquin et abénaquis⁶. On constate ici la difficulté liée à l'utilisation imprécise du nom « Têtes-de-Boule » par les gens de l'époque, un terme souvent général servant à désigner un ensemble de groupes autochtones (Gélinas 1998a : 205).

La Tuque est le seul lieu où la présence atikamekw semble plus clairement attestée, un endroit particulièrement « pluri-ethnique », bien avant son érection officielle en paroisse en 1909. Ce ne sont pas les recensements du Canada qui nous donnent ici les meilleures indications à ce propos, puisque

l'endroit ne fut pas recensé avant 1911. Nous avons retracé dans les journaux de postes de la Hudson's Bay Company quelques références à des Atikamekw se rendant à l'occasion à La Tuque, pour commercer ou effectuer diverses tâches pour la Compagnie (HBCA, B/230/a/9, 14-17 octobre 1885). Par ailleurs, en 1863, le missionnaire oblat Délage y avait dénombré deux familles canadiennes, six familles métisses, deux familles autochtones et une famille française (APOMI, 2D9/12 1863 : 9). Lors de sa mission l'année suivante, l'abbé Proulx se fait plus précis quant à l'identité de ces familles autochtones : « à La Tuque et dans les environs, il y a plusieurs familles sauvages connues sous le nom de Têtes-de-Boules » (Proulx 1953 : 171). Proulx fait, entre autres, référence à la famille Boucher qu'il identifiait comme des « sauvages », des métis qui étaient en fait très près de la bande de Weymontachie (Gélinas 1998b : 28). Les liens entre les autochtones de La Tuque et les Atikamekw paraissent un peu plus certains. Les métis d'origine atikamekw en particulier appréciaient l'endroit, car la région de La Tuque était « à mi-chemin entre le monde des Eurocanadiens de Trois-Rivières et celui des Atikamekw de Weymontachie » (Gélinas 2000 : 213). Quant aux Abénaquis, « La tuque est un endroit qu'ils ne visitent presque jamais », selon l'agent du ministère des Affaires indiennes qui s'occupait d'eux à cette époque et qui refusa en leur nom leur établissement dans la réserve de La Tuque prévue en 1853 (Charland 1964 : 264). À quoi s'occupaient les autochtones de La Tuque ? Selon les registres de visites pastorales, la population totale, autochtone et canadienne, ne dépassait guère soixante personnes à cette époque : 40 en 1887, 52 en 1895, 50 en 1900 et 60 en 1903 (AETR – RVP 1884-1903). D'après une brochure sur la colonisation publiée par le gouvernement de la province en 1887, ces quelques dizaines de personnes étaient principalement employées dans les diverses fermes d'exploitants forestiers, Sweesey et Quinn entre autres (Québec 1887 : 15-16). Par ailleurs, une courte mention du commis de Kikendatch en octobre 1910 laisse penser que des parents âgés pouvaient aussi y demeurer : « Henry est arrivé ce soir de La Tuque. allait voir sa mère malade, a dit qu'elle était mieux » (HBCA, B/100/a/1, octobre 1910). L'identité de ce Henry n'est toutefois pas claire. La brièveté du journal de poste de Kikendatch qui nous est parvenu jusqu'à aujourd'hui ne nous permet pas de reconnaître en lui un employé du poste ou un Atikamekw.

Malgré leur imprécision, les recensements du Canada indiquent la présence d'autochtones dans d'autres villages de la Mauricie ainsi qu'à Trois-Rivières, des informations que nous n'avons pas retrouvées dans d'autres documents. Saint-Barnabé, Sainte-Anne-de-la-Pérade, Saint-Stanislas, Sainte-Flore, Mékinac, La Croche et Saint-Élie-de-Caxton sont tous des endroits où des autochtones furent recensés entre 1871 et 1901 (voir le

**Nombre d'Amérindiens et de métis recensés
dans différents établissements des comtés de Saint-Maurice,
Champlain, Joliette et Berthier, selon les recensements
du Canada de 1871, 1881 et 1901.**

(Source : Canada 1871, I, tab. III : « Population par nationalités » ; 1881, I, tab. III : « Population par nationalités » ; 1901, I, tab. XI « Population par origines »)

ANNÉE	COMTÉ	PAROISSES OU ÉTABLISSEMENTS	NOMBRE D'AMÉRINDIENS	NOMBRE DE MÉTIS
1871	Saint-Maurice	Saint-Barnabé	9	-
		Haut Mataouin	8	-
		Vermillon	22	-
	Champlain	Sainte-Anne-de-la-Pérade	1	-
		Saint-Stanislas	7	-
		Saint-Tite	11	-
		Sainte-Flore	3	-
		Mékinac	10	-
		Croche	6	-
	Joliette	Saint-Félix-de-Valois	3	-
		Sainte-Mélanie	1	-
		Sainte-Émilie, Tracy	1	-
	Berthier	Saint-Gabriel, Saint-Damien	6	-
1881	Saint-Maurice	Saint-Étienne	13	-
		Saint-Tite	17	-
	Champlain	Saint-Stanislas	7	-
		Sainte-Anne-de-la-Pérade	4	-
	Joliette	Saint-Côme	1	-
	Berthier	Saint-Michel-des-Saints	53	-
1901	Saint-Maurice	Saint-Étienne	6	-
		Saint-Élie-de-Caxton	2	-
	Champlain	-	0	-
	Joliette	Saint-Côme	2	-
	Berthier	Saint-Michel-des-Saints	-	16

Note : Le recensement de 1861 ne dénombrait aucun autochtone pour les quatre comtés que nous avons dépouillés, tandis que le recensement de 1891 ne contenait pas de dénombrement selon les origines ethniques.

tableau). Avec des informations aussi sommaires et sans consulter les recensements nominaux, il est presque impossible de savoir précisément qui étaient ces autochtones et ce qu'ils faisaient à ces endroits. Dans les villages situés au sud de la région, les probabilités qu'il s'agisse d'Abénaquis et d'Algonquins sont plus élevées, tandis que des endroits comme La Tuque, La Croche et la rivière Vermillon étaient situés beaucoup plus près des territoires des Atikamekw. Quant à la région de la Matawinie, représentée dans nos données par les comtés de Berthier et de Joliette, les recenseurs prirent également note de la présence d'Amérindiens et de métis. Comme en Mauricie, des Abénaquis chassaient aussi dans cette région entre les années 1870 et 1900, allant même jusqu'à demander une réserve dans la vallée de la rivière Matawin dans les environs du lac Cyprès et, plus tard, près du lac Ignace (Charland 1964 : 263-264 ; Nash 2002 : 24). Joseph Royal, qui accompagnait le ministre de la Colonisation et les abbés Provost et Brassard lors d'une expédition en Matawinie en 1869, raconte leur rencontre avec trois de ces Abénaquis sur le lac Bourget :

Ces sauvages, partis depuis quinze jours de St-François, montaient par la rivière de l'Assomption vers leurs terres de chasse pour ne revenir qu'à la fin du mois de novembre. Ils allaient comme cela jusque dans le haut de la rivière du Poste et comptaient se rendre chez les Têtes-de-Boule. (Royal 1869 : 141)

Néanmoins, les probabilités que les autochtones se retrouvant dans les villages du front pionnier de la Matawinie soient

d'origine atikamekw sont plus élevées. Les commis de la Hudson's Bay Company en poste à Manouane rapportent tout au long des trente dernières années du XIX^e siècle de fréquentes visites des Atikamekw dans cette région, à Saint-Michel-des-Saints particulièrement, entre autres pour la traite des fourrures (HBCA, B/309/a/1, novembre 1884; B/309/a/3, 27 septembre 1889; B/309/a/5, janvier 1896; B/309/a/7, 3 janvier 1897, 23 juillet 1897). Ainsi le chiffre de cinquante-trois Amérindiens à Saint-Michel dans le recensement de 1881 ne nous surprend guère, surtout si le recenseur fit sa tournée durant l'été, lorsque tous les Atikamekw de Manouane ou presque s'y rendaient pour commercer ainsi que pour fabriquer et vendre des canots (voir en particulier HBCA, B/309/a/7, été 1897). De plus, comme en Mauricie, les Abénaquis cessèrent de chasser dans cette région dès la fin du XIX^e siècle, et les Atikamekw intégrèrent ces territoires. La carte des territoires de chasse des Atikamekw que Davidson dressa en 1928, si on la compare avec la carte de Hallowell et Day sur les territoires de chasse des Abénaquis de 1880, témoigne de cette installation des Atikamekw de Manouane au nord et même au sud de la rivière Matawin après le départ des Abénaquis (voir Nash 2002 : 24; Davidson 1928 : 46).

Les données provenant des recensements donnent une idée de la difficulté à vouloir tirer des conclusions de quelques chiffres lorsqu'ils ne sont pas associés à d'autres témoignages plus révélateurs. De plus, quelques précautions doivent être prises lors de leur analyse. Le fait que des autochtones soient recensés à un endroit ne signifiait pas qu'ils y habitaient de façon permanente. Les données des recensements donnent alors l'illusion d'une cohabitation. Des autochtones pouvaient effectivement être installés à un endroit, mais seulement pour quelques semaines ou quelques mois, le temps d'un cycle annuel de chasse. Il s'agissait alors d'une cohabitation qui peut être qualifiée de temporaire ou de saisonnière. Nous croyons tout de même qu'il y eut une cohabitation de longue durée entre des Atikamekw et des Canadiens dans certains établissements de la Mauricie, particulièrement à La Tuque ou peut-être à Saint-Étienne-des-Grès. Cela étant dit, il faut voir ce que signifie l'expression « longue durée » dans le dernier tiers du XIX^e siècle, autant pour les familles atikamekw que canadiennes. Habituellement, à l'instar des Atikamekw, les Canadiens ne restaient pas très longtemps au même endroit. En effet, une « mobilité géographique à double courant » caractérisait la population du front pionnier mauricien, comme dans la plupart des milieux de colonisation du Québec où les activités forestières étaient importantes. Il y avait parfois plus d'individus qui quittaient un endroit que d'individus qui s'y installaient, les conditions de vie difficiles forçant les familles qui avaient de nombreux enfants à partir (Hardy et Séguin 1984 : 150-151).

Cette question de la cohabitation des populations amérindiennes et canadienne dans les villages de la Mauricie n'est donc pas entièrement résolue. Afin d'approfondir l'analyse, il serait impératif de consulter, pour chaque paroisse, les dénombremens originaux ayant servi à compiler les données des recensements généraux. C'est ce que nous avons entrepris pour quelques paroisses pour l'année 1871. Nous présentons ici quelques résultats montrant l'intérêt de cette démarche. Conservés aux Archives nationales du Québec, les recensements nominaux indiquent les noms des personnes, leur âge, leur origine et lieu de naissance, leur religion ainsi que leur profession. La présence des autochtones est attestée par leur origine, désignée comme « sauvage » ou plus rarement par le

nom de leur nation. Dans le village de Yamachiche, situé résolument près de la vallée du Saint-Laurent et comptant 2365 personnes, aucun autochtone n'a été recensé en 1871. On y apprend cependant que la famille d'Augustin et Olivine Gignac a comme principale occupation la chasse (ANQ 1871, District 129, Saint-Maurice [Sud], Sous-district b-1, Yamachiche). À Saint-Étienne-des-Grès cette fois, un village situé plus au nord et apparu lors d'une première vague de colonisation durant les années 1850, neuf autochtones ont été recensés sur les 2574 personnes de la paroisse, tous désignés comme étant d'origine algonquine et répartis en deux familles. La famille de Charles et Thérèse Pywein comprend leurs trois enfants et l'aînée Madeleine Boumsawin. L'autre famille est celle de la veuve Madeleine Geanotte et de ses deux enfants, Joseph et Marie (ANQ 1871, District 129, Saint-Maurice [Sud], Sous-district e-2, Saint-Étienne). Les Pywein sont des chasseurs, tandis que Joseph, le fils de Madeleine Geanotte, est journalier. À la hauteur de la rivière Matawin, où habitent 189 personnes, on retrouve cette fois trois familles ayant des membres d'origine autochtone, celles de Jacques Simon, sa femme et leurs cinq enfants, de Louis Msantocous, sa femme et leurs quatre enfants, et de François Msantocous et un enfant (ANQ 1871, District 130, Saint-Maurice [Nord], Sous-district a, Matawin supérieure). Les trois groupes sont des cultivateurs. Les autochtones sont désignés ici comme étant d'origine « sauvage » seulement. Enfin, à l'établissement de Vermillon, situé plutôt en plein territoire atikamekw, on retrouve vingt-deux autochtones sur un total de quarante-deux personnes. Les familles de Jean-Baptiste Pichequay, Charles Rigatatie, Pierre Rigatatie, Jean-Baptiste Quagotie et Joseph Jérôme sont toutes d'origine « sauvage » et ont la chasse comme occupation (ANQ 1871, District 130, Saint-Maurice [Nord], Sous-district e, Vermillon). On constate la grande précision et la diversité des informations qu'offrent les recensements nominaux. Quelques recherches sur les patronymes autochtones permettraient par ailleurs d'identifier les Pywein et les Msantocous. Les Pechiquay et Rigatatie sont quant à eux atikamekw (Gélinas 2000 : 214-216). Certaines corrélations pourraient également être dégagées de ces données, par exemple le lien entre la situation géographique de l'établissement, l'importance de la présence autochtone et leur identité. Les Atikamekw sont susceptibles de s'établir plus au nord, les Algonquins plus au sud, tandis que les villages de la vallée du Saint-Laurent ne semblent pas attirer les autochtones en général. La compilation des données sur la profession pourrait aussi fournir une base d'analyse de la situation socio-économique des autochtones en Mauricie à cette époque, de même que leur rôle dans le développement de la région. Enfin, les autres données comme l'âge, le nombre d'enfants, la religion, la scolarisation et les infirmités des individus pourraient toutes contribuer à une meilleure connaissance de la population autochtone mauricienne.

Quant aux Canadiens qui s'établirent tout près des Atikamekw, il y eut rarement des familles entières qui se déplacèrent sur leurs territoires. Il s'agissait surtout d'hommes seuls attirés par la vie de chasseur et de trappeur ou par les emplois de journaliers dans les postes de la Hudson's Bay Company. Les seules tentatives signalées de la part d'agriculteurs sont dans les environs de Manouane au cours du XIX^e siècle. La brochure de colonisation sur la région de la Matawinie raconte ceci :

Des pionniers trifluviens ont autrefois poussé des explorations très avancées jusqu'à 60 miles d'ici, à Manouan, poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson où vivent de leurs descendants,

notamment les deux frères Dubé alliés à la tribu des Têtes-de-Boule. D'autres noms tels que Prénoveau, etc., aux portages de la route vers Manouane, restent comme un exemple et un appel aux compatriotes des Trois-Rivières les invitant à venir se créer de riches établissements dans la Mattavinie. (Québec 1917 : 15-16)

Ces Dubé et Prénoveau, comme d'autres Canadiens, s'unirent finalement aux Atikamekw par alliance, témoignant du métissage des deux populations.

MÉTISAGE DES POPULATIONS AUTOCHTONES ET CANADIENNE

Le métissage des Canadiens et des Atikamekw est l'un des corollaires les plus intéressants aux contacts entre les deux groupes. Cependant, tout comme la cohabitation, le métissage est un phénomène difficile à décrire et à mesurer. Nous savons néanmoins qu'il existait puisque plusieurs observateurs de l'époque donnent quelques indices sur la présence de métis en Mauricie entre 1870 et 1910. Encore en 1945, Marcel Raymond décrivait ainsi la composition ethnique de Manouane :

De plus, à Manouan, les Métis abondent. Des coureurs de bois, des forestiers ou des chasseurs des Trois-Rivières, passant une partie de leur vie avec les Tête-de-Boule, y ont pris femme et se sont installés dans la bourgade. À Manouan, un gros tiers de la population (les Dubé, notamment), est métisé. (Raymond 1945 : 115)

Les Dubé de Manouane auxquels il fait référence étaient en fait les descendants d'Onésime Dubé, l'un des Canadiens ayant tenté de s'installer dans les environs et dont traitait la brochure de colonisation sur la Matawinie citée plus haut. En 1869, le père Guéguen parle de lui comme étant « un jeune canadien de la paroisse St Maurice [...], marié à une des filles d'un des chefs de Wemontaching [ayant] ouvert une terre à moitié chemin entre Wemontaching et la Rivière Mattawan et en [ayant] récolté l'an dernier de 2 à 300 minots de patates » (APOMI, 2D16/4 1869). Quelques années plus tard, l'arpenteur J.-C. DeLachevrotière en parlait aussi : « Cette information provient d'un Dubé, un Canadien, qui s'est marié parmi ces Indiens et a vécu avec eux un certain nombre d'années. » (DeLachevrotière 1889 : 461) Dubé maria en fait la fille de Kageasikete et s'intégra à la partie de la bande de Weymontachie qui fit scission durant les années 1860 pour aller s'installer sur les bords du lac Metapeckeka, tandis que s'ouvrait en 1873 le poste de Manouane de l'autre côté du lac (Clermont 1977 : 59). Dubé est un rare exemple de Canadien parti spécialement pour coloniser une terre au nord et qui finit par s'intégrer aux Atikamekw. En effet, les employés des postes de la Hudson's Bay Company étaient les Canadiens les plus susceptibles de s'unir avec des autochtones en territoire atikamekw. Surtout que ce n'est qu'après 1870 que la Compagnie autorisa les employés à amener leur famille pour vivre avec eux dans les postes, à condition de pouvoir subvenir aux besoins de leur femme et de leurs enfants (Gélinas 1998c : 458). Ces hommes prenaient donc très souvent pour épouse une Atikamekw qu'ils rencontraient au poste et dans le bois, puisque plusieurs d'entre eux avaient un territoire de chasse ou faisaient partie d'un groupe de chasse.

Outre les employés des postes, d'autres Canadiens avaient aussi des territoires de chasse et marièrent des Atikamekw. C'est le cas de Joseph Flamand, un chasseur canadien qui épousa une femme de Weymontachie durant les années 1790 et qui adopta le mode de vie des autochtones. Ses descendants demeurèrent intégrés aux Atikamekw. C'est le cas aussi de

William Walker et de Thomas Cleary dit Laframboise. Elzéar Gérin avait rencontré Laframboise, un Irlandais de naissance, entre Matawin et Grande-Anse lors de son voyage sur le Saint-Maurice vers 1870. Celui-ci lui raconta qu'il avait d'abord marié une « squaw » avec qui il avait eu des enfants « qui vivent de la vie sauvage » et qu'il s'était remarié avec une Canadienne. « Mais ses mœurs ont conservé tous les plis de la vie aventureuse des bois » (Gérin 1953 : 191), concluait Gérin. Lors de ce même voyage à La Tuque, Gérin rencontrait aussi Marguerite Jane Walker, fille de William Walker et d'une Atikamekw. Cette métisse se maria elle-même à un Canadien, François Lacroix, surveillant des travaux qui se déroulaient alors à un endroit appelé « l'Iroquois », à vingt-cinq milles au nord de La Tuque (Gérin 1953 : 203). Napoléon Caron eut aussi l'occasion de rencontrer Marguerite Jane une quinzaine d'années plus tard au même endroit (Caron 2000 : 86).

Les métis les plus connus demeurent les Boucher, en particulier Jean-Baptiste, fils d'un employé de la Hudson's Bay Company et d'une autochtone de la Haute-Mauricie (Gélinas 1998b : 28). Il était lui-même marié à une autre métisse, Céline Plamondon. Lors de ses missions durant les années 1860, l'abbé Moïse Proulx avait rencontré une partie de la famille Boucher :

J'ai reçu le consentement de mariage de Jean-Baptiste Boucher et de Céline Plamondon, deux sauvages, et ensuite j'ai baptisé le frère de la mariée, enfant de la veuve Plamondon. Dans ma mission du printemps dernier, j'avais administré M. Plamondon, qui succomba quelque temps après de la maladie dont il était atteint lors de ma visite. (Proulx 1953 : 171)

Jean-Baptiste Boucher avait aussi deux frères, Sévère et Ogashish, deux des meilleurs chasseurs de Weymontachie. Installé à La Tuque, Jean-Baptiste effectuait la traite des fourrures avec ses frères et les autres chasseurs atikamekw, en visitant les postes de Weymontachie, de Kikendatch et de Manouane. Il était alors en concurrence avec la Hudson's Bay Company, particulièrement entre 1879 et 1886. À cette date, on l'élut chef de la bande de Weymontachie, mais dans la controverse, n'ayant pas fait l'unanimité à Weymontachie (Gélinas 1998b : 27-37). Sévère le remplaça alors comme traiteur indépendant, mais dès 1887 celui-ci recommença à fréquenter le poste de la compagnie (Clermont 1977 : 86-87).

À la fin des années 1860, il semble que cinq des dix-neuf chasseurs de Weymontachie avaient des origines métisses, soit environ le quart de la population. Il s'agissait de Pierre Coocoocoo, Alexis Flamand, Sévère Boucher, Ogashish Boucher et Joseph Boucher (Gélinas 2000 : 228-229). Pour les observateurs de l'époque, c'était une proportion élevée qui leur donnait l'impression que les Atikamekw étaient condamnés à disparaître. Arthur Joyal voyait dans les nombreuses alliances avec les métis et les Blancs une « dégénérescence qui ira jusqu'à la complète disparition » (Joyal 1915 : 17,19). Elzéar Gérin s'interrogeait aussi : « Quel sort est réservé à ces tribus sauvages? Déjà elles sont mêlées aux blancs et il est probable qu'elles finiront, au bout de plus ou moins de temps, par se laisser absorber complètement par la race blanche. » (Gérin 1953 : 205) C'était sans compter la souplesse de l'organisation sociale atikamekw, capable d'intégrer des éléments venant de l'extérieur, allant jusqu'à l'identification complète de l'individu à son nouveau groupe d'appartenance. Ce processus d'intégration entre les populations autochtones et occidentales s'accomplissait dans l'est de l'Amérique du Nord depuis les tout débuts du Régime français. La plupart du temps, les enfants métis

finissaient par s'intégrer au groupe de l'un de leurs parents, plus souvent celui de la femme autochtone, à la différence de ce qui se passait chez les Métis de l'Ouest (voir Dickason 1985 : 19-36). Le même phénomène se produisait aussi au Yukon au *xix^e* siècle où, selon Kenneth Coates, un groupe social aux origines mixtes ne s'est pas formé, malgré les unions entre les mineurs non-autochtones et les femmes autochtones (Coates 1993 : 79). Ainsi, en Mauricie, à l'origine, le trappeur Joseph Flamand ne fut pas reconnu par les Atikamekw comme l'un des leurs. Ses deux fils, Charles et Joseph, furent davantage intégrés aux Atikamekw, tandis qu'une autre génération plus tard, les deux petits-fils de Joseph étaient quant à eux des membres à part entière du groupe. Ils reçurent des noms autochtones, Coococoo et Oskelamask, et les commis de la Hudson's Bay Company les appelaient « Indians » comme les autres chasseurs (Gélinas 2000 : 109). Le métissage n'était donc pas un signe avant-coureur de la disparition des Atikamekw, surtout que les unions entre les deux groupes cessèrent presque complètement avec la création des réserves et la diminution du nombre de travailleurs en Haute-Mauricie au cours du *xx^e* siècle (Pépin 1957 : 64, note 9).

Par ailleurs, l'intégration des enfants métis au groupe de l'un de leurs parents est un sérieux obstacle à toute identification et toute quantification d'une population métisse en Mauricie. Par exemple, même si l'abbé Proulx et Elzéar Gérin rapportent avoir rencontré des métis en Haute-Mauricie durant les années 1860 et 1870, les recensements généraux du Canada n'en rapportent aucun dans tout le comté de Saint-Maurice pour les années où il existe une telle catégorie, en 1871 et 1901. La catégorie d'origine ou de nationalité « Métis », et son équivalent anglophone « Half Breed », avait-elle été créée pour la population des Métis de l'Ouest canadien seulement? Pourtant, le recensement de 1901 indique seize métis à Saint-Michel-des-Saints (Canada 1902-1906, I : 356-357). Il semble donc qu'il existait une certaine fluidité dans l'identité et le concept « métis » à cette époque, du moins pour l'est du Canada. Cette fluidité est particulièrement visible dans les recensements nominaux que nous avons dépouillés jusqu'à maintenant. Le recensement pour le sous-district de « Matawin supérieure » dans le comté de Saint-Maurice Nord en 1871 rapporte la présence de deux familles dont les parents sont d'origines différentes : la famille Simon et la famille Msantocous, dont nous avons parlé plus haut (ANQ 1871, District 130, Saint-Maurice [Nord], Sous-district A, Matawin supérieure). Jacques Simon tout comme Louis Msantocous sont indiqués comme étant d'origine « sauvage », alors que leurs femmes, Caroline Fouco et Louise Ferland respectivement, sont toutes deux d'origine « française ». Dans les deux cas, leurs enfants ne sont pas identifiés comme étant des métis. Les enfants de la famille Simon, Grégoire, Olivier, Ovilas, Rose Anna et Angelina, sont identifiés comme étant d'origine « française », alors que les enfants de la famille Msantocous, Cecile, Marie-Louise, Georgina et Cairina sont identifiés comme étant d'origine « sauvage ». Visiblement, on ne tenait aucunement compte du métissage, même si ces enfants étaient des métis, selon ces données, du moins sur le plan biologique. Les gens identifiaient plutôt les enfants à l'un des groupes d'origine de leurs parents. Pourquoi alors les enfants de la famille Simon sont-ils considérés comme d'origine « française », alors que ceux de la famille Msantocous sont d'origine « sauvage »? Ce choix était-il vraiment celui des parents, le recenseur ne prenant en note que les informations obtenues – ou bien celui-ci catégorisait-il lui-même les gens

qu'il rencontrait? Nous aurions pu penser qu'il existait un lien entre l'origine et l'occupation des familles, ceux qui étaient agriculteurs pouvant se considérer ou être considérés comme plus près du mode de vie « français », et ceux qui étaient identifiés comme chasseurs plus près du mode de vie « sauvage ». Or, l'occupation des deux familles est celle de « cultivateur ». Sur quels critères reposait alors la décision d'identifier ses enfants comme étant d'origine « française » pour certains et d'origine « sauvage » pour d'autres? Habitudes de vie, coutumes, langues parlées, sentiment d'appartenance, c'est toute la question identitaire et ses modalités qu'il reste à résoudre pour les populations autochtones et canadienne métissées de la Mauricie.

Ces quelques mariages mixtes que nous avons décrits ici se faisaient de façon libre et consentante, célébrés la plupart du temps dans le catholicisme par le prêtre ou le missionnaire de passage. Les deux époux se mariaient afin de former un couple au sein duquel chacun apportait sa contribution. Il existait cependant d'autres types de rapports entre hommes et femmes en Haute-Mauricie. Beaucoup de travailleurs ne venaient dans la région que pour une courte période et ne recherchaient pas une partenaire à long terme. L'exemple du Yukon fourni par Kenneth Coates est utile ici. Au *xix^e* siècle, des milliers de mineurs arrivèrent dans cette région où il n'y avait pratiquement aucune femme non-autochtone. Certains contacts entretenus avec les populations amérindiennes gravitaient autour de la recherche de relations sexuelles. Comme il n'y avait que peu de prostitution chez les femmes autochtones de cette région, il s'agissait surtout de relations à court terme recherchées par les mineurs et souvent reliées à l'alcool (Coates 1993 : 78-79, 89). En Haute-Mauricie, nous ne possédons qu'un exemple d'une situation similaire. Durant l'été 1906, à Weymontachie, le père Guinard fut témoin de l'enlèvement d'une jeune femme par des travailleurs, l'épouse d'un Atikamekw nommé André. « Ces arpenteurs s'occupaient plus de fêter à la mission que de travailler à leurs affaires. Ces hommes reléquaient du côté des Indiennes. » (Guinard 1980 : 133) Les hommes s'enfermèrent avec la jeune femme à l'étage du poste et c'est finalement d'autres Atikamekw qui la libérèrent, avec les encouragements du missionnaire.

FORMATION D'UNE POPULATION NEUVE EN HAUTE-MAURICIE

Les colons canadiens du front pionnier mauricien formaient une société relativement différente, du moins à ses débuts, de celle de la vallée du Saint-Laurent. C'est en ce sens que nous la nommons « neuve », parce qu'elle se déplace dans un nouvel environnement et que cela la transforme par rapport à son point d'origine. Ce phénomène de différenciation caractérise souvent les populations migrantes. Nous examinons ici l'exemple des colons canadiens, mais il pourrait être profitable de reprendre la même démarche pour tous les autres groupes ayant pu migrer dans la région et former ainsi des populations neuves. Par exemple, on pourrait se demander dans quelle mesure les Atikamekw s'étant installés à Manouane vers 1870 étaient différents sur le plan économique et social de ceux de Weymontachie, leur point d'origine. Claude Gélinas apporte déjà quelques éléments de réponse (Gélinas 2003b : 26-28, 120 et suiv.). Dans le cas des colons canadiens, les contacts avec les autochtones contribuaient en partie à leur différenciation d'avec les gens de la vallée du Saint-Laurent. Rappelons d'abord qu'au *xix^e* siècle, l'idée de la colonisation répondait principalement au désir chez les élites de perpétuer en

Amérique la culture canadienne-française, au lendemain des Rébellions de 1837-1838 et du rapport Durham. Il fallait perpétuer le culte des origines et préserver l'héritage de la France, dont la langue, les coutumes, le mode de vie agricole, l'organisation sociale et la religion catholique étaient les principaux éléments. Les élites voyaient dans la colonisation du reste du territoire de la province de Québec une chance de salut pour leur nation, et dans le colon le principal acteur de ce salut. En effet, pour les élites, les classes populaires rurales constituaient le véritable bassin de conservation des valeurs héritées de la France, le colon ayant conservé tout du premier défricheur de la Nouvelle-France et même du paysan français : « L'idée principale était de démontrer que la culture du peuple (surtout celui des campagnes, qui servait de modèle) trouvait son origine dans les vieilles traditions françaises et en reproduisait le modèle. » (Bouchard 2000 : 136) Tous les éléments de la culture de l'habitant du *xix^e* siècle descendaient directement des premiers immigrants français : légendes, fêtes, vêtements, architecture, outils, recettes, rituels et langue. Le colon devait préserver cette culture et il devenait par le fait même une sorte de « croisé, voué à l'expansion du fait catholique et français » (Bouchard 2000 : 137-138).

Lorsque les élites encouragèrent la colonisation des régions périphériques à la vallée du Saint-Laurent, elles le firent en proposant un certain « modèle » de colon qui représentait selon elles la meilleure façon de conserver et de propager la culture canadienne-française. Le colon devait nécessairement pratiquer la religion catholique, être un agriculteur et perpétuer les traditions françaises. Étaient exclues de ce modèle les relations avec les autochtones. En fait, cette idée du colon se rapprochait davantage de ce qui se déroulait dans les plus vieux villages de la vallée du Saint-Laurent et ne correspondait pas vraiment à la réalité qui se vivait sur le front pionnier. Dès son départ pour une région nouvelle, l'objectif poursuivi par le colon n'était pas semblable à celui des élites : le colon ne partait pas avec l'intention de conserver et de propager avant tout sa culture dans sa forme originelle, mais sa migration correspondait surtout à des considérations économiques, alors qu'il était prêt à s'adapter aux nouvelles conditions qui l'attendaient dans les régions périphériques. La présence autochtone faisait partie de ces conditions, tout comme le travail et la vie en forêt, dans un environnement plus « sauvage » et moins organisé que les paroisses agricoles du Sud. La société du front pionnier s'élaborait alors au rythme du travail salarié en forêt et dans les chantiers, loin de la famille élargie établie au sud, et par le dur travail de la terre improductive. Se formaient alors progressivement des êtres différents dont la vie et l'imaginaire étaient entièrement tournés vers ce qu'ils avaient sous les yeux : le continent américain et ses premiers occupants.

Les analyses de Gérard Bouchard sur la dynamique culturelle des régions de peuplement nous sont utiles ici. Selon lui, les gens qui s'installèrent au Saguenay au *xix^e* siècle formèrent une population neuve, à l'image de ce qui se passa dans d'autres régions du monde et à d'autres époques lorsqu'il y eut installation d'Européens sur des territoires « neufs » (Bouchard 1996 : 10). À l'échelle du Québec au *xix^e* siècle, la collectivité neuve de la vallée du Saint-Laurent qui se forma par rapport à la France devint donc elle-même la société d'origine à partir de laquelle migra une partie de la population vers d'autres régions. Ces régions, dont la Mauricie et le Saguenay, sont considérées comme des territoires « neufs » parce que le sol n'y avait pas été exploité précédemment, malgré d'autres formes d'habitat et

d'exploitation qui y préexistaient, notamment en raison de la présence autochtone (Bouchard 1996 : 163-164). Bouchard a étudié le processus même de formation de ces populations neuves. De façon générale, au Québec, la formation de populations neuves au *xix^e* siècle se caractérise par une certaine distanciation d'avec les traits coutumiers présents dans la population d'origine. En prenant le Saguenay comme exemple, Bouchard explique que la langue se différencie pour devenir moins archaisante, la simplicité devient plus grande dans les plaisirs, l'architecture de la région d'origine disparaît, les sépultures se font plus dépouillées et la sociabilité plus spontanée, rude et vigoureuse (Bouchard 1986 : 483). Dans ces nouveaux espaces, les colons se construisaient alors tout un monde de références qui leur était propre, autant sur le plan géographique que sur les plans social et culturel, en laissant des éléments de leur société d'origine derrière eux et en en construisant d'autres. Ils vivaient une expérience différente de celle que leur proposaient les élites religieuses et politiques, occupées à vouloir reproduire la société ancienne de la vallée du Saint-Laurent : « Plutôt que de se définir par l'espace national projeté par les élites laurentiennes, les colons et leurs descendants finiront par s'identifier aux nouveaux espaces de colonisation. » (Courville 1999 : 52-53)

Il existe des indices de l'existence de ce phénomène en Mauricie. Jusqu'au *xix^e* siècle par exemple, c'est le Saint-Laurent qui servait de référence et de voie principale de communication pour tout le Québec. Mais en Mauricie, avec le développement des activités forestières et l'avancée de la colonisation vers les plateaux laurentiens, c'est le Saint-Maurice qui devient progressivement l'axe principal autour duquel s'organisait un nouvel espace (Hardy et Séguin 1984 : 8). Cette spécificité sur le plan géographique devait engendrer des références nouvelles et un imaginaire collectif différent pour les gens de la région. Associé aux activités forestières et à la traite des fourrures, le Saint-Maurice devint le fondement même de la vie économique de la population, tout comme il se transforma en un élément essentiel à la tradition orale, aux histoires et aux légendes.

Outre cette différenciation sur le plan géographique, les comportements religieux se distinguaient également. Durant le *xix^e* siècle, il y eut en Mauricie un redressement général de la pratique religieuse, dû principalement au resserrement du contrôle social exercé par l'Église, par l'intermédiaire de ses écoles, de la famille et de diverses associations culturelles et sociales. Les études de Hardy et Roy sur la pénétration du modèle proposé par l'Église chez les paroissiens de la Mauricie révèlent que ce resserrement eut effectivement des conséquences sur la pratique religieuse : la pratique pascalle, l'observance du jeûne et l'abstinence alimentaire se redressèrent, particulièrement entre 1855 et 1895 (Hardy et Roy 1983 : 63-73 ; Hardy et Roy 1986 : 402-403). Cependant, ce redressement ne fut pas homogène sur le territoire mauricien. Il fut moins marqué sur le front pionnier, c'est-à-dire dans ces nouveaux établissements où le contrôle social était moins efficace, puisqu'il y avait moins d'écoles, de communautés et d'associations religieuses. Mais il n'y avait pas que cela : une certaine résistance s'offrait aussi à ce modèle proposé par le clergé (Hardy et Roy 1983 : 63-64). Hardy et Roy donnent en exemple le blasphème comme une « forme plus ou moins consciente de contestation d'une structure contraignante » (Hardy et Roy 1986 : 405), une sorte de réaction contre le resserrement de l'encadrement religieux. Il apparut durant les années 1870, au même moment où l'Église tentait de redresser la pratique religieuse. Les curés dénonçaient

le blasphème comme principal vice dans les paroisses du front pionnier, alors que c'est au luxe qu'ils s'en prenaient dans les paroisses le long du fleuve Saint-Laurent (Hardy et Roy 1986 : 404-405). Les pratiques religieuses finirent par se redresser partout en Mauricie au tournant du ^{xx}e siècle, mais l'exemple du blasphème montre bien qu'il existait à l'époque qui nous intéresse des traits culturels différenciés entre les gens habitant le corridor laurentien et ceux installés dans les villages du front pionnier. Même les visiteurs occasionnels dans les hauts mauriciens adoptaient des comportements qui leur étaient autrement inhabituels. Joseph Royal raconte cette anecdote dans son récit de voyage en Matawinie à la fin des années 1860 :

J'allais faire un oubli, celui de la visite que nous avons eue [...] Ainsi, par exemple, bien sûr, que dans le cours ordinaire des choses nous eussions croisé le nommé Joseph Laurent, abénakis, et ses deux fils, sur la rue Notre Dame de Montréal ou sur la rue St. Jean de Québec que ni M. le Ministre ni ses compagnons n'en eussent fait le moindre cas. À trente lieues des tours de Notre-Dame, c'est différent; nous les avons reçus comme de vieux amis, et nous nous en sommes séparés de même. (Royal 1869 : 139-140)

Ce qui paraissait exceptionnel pour Royal faisait partie de la vie quotidienne pour les colons, l'une des principales différences entre les régions de peuplement et les établissements de la vallée du Saint-Laurent résidant effectivement dans les contacts qu'ils entretenaient avec les populations autochtones. Gérard Bouchard insiste d'ailleurs sur ce point :

Sur un autre plan, la culture régionale s'enrichit aussi de ses fréquentations de l'Amérindien, soit parce qu'elle lui emprunte directement (remèdes et soins, vêtement, alimentation), soit parce que, grâce à lui, elle découvre et apprivoise : les mœurs de la faune, la vie itinérante en forêt, l'exploration des vastes espaces qui s'étendent jusqu'à la Baie James et qui nourrissent l'imaginaire d'exploits et de drames extraordinaires. (Bouchard 1986 : 486)

Il en fait une caractéristique principale de la culture populaire en formation dans les régions de colonisation à cette époque (Bouchard 2000 : 150).

Malgré la quotidienneté de ces contacts, on n'y faisait guère référence dans les écrits des élites. Par exemple, en 1869, dans son texte sur le chemin de fer en Mauricie, le journaliste et homme politique Elzéar Gérin raconte ceci :

Il y a quelques années, la vallée du St-Maurice était à peu près inconnue. On savait bien qu'il existait sur la rive nord du fleuve St-Laurent une immense étendue de forêts vierges, mais c'était suivant l'expression qu'employait un jour M. McGee devant la chambre d'Assemblée une *terra incognita*, servant de refuge aux bêtes féroces et à quelques tribus sauvages. (Gérin 1869 : 5)

Cette ignorance des autochtones par les élites politiques et religieuses contraste vivement avec les relations étroites expérimentées sur le terrain par les colons. Les élites vantaient plutôt la très grande homogénéité de la société canadienne-française, alors qu'il y avait dans leurs écrits plusieurs références à la pureté de la race des Canadiens français et la négation de toute origine autochtone. On voulait ainsi réagir contre un discours dominant anglophone qui répandait le doute sur le patrimoine culturel des Canadiens français et sur la légitimité de leur accorder des privilèges politiques sur la base de l'existence d'une nation canadienne-française (Bouchard 2000 : 112-114). Par ailleurs, il faut aussi dire que plusieurs voyaient les autochtones comme des peuples condamnés à disparaître. Dans la vallée du Saint-Laurent, beaucoup considéraient que ceux qui

y habitaient n'étaient même plus des Amérindiens, les Hurons et les Abénaquis par exemple (Gélinas 2002a : 8). Tout se passait comme si l'habitude de voir et de fréquenter des autochtones chez les gens de la vallée du Saint-Laurent avait disparu depuis longtemps.

DES RAPPORTS OUBLIÉS...

L'étude des contacts entre les populations autochtones et canadienne en Mauricie entre 1870 et 1910 montre que ces relations ont somme toute été assez soutenues et diverses pour que plusieurs phénomènes se manifestent progressivement et avec une importance relative : cohabitation entre les deux groupes, unions et métissage, transferts culturels et naissance d'une population nouvelle. Curieusement, peu d'ouvrages consacrés à l'histoire de la Mauricie ou du Québec rappellent cette expérience. La participation des autochtones au développement des régions colonisées est occultée, tout comme l'engagement des Canadiens dans des activités jugées du ressort des Amérindiens, en particulier la traite des fourrures au ^{xix}e siècle. Cette amnésie provient peut-être de l'aveuglement des élites, à l'époque même de la colonisation du territoire québécois. En effet, l'expérience de ces colons qui s'établissaient sur des territoires nouveaux aurait pu être récupérée par les élites, qui auraient louangé ce nouveau mode de vie, cette américanité propre à la culture canadienne-française. Mais Gérard Bouchard résume bien le rejet de cette réalité :

[C]es mouvements de peuplement avaient beaucoup en commun avec la « frontière » étatsunienne et ils véhiculaient eux aussi les valeurs continentales de la liberté, de l'égalité et de la démocratie. Mais ce discours, ce légendaire n'a pas été mis en forme. (Bouchard 2000 : 142-143)

L'idéologie de la survivance continua à masquer la réalité et on laissa tomber dans l'oubli ces relations avec les populations amérindiennes qui se vivaient pourtant au même moment au nom de la survivance et d'un continuisme social et culturel. Pendant que l'on rêvait de la France et du terroir, l'autochtone demeurant une figure mythique pour les élites, Bon Sauvage ou Barbare, il était encore bien réel dans les hauts mauriciens au ^{xix}e siècle. Il faisait partie de la vie quotidienne.

Notes

1. Voir le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones (Canada : 1996) et d'autres ouvrages à caractère général, comme J.R. Miller (2000) sur la politique indienne du Canada, et sur les pensionnats (1996) ou l'ouvrage de Boyce Richardson (1994).
2. Nous emploierons dans ce texte le terme désignant les descendants des Têtes-de-Boule aujourd'hui, soit celui d'« Atikamekw ». Bien que consciente de ce débat, nous n'entrerons pas dans les détails entourant l'origine des Atikamekw en Mauricie. Le point de départ de notre étude se situant en 1870, c'est la population autochtone se retrouvant dans cette région à partir de ce moment qui nous intéresse, bien que celle-ci ait pu migrer à partir de l'ouest à une époque antérieure. On consultera avec profit l'article de Claude Gélinas (1998a) sur cette question.
3. Sur les relations entre les Atikamekw et les non-autochtones, voir surtout Gélinas (2003b, 2002b et 2000). Voir également Allaire (1987), Baribeau (1978), Clermont (1977), Ratelle (1987).
4. Voir la bibliographie. Sur l'utilisation des rapports annuels et des rapports de visites pastorales, voir Roy, Robert et Verreault-Roy (1981 : 10-18), Pouyez et Lavoie (1983 : 34-43), Roy et Robert (1984 : 31-53).

5. L'année suivante, le commis indiquait que le nombre d'Abénaquis avait finalement diminué (HBCA, B/230/b/5, Lettre du 23 juillet 1879).
6. On retrouve un Pierre Lolo dans la liste des propriétaires de territoires de chasse abénaquis d'Alice Nash (Nash 2002 : 25).

Remerciements

Ce texte est tiré d'un mémoire de maîtrise en histoire déposé à l'Université Laval en juin 2003. L'auteure tient à remercier son directeur de recherche, M. Denys Delâge, pour ses précieux conseils, ainsi que M. Claude Gélinas et M. Gérard Bouchard.

Documents d'archives

APOMI = Archives provinciales des Oblats de Marie-Immaculée :

- , 2D9/12, Compte rendu de mission sauvage, Maniwaki, 30 novembre 1863.
- , 2D16/4, Le R.P. Guéguen au R.P. Vanderberghe, Lac Témiskaming, 22 septembre 1869.

HBCA = Archives de la Hudson's Bay Company :

- , B/100/a/1, Kikendatch Post Journals, octobre 1910.
- , B/230/a/6, Weymontachingue Post Journals, octobre 1876 et mars 1877.
- , B/230/a/6, Weymontachingue Post Journals, 31 octobre 1876.
- , B/230/a/9, Weymontachingue Post Journals, 14-17 octobre 1885.
- , B/230/b/4, Weymontachingue Correspondence Books, Lettre du 15 juin 1878.
- , B/230/b/5, Weymontachingue Correspondence Books, Lettre du 23 juillet 1879.
- , B/309/a/1, Manuan Post Journals, novembre 1884.
- , B/309/a/3, Manuan Post Journals, 27 septembre 1889.
- , B/309/a/5, Manuan Post Journals, janvier 1896.
- , B/309/a/7, Manuan Post Journals, 3 janvier 1897 et 23 juillet 1897.

AETR-RVP = Archives de l'évêché de Trois-Rivières, Registres de visites pastorales :

- , « St Jacques des Piles. Visite épiscopale de 1887 les 12 et 13 juin. Dénombrement des missions du St. Maurice en 1887 ». *Registre de la Visite pastorale 1884 à 1891*, 1887, p. 44-45.
- , « Première visite épiscopale dans les missions du St. Maurice ». *Registre de la Visite pastorale 1884 à 1891*, [1887], p. 57-69.
- , Sans titre. (2^e visite épiscopale dans les missions du St-Maurice). *Registre de la visite pastorale 1893 à 1898*, [1895], p. 66-73.
- , « Visite épiscopale dans les missions du Haut St-Maurice 1900 ». *Registre de la visite pastorale 1898 à 1903*, 1900, p. 99-103.
- , Sans titre. (4^e visite épiscopale dans les missions du St-Maurice). *Registre de la visite pastorale 1898 à 1903*, [1903], p. 173-176.
- , « Visite épiscopale dans les missions du St-Maurice. 1908 ». *Registre de la visite pastorale 1905 à 1915*, 1908, p. 121-125.

AETR- RA = Archives de l'évêché de Trois-Rivières, Rapports annuels :

- , Saint-Tite, 1872, 1873, 1900, 1903, 1906, 1908.
- , Saint-Roch de Mékinac, 1887, 1889, 1890, 1900, 1903, 1906.
- , Saint-Joseph de Mékinac, 1889, 1890, 1900, 1903, 1906.
- , Sainte-Thècle, 1900, 1903, 1906, 1908.
- , Saint-Jean-des-Piles, 1900, 1903, 1906.

ANQ = Archives nationales du Québec, Recensement de 1871 :

- , District 129, Saint-Maurice (Sud), Sous-district b-1, Yamachiche. (Bobines 3605-3606).
- , District 129, Saint-Maurice (Sud), Sous-district e-2, Saint Étienne. (Bobines 3605-3606).
- , District 130, Saint-Maurice (Nord), Sous-district a, Matawin supérieure. (Bobines 3605-3606).
- , District 130, Saint-Maurice (Nord), Sous-district e, Vermillion. (Bobines 3605-3606).

Ouvrages cités

- ALLAIRE, Bernard, 1987 : *Une économie en déséquilibre: Les Autochtones du St-Maurice, de la traite des fourrures à la construction des barrages hydroélectriques*. Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec.
- BARIBEAU, Jean, 1978 : *Les Missions sauvages du Haut Saint-Maurice au XIX^e siècle*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, Trois-Rivières.
- BOUCHARD, Gérard, 1986 : « Sur la dynamique culturelle des régions de peuplement ». *Canadian Historical Review* 67(4) : 473-490.
- , 1996 : *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*. Boréal, Montréal.
- , 2000 : *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde : Essai d'histoire comparée*. Boréal, Montréal.
- BOUCHER, Thomas, 1952 : *Mauricie d'autrefois*. Éditions du Bien public, Trois-Rivières.
- CANADA (Département du recensement), 1863 : *Recensement des Canadas 1860-1861*. S.B. Foote, Québec.
- CANADA (Ministère de l'agriculture), 1873-1878 : *Recensement du Canada 1870-1871*. I.B. Taylor, Ottawa.
- , 1882-1885 : *Recensement du Canada 1880-1881*. MacLean, Roger & Co., Ottawa.
- CANADA (Agriculture Canada), 1902-1906 : *Quatrième recensement du Canada 1901*. S.E. Dawson, Ottawa.
- CANADA (Commission royale sur les peuples autochtones), 1996 : *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, vol. I : *Un passé, un avenir*. La Commission, Ottawa.
- CARON, Napoléon, 2000 [1889] : *Deux Voyages sur le Saint-Maurice*. Septentrion, Sillery.
- CHARLAND, Thomas-M., 1964 : *Les Abénakis d'Odanak*. Les Éditions du Lévrier, Montréal.
- CLERMONT, Norman, 1977 : *Ma femme, ma hache et mon couteau croche. Deux siècles d'histoire à Weymontachie*. Ministère des Affaires culturelles, Québec.
- COATES, Kenneth S., 1993 : *Best Left as Indians. Native-White Relations in the Yukon Territory, 1840-1973*. McGill-Queen's University Press, Montréal et Kingston.
- COMITÉ HISTORIQUE, 1984 : *Histoire de Saint-Tite, 1833-1984*. Éditions Souvenance, Saint-Stanislas.
- COURVILLE, Serge, 1999 : *Rêve d'empire. Le Québec et le rêve colonial*. Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- DAVIDSON, Daniel Sutherland, 1928 : « Notes on Tete De Boule Ethnology ». *American Anthropologist* 30(1) : 18-46.
- DELACHEVROTIÈRE, J.-C., 1889 : « River Manouan from Temple's line to Lake Kempt », 31 mai 1873, in Québec (Gouvernement), *Description of the Surveyed Townships and Explored Territories of the Province of Quebec*, p. 460-462. Charles-François Langlois, Québec.
- DICKASON, Olive Patricia, 1985 : « From 'One Nation' in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A look at the

- emergence of the métis », in Jacqueline Peterson et Jennifer S.H. Brown (dir.), *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, p. 19-36. University of Nebraska Press, University of Manitoba Press, Lincoln, NE.
- FISHER, Robin, 1992 : *Contact and Conflict. Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- GÉLINAS, Claude, 1998a : « Identité et histoire des autochtones de la Haute-Mauricie aux XVII^e et XVIII^e siècles : Un regard sur le débat Attikamègues-Têtes de Boule », in R. Tremblay (dir.), *L'Éveilleur et l'ambassadeur. Essais archéologiques ethnohistoriques en hommage à Charles Martijn*, p. 199-212. Recherches amérindiennes au Québec, Montréal.
- , 1998b : « Jean-Baptiste Boucher : le négatif du chef atikamekw par excellence dans la seconde moitié du XIX^e siècle », in Norman Clermont (dir.), *Anthropologie et Histoire. Actes du quatrième colloque du département d'anthropologie*, p. 27-37. Université de Montréal, Montréal.
- , 1998c : *Les Autochtones et la présence occidentale en Haute-Mauricie (Québec), 1760-1910*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, Montréal.
- , 2000 : *La Gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1910*. Septentrion, Sillery.
- , 2002a : « Amérindiens, Inuits et Euroquébécois, de la Confédération à la Révolution tranquille (1867-1960) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32(2) : 3-16.
- , 2002b : « La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie (1895-1950), ou quand l'Indien était vraiment un Indien ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 32(2) : 35-48.
- , 2003a : « La Mauricie des Abénaquis au XIX^e siècle ». *Recherches amérindiennes au Québec* 33(2) : 44-56.
- , 2003b : *Entre l'assommoir et le godendard. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*. Septentrion, Sillery.
- GÉRIN, Elzéar, 1869 : *Le Chemin de fer des Piles*. Atelier typographique du « Constitutionnel », Trois-Rivières.
- , 1953 : « Voyage touristique dans le St-Maurice il y a trois-quarts de siècle », in Pierre Dupin, *Anciens chantiers du Saint-Maurice*, p. 177-212. Éditions du Bien public, Trois-Rivières.
- GUINARD, Joseph-Étienne, 1980 : *Mémoires d'un simple missionnaire, le père Joseph-Étienne Guinard, o.m.i., 1864-1965*. Présenté par Serge Bouchard, ministère des Affaires culturelles, Québec.
- HARDY, René, et Jean ROY, 1983 : « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie », in Yvan Lamonde, *Les Régions culturelles*, p. 61-78. Institut québécois de la recherche sur la culture, Québec.
- , 1986 : « Mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850-1900 », in Joseph Goy et Jean-Pierre Wallot (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural : structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises, XVII^e -XX^e siècles*, p. 397-415. Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- HARDY, René, et Normand SÉGUIN, 1984 : *Forêt et Société en Mauricie : La formation de la région de Trois-Rivières, 1830-1930*. Boréal Express/Musée national de l'Homme, Montréal.
- JOYAL, Arthur, 1915 : *Excursion sacerdotale chez les Tête-de-Boule*. La Cie d'Imprimerie commerciale Ltée, Québec.
- LEBEL, Sylvie, 2003 : *Relations interculturelles entre les Atikamekw et les colons canadiens en Mauricie entre 1870-1910*. Mémoire de maîtrise, Université Laval, Département d'histoire, Québec.
- , 2004 : « Le commerce des fourrures en Haute-Mauricie entre 1870 et 1910 : Un facteur de rencontre méconnu entre colons, bûcherons, petits traiteurs canadiens et autochtones ». *Cahiers d'histoire* 24(1) : 11-41.
- LEBRUN, Pierre et al., 1992 : *Histoire de Saint-Tite, 1833-1992*. Société d'histoire de Saint-Tite, Saint-Tite.
- MILLER, J.R., 1996 : *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*. University of Toronto Press, Toronto.
- , 2000 : *Skyscrapers Hide the Heavens: A History of Indian-White Relations in Canada*. 3e édition, University of Toronto Press, Toronto.
- NASH, Alice, 2002 : « Odanak durant les années 1920, un prisme reflétant l'histoire des Abénaquis ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32(2) : 17-33.
- PÉPIN, Pierre-Yves, 1957 : « Les trois réserves indiennes du Haut St-Maurice : Ouémontachingue, Obidjouane, Manouane ». *Revue canadienne de géographie* 11(1) : 61-71.
- POUYEZ, Christian, et Yolande LAVOIE, avec la collaboration de Gérard BOUCHARD, 1983 : *Les Saguenayens : introduction à l'histoire des populations du Saguenay, XVI^e-XX^e siècles*. Presses de l'Université du Québec, Sillery.
- PROULX, Moïse, 1953 : « En mission dans le Haut-St-Maurice il y a près d'un siècle », in Pierre Dupin, *Anciens chantiers du Saint-Maurice*, p. 165-175. Éditions du Bien public, Trois-Rivières.
- QUÉBEC (Département de l'Agriculture), 1887 : *La vallée du St-Maurice. Informations pour les colons*. [S.n.], Ottawa.
- QUÉBEC (Gouvernement du), 1917 : *La Région de la Mattavanie. Terres à Coloniser. Etc. Avantages offerts aux colons canadiens, aux immigrants et aux industriels, etc.* Département de la Colonisation, des Mines et des Pêcheries, Québec.
- RATELLE, Maurice, 1987 : *Contexte historique de la localisation des Atikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours*. Ministère de l'Énergie et des Ressources, Québec.
- RAYMOND, Marcel, 1945 : « Notes ethnobotaniques sur les Têtes-de-Boule de Manouan ». *Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal* 55 : 113-135.
- RICHARDSON, Boyce, 1994 : *People of Terra Nullius: Betrayal and Rebirth in Aboriginal Canada*. Douglas & McIntyre, Vancouver / Toronto.
- ROY, Jean, et Daniel ROBERT, 1984 : « Les rapports annuels des curés et l'histoire des paroisses dans la seconde moitié du XIX^e siècle ». *Archives* 16(1) : 31-53.
- ROY, Jean, Daniel ROBERT et Louise VERREAULT-ROY, 1981 : *Les Populations municipales et paroissiales de la Mauricie. Dossier statistique : 1850-1971*. Université du Québec à Trois-Rivières, Trois-Rivières.
- ROYAL, Joseph, 1869 : *La Vallée de la Mantawa. Récit de voyage*. Typographie Le Nouveau-Monde, Montréal.