

RELATIONS ENTRE LANGUE ET CULTURE

CHEZ LES INDIENS CRIS QUEBECOIS

par Louis-Philippe Vaillancourt, O.M.I.

Thèse présentée à l'École des Etudes supérieures
de l'Université d'Ottawa, en vue de l'obtention
de la maîtrise ès arts (Linguistique appliquée).

Ottawa, Canada, 1975



UMI Number: EC56139

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC56139
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

RECONNAISSANCE

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance à monsieur Claude Germain, professeur adjoint au Département de linguistique et de langues modernes, et chef de secteur de la recherche dans l'enseignement des langues à l'Institut de langues vivantes de l'Université d'Ottawa, qui a bien voulu accepter de diriger notre thèse.

L'auteur veut également remercier son Excellence Mgr Jules Leguerrier, O.M.I., évêque de Moosonee, ainsi que le Révérend Père Réal Paiement, O.M.I., Provincial de la Province oblate Saint-François-Xavier, pour l'aide qu'ils lui ont fournie afin de poursuivre ses études jusqu'à la maîtrise.

INTRODUCTION

La linguistique est l'étude scientifique du langage humain. De son côté, l'ethnologie, aussi appelée anthropologie culturelle, s'occupe des cultures des peuples. Il existe des liens très étroits entre ces deux sciences. Aussi, a-t-on assisté à la naissance d'une nouvelle discipline appelée ethnolinguistique. Cette dernière a pour objet l'étude des rapports qui existent entre la langue et la culture d'un groupe ethnique.

Notre ouvrage se situe dans une perspective ethnolinguistique. Nous voulons démontrer l'existence de certaines relations entre la langue et la culture des Indiens cris québécois, en fondant notre recherche d'une part sur les données des ethnologues, et d'autre part sur les enquêtes que nous avons faites sur le terrain. En effet, nous avons passé vingt-sept ans parmi ces Indiens. Pendant ce séjour, nous avons appris leur langue et observé leur culture. Nous avons découvert des relations intéressantes entre les deux.

Notre thèse se divise en sept chapitres. Dans le premier chapitre, nous donnons une définition de la langue pour en venir ensuite à la langue crise et au dialecte cris québécois. Au chapitre II, après avoir défini la culture, nous étudions deux caractéristiques de la culture crise québécoise. Le chapitre III traite des rapports qui existent entre langue et culture et en établit la nature. Dans le chapitre IV, nous démontrons comment l'aspect concret de la culture crise se reflète dans la langue. Le chapitre V est consacré aux genres cris, l'animé et l'inanimé, pour en signaler l'origine culturelle. Dans le chapitre VI, nous analysons deux

expressions qui trouvent leur signification dans la culture crise. Enfin, le chapitre VII traite des conséquences de l'acculturation sur la langue crise. Notre conclusion résume les principaux thèmes discutés dans cet ouvrage.

CHAPITRE I

LA LANGUE CRISE¹

Pour mieux fonder notre étude de la langue crise et du dialecte québécois en particulier, nous allons commencer par préciser ce qu'il faut entendre par "langue".

1. La langue

Nous adoptons la définition qu'André Martinet donne de la langue dans ses Éléments de linguistique générale:

Une langue est un instrument de communication selon lequel l'expérience humaine s'analyse, différemment dans chaque communauté, en unités douées d'un contenu sémantique et d'une expression phonique, les monèmes; cette expression phonique s'articule à son tour en unités distinctives et successives, les phonèmes, en nombre déterminé dans chaque langue, dont la nature et les rapports mutuels diffèrent eux aussi d'une langue à l'autre. Cela implique 1e que nous réservons le terme de langue pour désigner un instrument de communication doublement articulé et de manifestation vocale, 2e que, hors cette base commune, comme le marquent les termes "différemment" et "diffèrent" dans la formulation ci-dessus, rien n'est proprement linguistique qui ne puisse différer d'une langue à une autre; c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation que les faits de langue sont "arbitraires" ou "conventionnels" (1970, p.20)².

Nous allons maintenant commenter les principaux points de cette définition.

1 En anglais, on écrit cree, en français, cris-crise.

2 Les dates que nous donnons dans nos références indiquent l'année de l'édition que nous avons consultée. Pour plus de renseignements, voir la bibliographie à la fin de la thèse.

a) Instrument de communication. Contrairement aux behaviouristes, Martinet place la langue dans les institutions humaines. Par là, il signifie qu'on ne peut pas dire que

le langage résulte de l'exercice naturel de quelque organe, comme la respiration ou la marche qui sont, pour ainsi dire, la raison d'être des poumons et des jambes. On parle, certes, d'organes de la parole, mais, on ajoute en général que la fonction première de chacun d'eux est tout autre: la bouche sert à l'ingestion des aliments, les fosses nasales à la respiration, et ainsi de suite. (...) On est tenté, dans ces conditions, de placer le langage parmi les institutions humaines, et cette façon de voir présente des avantages incontestables: les institutions humaines résultent de la vie en société: c'est bien le cas du langage qui se conçoit essentiellement comme un instrument de communication. Les institutions humaines supposent l'exercice des facultés les plus diverses; elles peuvent être très répandues et même, comme le langage, universelles, sans être identiques d'une communauté à une autre (pp. 8-9).

Quel est le but de cette institution humaine? Martinet répond:

La fonction essentielle de cet instrument qu'est une langue est celle de communication: le français, par exemple, est avant tout l'outil qui permet aux gens "de langue française" d'entrer en rapport les uns avec les autres (p. 9).

Il ne faut cependant pas oublier que le langage peut avoir d'autres fonctions que celle de communication: il peut servir "de support à la pensée" ou "avoir une fonction esthétique". Quoiqu'il en soit, Martinet soutient:

En dernière analyse, c'est bien la communication, c'est-à-dire la compréhension mutuelle, qu'il faut retenir comme fonction centrale de cet instrument qu'est la langue (pp. 9-10).

b) Doublement articulé. Est-ce que les animaux communiquent entre

eux? Certainement, répond Martinet. Quelle différence y a-t-il alors entre le système de communication des animaux et le nôtre? Les cris qu'émettent les animaux constituent des séquences de sons non analysables, pris isolément. Leurs émissions vocales sont inarticulées. Voilà pourquoi on ne parle pas de langage pour les animaux. Au contraire, ce qui caractérise le langage humain, c'est le fait que les productions vocales de l'homme sont des chaînes de sons articulés, séparables les uns des autres et analysables en unités distinctes. Le langage humain, selon Martinet, se distingue par sa "double articulation".

Par première articulation, il entend les "monèmes", les unités minimales de sens qui, reliées ensemble, forment un énoncé, une phrase. Chacune de ces unités de première articulation, chaque monème, est une unité à deux faces. Elle a un sens propre, un sens minimal. Elle comporte aussi une forme vocale, puisqu'elle est réalisée au moyen d'un ou de plusieurs sons successifs. Le mot "tête", par exemple, est composé de trois sons qui peuvent être représentés ainsi /tɛt/. Chacun de ces sons n'a pas de sens en lui-même mais contribue à distinguer un mot d'un autre, de "bête", par exemple. Ces unités phoniques distinctes, ces sons, on les appelle phonèmes, ou unités de la deuxième articulation. Ces phonèmes sont en nombre limité dans chaque langue. Ils peuvent se combiner pour former tous les monèmes de la langue donnée (pp. 13-15).

c) De manifestation vocale. L'homme peut communiquer avec ses semblables de différentes manières, par la vue, par le toucher, par la

parole, etc. La langue se distingue des autres moyens de communication en ce qu'elle fait usage de sons émis par une série d'organes associés à l'appareil vocal et qu'on a convenu d'appeler les organes de la parole. Martinet souligne aussi le fait que, quand on parle de langue, on se réfère premièrement à la langue parlée et non à la langue écrite.

d) Les faits de langue sont arbitraires. Les unités de première articulation, les "monèmes" sont aussi appelées signes linguistiques. Un signe linguistique est un son ou une séquence de sons, le signifiant, auquel est attachée une signification, le signifié. Or, le lien qui unit le signifiant au signifié est arbitraire, c'est-à-dire non motivé. En effet, il n'y a pas de lien nécessaire entre le signifié "chien" et le signifiant /ʃjɛ̃/. La preuve, c'est qu'en français, on dit "chien", en anglais, "dog", et en cris, "atum". Voilà pourquoi on a des langues différentes les unes des autres et que Martinet a pu écrire:

rien n'est proprement linguistique qui ne puisse différer d'une langue à une autre: c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation que les faits linguistiques sont "arbitraires" ou "conventionnels" (p. 20).

Ainsi, tout au long de notre travail, nous entendrons par langue un instrument de communication, doublement articulé, de manifestation vocale, et dont les signes sont arbitraires. Conformément à la ligne de pensée de Martinet, nous rejetons l'idée de Saussure selon laquelle il existerait une linguistique de la langue différente d'une linguistique de la parole, et nous considérerons la parole simplement comme la concrétisation de l'organisation de la langue. Sur le plan méthodologique, cela

signifie que:

Ce n'est que par l'examen de la parole et du comportement qu'elle détermine chez les auditeurs que nous pouvons atteindre à une connaissance de la langue. Pour ce faire, il nous faudra faire abstraction de ce qui, dans la parole, est (...) non linguistique, c'est-à-dire, ne faisant pas partie des habitudes collectives (p. 25).

Tel sera le point de vue que nous adopterons au cours de cette thèse.

2. La langue crise

a) Familles linguistiques. Depuis leur origine lointaine et ténébreuse jusqu'à nos jours, les langues ont beaucoup évolué et, par le fait même, se sont considérablement multipliées. Nous sommes actuellement en présence de milliers de langues plus ou moins différentes les unes des autres. Quand deux ou plusieurs langages se ressemblent, on dit qu'ils sont apparentés, qu'ils forment un groupe, une famille linguistique. Dire que deux langues sont apparentées veut dire qu'elles se sont développées à partir d'une langue commune. Il existe, dans le monde, des centaines de familles linguistiques. C'est ainsi que la plupart des langues d'Europe et de nombreuses langues d'Asie sont supposées descendre d'un seul parler et forment ce qu'on appelle la famille indo-européenne.

b) Famille algonquine.³ L'Amérique du Nord compte plusieurs familles de langues amérindiennes. Dans l'Encyclopédia Britannica (vol. 12, 1968, pp. 203A-203B), Powell en énumère cinquante-huit, tandis que Sapir

3 Le mot "algonquine" est un terme général que l'on emploie pour désigner les langues et les tribus qui appartiennent à ce groupe. Par contre, "algonkin" se réfère uniquement aux Indiens qui forment cette tribu et parlent cette langue particulière.

les réduit à six groupes différents. Voici comment Herbert Landar explique cette divergence dans Language and Culture:

Powell's classification postulated 58 groups north of Mexico. The method for grouping languages was based on Indo-Europeanist precedents and involved the examination of comparative vocabularies. Inspection rather than quantification, and hence impressionism was a major ingredient. We should not be surprised, therefore, that Sapir, using greater quantities of inspected data and generalizations of the sort alluded to above, was able to reduce 58 to 6 by 1929, to see the 58 as subsets of a set of 6 supergroups which could not then be taken back to a common nodule point (1966, p. 143).

Il n'entre pas dans le cadre de notre thèse d'en déterminer le nombre exact. Nous voulons simplement signaler la présence en Amérique du Nord de la famille linguistique qui nous intéresse, la famille algonquine.

Les langues algonquines couvrent un vaste territoire tant au Canada qu'aux Etats-Unis. Elles s'étendent, à elles seules, sur environ les deux-tiers du continent. Dans Introduction to Handbook of American Indian Languages (1970, pp. 124-127), Powell en énumère trente-six pour toute l'Amérique du Nord. Au Canada, on en compte douze. En voici la nomenclature que nous trouvons dans Linguistic and cultural affiliations of Canadian Indian bands, ouvrage publié par le Département des Affaires Indiennes et du Développement du Nord du Canada (1970, p. 41).

Abenakis	Micmac
Algonkin	Montagnais
Blackfoot	Naskapi
Cree	Ojibway

Delaware

Ottawa

Malecite

Potawatomi

c) La langue crise. Parmi toutes ces langues algonquines, nous nous arrêterons à la langue crise, celle qui, sans aucun doute, est la plus importante et la plus répandue à travers tout le Canada. Elle est parlée dans toutes les provinces, sauf Terre-Neuve, les Maritimes et la Colombie-Britannique. Selon la Division de la statistique du Ministère des Affaires Indiennes et du Nord canadien, en date du 18 avril 1973, il y aurait actuellement 77,093 Indiens cris enregistrés au Canada.

3. Le dialecte cris québécois

a) Dialecte. Une langue n'est jamais toujours identique à elle-même sur tout le territoire où elle est parlée. On rencontre des différences plus moins grandes. Ces divergences peuvent être négligeables et ne pas empêcher l'inter-compréhension. Elles peuvent aussi être si importantes qu'elles rendent impossible toute compréhension mutuelle. Dans ce dernier cas, on a ce que Martinet appelle des "dialectes" d'une même langue. Quelles sont les causes de cette dialectalisation? Martinet en énumère deux. Ce peut être l'éloignement d'un groupe, d'une tribu. Si les contacts avec les autres groupes parlant la même langue sont pratiquement rompus, une différenciation lente et progressive se fera sentir dans le langage de ce groupe. Il peut encore s'agir d'emprunts plus ou moins nombreux faits à un autre parler, de sorte que la langue initiale perd peu à peu son homogénéité (p. 30).

b) Dialectes cris. La langue crise connaît le même sort que les autres idiomes. Elle comprend au moins six dialectes plus ou moins différents les uns des autres. Voici la liste qu'en donne le docteur C.D. Ellis dans A Proposed Standard Roman Orthography for Cree. A Report submitted to the Department of Indian Affairs and Northern Development (juillet, 1970, p. 5): "Plains Cree, Northern Cree, Woods Cree, Swampy Cree, Moose Cree and East Cree".⁴

c) Dialecte cris québécois. En tant que dialecte, le cris québécois comporte certains traits linguistiques particuliers qu'il convient de mentionner brièvement. Nous en signalerons trois principaux.

Comme première caractéristique, on note la fréquente palatalisation du phonème /k/ en /tʃ/ ou /ts/ devant les voyelles antérieures. Exemple:

<u>Kijemanito</u>	"Dieu", dialecte des plaines (Lacombe)
<u>Kisāmunito</u>	"Dieu", dialecte des marais et de Moose(Watkins)
ou	
<u>Kichemunito</u>	
<u>Chishamanito</u> ⁵	"Dieu", dialecte québécois(notre lexique)

4 Le docteur Ellis mentionne le "East Cree". Nous préférons l'appeler le "cris québécois". Nous croyons que notre terme est plus précis que "East Cree". En effet, ce dialecte n'est parlé que dans la Province de Québec, dans le nord-ouest. C'est sous ce titre que nous le désignons au cours de notre étude.

5 Nous n'avons pas pu vérifier, dans les autres dialectes, comment ces deux mots sont prononcés.

Une autre particularité consiste dans le fait qu'on rencontre souvent, dans le dialecte québécois, le phonème /ā/ alors que les autres dialectes présentent le phonème /e/ Exemple:

tāpwé "vraiment" dialecte des plaines (tāpwe)
tāpwé "vraiment" dialecte des marais et de Moose (tāpwa)
tāpwā "vraiment" dialecte québécois.⁶

Une troisième note distinctive réside dans ce que, plusieurs fois, on a le phonème /j/ là où, dans les autres dialectes, on trouve /r/, /th/, /l/ ou /n/ (sauf le dialecte des plaines qui a lui aussi ce même phonème /j/). Exemple:

nīya "moi" dialecte des plaines
nīya "moi" dialecte québécois
nīra "moi" dialecte des bois
nītha "moi" dialecte du nord
nīla "moi" dialecte de Moose
nīna "moi" dialecte des marais (Ellis, ibid.)

Ces exemples nous font saisir le degré de parenté qui relie entre eux ces divers dialectes ainsi que ce qui les différencie les uns des autres. Souvent, il ne s'agit que d'une différence de phonème. Il existe encore des divergences dans la formation du pluriel, de l'obviatif et du locatif, etc. De la sorte, lorsqu'un Cris québécois rencontre un Cris qui parle un autre dialecte, au début, il a de la difficulté à le comprendre.

6 En cris, le longueur des voyelles est phonologique, et nous l'indiquons au moyen d'un trait placé sur les voyelles longues.

Mais, quand il saisit en quoi le parler de son interlocuteur diffère du sien, il réussit à communiquer avec lui.

A l'intérieur du dialecte cris québécois, on rencontre quelques petites variantes d'un village à un autre. Nous croyons cependant être en présence d'un même dialecte, le dialecte cris québécois qui est encore d'un usage quotidien sur le territoire situé au nord-ouest de la Province de Québec (voir carte jointe, p. 21).⁷ Si l'on en croît les statistiques du Ministère des Affaires Indiennes (avril, 1973), ce dialecte serait actuellement parlé par environ 7,576 Indiens, ce qui représente à peu près 11% de la population crise du Canada.

La transcription de ce dialecte pose quelques problèmes. En effet, avant l'arrivée des Blancs, ces Indiens ne possédaient pas de système

7 Gérard E. McNulty, dans Petite Grammaire de parler montagnais en tš-n, Centre d'Etudes Nordique, Université Laval, Québec (No 4, 1971, p. VIII), dans la carte géographique qu'il produit, appelle ce dialecte "Cris-des-Marais, tš-y". Nous croyons que ce terme n'est pas juste. Les Cris des Marais habitent la partie nord de la province de l'Ontario, au sud des Baies James et d'Hudson. De plus, comme nous l'avons mentionné plus haut, le dialecte des Marais "Swampy Cree" est différent du dialecte québécois. Les Cris des Marais s'appellent eux-mêmes "maskégon Indiens" (maskégon signifie marais). Par contre, les Cris québécois ne se désignent pas comme des "Maskégon Indiens", mais comme des "Cree Indiens of Quebec". D'ailleurs, dans le dialecte québécois, marais ne se dit pas maskek, mais mischak. Pour toutes ces raisons, nous croyons qu'il faut conserver l'appellation "cris des Marais" pour les Indiens qui habitent vraiment les marais que nous venons de mentionner. Voilà pourquoi nous proposons le terme "Cris québécois" pour désigner les Indiens cris qui habitent le nord-ouest de la Province de Québec, et qui parlent un dialecte différent des autres.

d'écriture élaboré. Ils recourraient cependant à certains signes conventionnels qu'ils traçaient à la limite de leur terrain de chasse pour faire connaître à ceux qui éventuellement devaient passer par là les nouvelles les plus importantes, telles que maladie, naissance, mortalité, disette, abondance, etc. (voir Appendice A). En 1840, le Révérend James Evans, missionnaire méthodiste, inventa une orthographe basée sur la sténographie, qu'on appelle Caractères Syllabiques (voir Appendice B). (Vaillancourt, Louis-Philippe, "L'Origine des Caractères Syllabiques", dans Anthropologica, 1957, No. 5, pp. 125-129). Depuis ce temps, les missionnaires et les Indiens s'en sont servis pour écrire la langue crise.

Comme ce langage n'est pratiquement que parlé, il ne comporte pas de langue littéraire. De plus, les classes sociales étant inexistantes, on ne saurait trouver, dans ce dialecte, de différence entre un parler populaire et un langage cultivé. En d'autres termes, le cris québécois ne possède pas de niveaux de langue. Il n'existe qu'un parler, celui que tout le monde emploie.

A la manière de toute autre langue, ce dialecte n'est pas statique, il évolue. C'est ainsi qu'on remarque la disparition graduelle chez les jeunes de certaines expressions utilisées par les gens de la vieille génération. Dans cet ouvrage, nous ne nous intéresserons qu'à ce dialecte parlé quotidiennement par les Indiens cris qui habitent le nord-ouest québécois.

Etant donné l'absence d'une orthographe romaine officiellement reconnue pour l'écrire, nous en avons élaboré une.

SONS CONSONANTIQUES

Il y a neuf consonnes, qui sont représentées par les lettres p, t, k, ch, sh, s, h, m, n, et des variantes: b, d, g, ts, j et dj.

Pré-aspiration

Souvent p, t, k et ch comportent une pré-aspiration qui est pertinente pour la distinction des mots. Nous la notons au moyen de la lettre "h". Pour bien rendre cette pré-aspiration, il faut émettre une bouffée d'air avant de prononcer la consonne concernée. Ex: itāw, "il lui dit" et ih̄tāw, "il est, habite un lieu".

Sonorisation des consonnes

Ordinairement, au début et à la fin d'un mot, p, t, k, et sh sont prononcés comme en français. Mais, dans le corps d'un mot, entre deux voyelles, ils se prononcent souvent comme b, d, g, et j, ou comme un son intermédiaire entre les deux. C'est que la sonorisation de ces consonnes ne semble pas être un élément pertinent pour distinguer un mot d'un autre. Cependant, nous entendons wāboush, taba, āgā, etc. Dans le doute, nous utilisons la consonne sourde. Mais, lorsqu'il semble évident qu'il s'agit d'une consonne sonore, nous l'employons. Ces consonnes sonores, nous les appelons variantes parce qu'il n'existe pas de paires minimales parfaites pour prouver que la sonorisation est pertinente pour effectuer la distinction des mots.

k se prononce comme dans kilomètre.

g se prononce comme dans garçon.

sh se prononce comme dans cheval.

ch se prononce "tch", comme dans tchèque.

j se prononce comme dans jour.

h est toujours aspiré.

dj se prononce comme dans jazz.

m, n, et s se prononcent comme en français.

Jumelage des consonnes

Nous ne doublons pas les consonnes. S'il arrive que deux consonnes soient jumelées, c'est qu'il est nécessaire d'agir ainsi pour donner la bonne prononciation du mot. Ex: minnam vient de mininam. Le "i" entre les deux "n" a disparu, ce qui fait maintenant minnam. Ici, le doublement semble exigé.

Consonnes	Variantes	Mots cris	Son correspondant français
p-		<u>p̄osou</u> "il s'embarque"	peau
-p-		<u>w̄apiȳaw</u> "ptarmigan"	toupie
-p		<u>m̄idjiw̄ap</u> "campement"	tape
	-b-	<u>taba</u> "négation"	tabac
t-		<u>t̄aisp</u> "quand"	table
-t-		<u>at̄aw̄aw</u> "il achète"	atout
-t		<u>nisit</u> "mon pied"	vite
	-d-	<u>chishid̄aw</u> "il fait chaud"	chandail
k-		<u>kaya</u> "et"	kayak
-k-		<u>ch̄ako</u> "lequel"	kaki
-k		<u>kotak</u> "autre"	kodak
	-g-	<u>aḡa</u> "négation"	négation

Consonnes	Variantes	Mots cris	Son correspondant français
sh-		<u>shībā</u> "en dessous"	chien
-sh-		<u>pōshi</u> "chat"	vachement
-sh		<u>nāpash</u> "garçon"	vache
	-j-	<u>nijwās</u> "sept"	toujours
ch -		<u>chākwan</u> "chose"	tchèque
-ch-		<u>ochimaw</u> "gérant"	
ch-		<u>Iyiyouch</u> "Indiens"	
	ts-	<u>tsākwan</u> "chose"	
	-ts-	<u>otsimaw</u> "gérant"	
	-ts	<u>Iyiyouts</u> "Indiens"	
	-dj-	<u>mīdjim</u> "nourriture"	
m-		<u>mōsh</u> "toujours"	mot
-m-		<u>mamō</u> "ensemble"	maman
-m		<u>mīdjim</u> "nourriture"	dîme
n-		<u>nipī</u> "eau"	nid
-n-		<u>minihkwāw</u> "il boit"	dénicher
-n		<u>ni papin</u> "je ris"	lapine
s-		<u>sipī</u> "rivière"	signe
-s-		<u>pōsitāw</u> "embarquons"	assidu
-s		<u>namas</u> "poisson"	masse
-h-		<u>nipahāw</u> "il le tue"	

Quant aux consonnes l, f, v, r, x et z, elles n'appartiennent

pas au système phonétique cris québécois. Cependant, on les emploie maintenant pour écrire les noms propres empruntés non "crisisés", tels que Mary, Raymond, Louis, etc.

SONS VOCALIQUES

On compte sept voyelles: trois brèves "i, o, a", trois longues "ī, ō, ā", ainsi que "ou" qui peut être long ou bref sans changer le sens du mot. Il y a aussi les variantes suivantes: u, é, è et e.

Longueur

La longueur consiste dans l'allongement de la voyelle. Nous l'indiquons par un trait sur la voyelle longue. Cette longueur est pertinente pour distinguer un mot d'un autre. Ex: nīpī, "feuille", nipī, "eau".

Prononciation

Ordinairement, les voyelles doivent être prononcées séparément. C'est ainsi que tāisp doit se prononcer tā-isp.

Elision des voyelles

Dans plusieurs mots, une ou deux voyelles sont maintenant éli-
dées ou ont tendance à disparaître. Cela se produit surtout avant ou
après une voyelle longue ou une syllabe accentuée. Ex: chīmān (chīmāna),
awāsh (awāshish), wāsh (awāsh), tāwāwgamouk (atāwāwgamouk), etc.

ī et i s'articulent dans la partie antérieure de la bouche.

Ils ne se prononcent jamais comme "ai".

ō et o s'articulent plutôt dans la partie postérieure de la bouche.

ā et a s'articulent dans la partie antérieure de la bouche.

Ils ne se prononcent jamais comme "é."

ou est prononcé comme dans le mot coupe. La longueur ne semble pas être distinctive.

é se prononce comme dans été.

è est prononcé comme dans très.

e se prononce comme dans le.

Voyelles	Variantes	Mots cris	Son correspondant français
<u>i</u>		<u>nīpī</u> "feuille"	vivre
i		<u>nipī</u> , "eau"	vite
	u	<u>atum</u> "chien"	rhume
<u>ō</u>		<u>wīhtimō</u> "dis-moi"	rose
o		<u>wīhtimo</u> "dis-lui"	dos
<u>ā</u>		<u>ā</u> , particule introduisant le subjonctif.	rare
a		a particule interrogative.	la
	é	<u>mistē</u> "beaucoup"	été
	è	<u>mitèh</u> "coeur"	très
	u	<u>kwiusk</u> "droit"	rhume
	e	<u>nemowī</u> "non"	le
ou		<u>pōsou</u> "il s'embarque"	coupe

SONS SEMI-VOCALIQUES

Les semi-voyelles sont w et y. W se prononce comme dans watt, mais les lèvres sont moins arrondies. Aw final est prononcé un peu comme dans le mot anglais "now".

w	<u>wiyiwāw</u> "eux"	oui
y	<u>yākwa</u> "attention"	yoga

L'ACCENT

Le cris est une langue accentuée. Cet accent consiste dans une élévation et une intensité de la voix. De plus, la voyelle accentuée est d'ordinaire allongée. Dans le dialecte québécois, l'accent est habituellement libre, bien que, dans certains cas, il serve à distinguer un mot d'un autre, comme par exemple pour différencier le singulier du pluriel des noms inanimés. Ex:

- 1 chīman, "1 bateau".
- 2 chīman', "2 bateaux".

Division des syllabes

La division des syllabes ne se fait pas toujours comme en français. Par exemple, iskwāw doit se prononcer i-skwāw, et non is-kwāw.

Orthographe

La transcription d'une langue n'est pas une tâche facile. Pour y arriver, il faut en effet tenir compte de plusieurs facteurs qui parfois semblent s'opposer. Aussi, partageons-nous l'opinion de Kenneth L. Pike qui écrit dans Phonemics ce qui suit: "Frequently also he (the investigator) will be considerably perplexed as to the wisest adjustments to make" (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1966, p. 208). A la suite des considérations qu'il fait, et qu'il serait trop long de résumer ici, nous avons opté pour ce qu'il appelle "a practical alphabet". Il le décrit ainsi: "This practical alphabet should be chosen in such a

way to obtain an acceptable balance between phonemic principles and general sociological situation" (p. 208).

Nous adoptons une transcription semi-phonétique. Cela signifie qu'elle comporte l'emploi des certaines variantes, nécessaires pour le dialecte que nous étudions.

Notre intention, dans ce chapitre, était de situer le dialecte cris québécois. A cette fin, nous avons d'abord donné une définition de la langue. Ensuite, après avoir souligné le fait que les langues se groupent en différentes familles, il a été question de la famille algonquine qui compte un grand nombre de langues amérindiennes. Précisant d'avantage notre thème, nous avons choisi d'étudier, dans cette famille algonquine, la langue crise, et plus spécialement un de ses dialectes, celui qui est parlé par les Indiens cris du nord-ouest québécois. Nous avons donné trois principales caractéristiques qui le distinguent des autres dialectes cris. De plus, ce dialecte ne comporte ni langue littéraire, ni niveaux de langue. Etant donné l'absence d'un système d'écriture officiellement reconnu pour l'écrire, il a été nécessaire d'en élaborer un. Il nous faut maintenant, dans un deuxième chapitre, traiter de la culture crise.

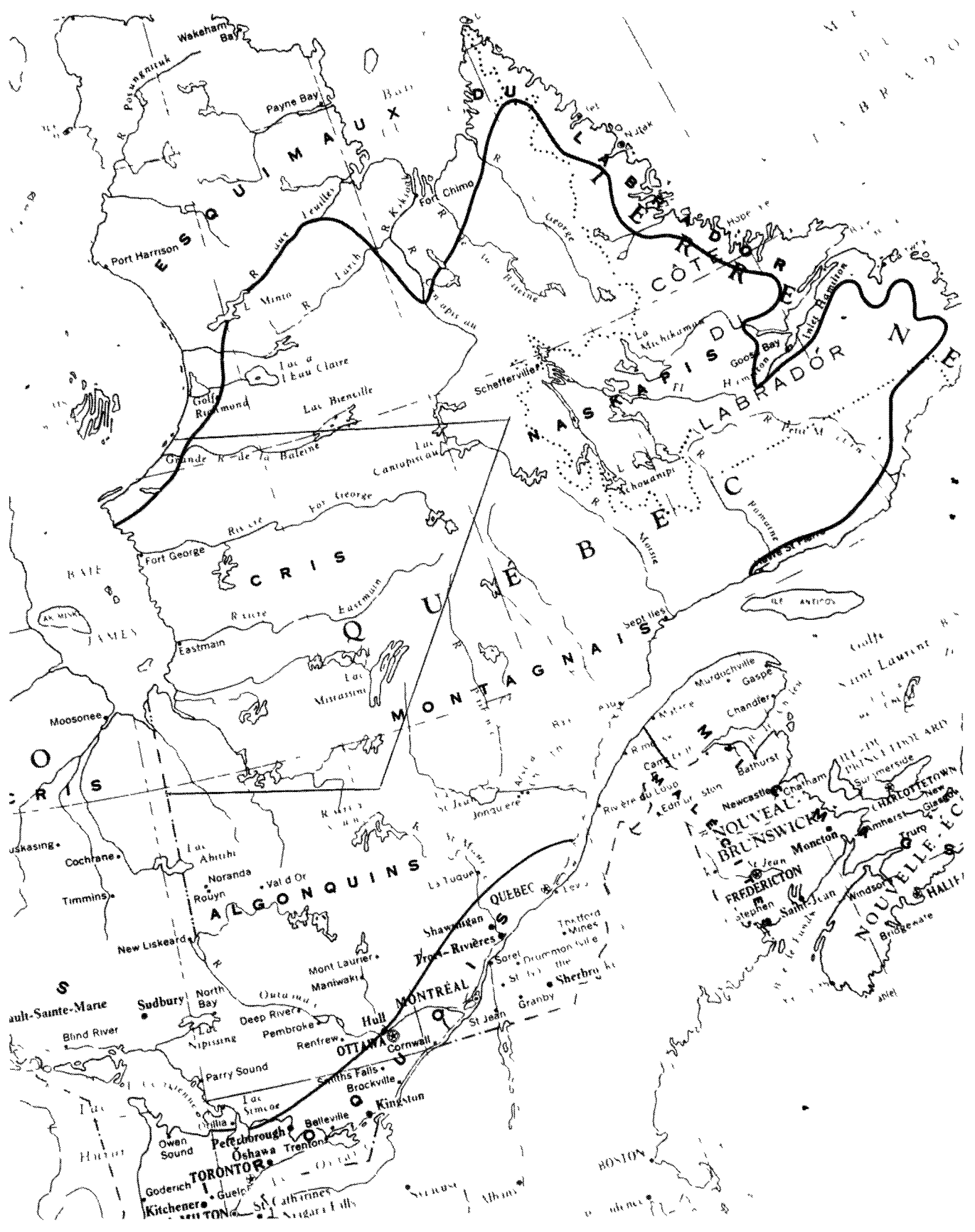


Fig. 1. Province de Québec. La partie encadrée indique le territoire approximatif où le dialecte cris est parlé.

CHAPITRE II

LA CULTURE CRISE

Le but de cette thèse est de démontrer l'existence de certaines relations entre la langue et la culture des Indiens cris québécois. Pour bien saisir ces rapports, il importe de connaître ce que chacune de ces notions représente exactement. Voilà pourquoi nous avons commencé, dans le premier chapitre, par définir la langue, pour en venir ensuite à la langue crise et au dialecte cris québécois. Il nous reste à traiter de la culture crise. Pour en faire la description, nous commencerons par donner une définition générale de la culture, entendue dans son sens anthropologique.

1. La culture

a) Ce qu'elle n'est pas. Par culture, nous n'entendons pas ici de vastes connaissances qu'une personne peut posséder. Il ne s'agit pas non plus de manières plus ou moins policées qu'exhibe un individu. La culture ne signifie pas un train de vie luxueux que mènent certaines personnes. Toutes ces manifestations sont du domaine individuel. La culture est d'ordre social. Elle n'a pas trait au comportement d'une personne en particulier, mais aux manières de penser et d'agir du groupe social en tant que tel.

Une mise au point s'impose ici. Il ne faut pas confondre "primitif" et sans culture. Il n'existe pas d'homme "primitif" sans culture. En effet, l'homme que l'on qualifie de "primitif" possède un système de

valeurs qui régissent ses comportements individuels et sociaux: il a une culture. Enfin, nous ne devons pas mêler race et culture. Par race, on entend un groupe d'individus qui ont les mêmes caractéristiques biologiques, lesquelles sont transmises par la génération. S'il est vrai que souvent les membres d'une même race possèdent une culture commune, ce n'est cependant pas une loi générale ni une nécessité. Nous voyons en effet les Noirs des Etats-Unis, qui pourtant appartiennent à la même race que les Noirs d'Afrique, évoluer très facilement dans la culture américaine. Maintenant que nous avons éliminé des notions plus ou moins ambiguës de la culture, nous pouvons en donner une définition plus adéquate.

b) Ce qu'elle est. Plusieurs définitions ont été données de la culture. Chaque anthropologue élabore la sienne propre. Frazer, Tylor, Whorf, Sapir, Lévi-Strauss, Firth, Malinowski, Nida et les autres ont dit ce qu'ils entendaient par ce mot. Nous retiendrons celle qu'en donne Eugene A. Nida dans Customs and Cultures:

Culture is all learned behaviour which is socially acquired, that is, the material and non-material traits which are passed on from one generation to another (1954, p. 28).

Nous allons maintenant expliquer quelque peu cette définition.

All behaviour. Nous traduisons par "tous les comportements ou manières de penser et d'agir". De quels comportements s'agit-il ici? De ceux qui ont leur origine dans l'homme lui-même. Ils correspondent aux divers besoins que tout être humain ressent et dont il recherche la

satisfaction. Les premiers sont d'ordre biologique ("material"), tels que manger, se reproduire, se protéger contre les intempéries, etc. Viennent ensuite les autres exigences ("non-material"), comme le désir de communiquer avec son **semblable**, de s'associer avec lui dans le but d'assurer le bien public, etc. Enfin, l'homme aspire à l'acquisition du savoir et veut contenter ses sentiments religieux dans des cérémonies déterminées. Toutes ces exigences demandent une solution. La satisfaction de ces besoins engendre des comportements variés, des manières de penser et d'agir particulières. C'est ainsi que les relations sociales ont donné naissance au langage.

All learned behaviour, "tous les comportements appris". Cela veut dire que la culture ne consiste pas en un héritage biologique comme la couleur de la peau et des cheveux. Il ne s'agit pas non plus des résultats de l'instinct naturel, mais des comportements appris peu à peu au cours du processus de l'inculturation d'une personne. Par exemple, le fait de vouloir manger ne résulte pas de la culture, puisqu'il découle de l'instinct de conservation commun à tous les êtres humains. Mais la manière de satisfaire ce désir devient un élément culturel puisqu'elle varie d'un peuple à l'autre et doit être apprise. Voilà pourquoi on ne parle pas de culture quand il s'agit des animaux. En effet, ils n'ont pour guide que leur instinct.

Socially acquired, "appris socialement, dans une société donnée". A sa naissance, l'enfant ne sait rien, il n'a que la capacité d'acquérir des connaissances. Tous ses comportements culturels il les apprend peu à

peu au contact du milieu familial et social dans lequel il est éduqué. C'est principalement au moyen de la parole que se fait cette initiation à la culture. Il y a une différence entre l'homme et l'animal. Ce dernier, ne pouvant pas parler, ne peut pas profiter de l'expérience d'autrui ni transmettre la sienne à sa progéniture. Pour que ces comportements deviennent des éléments culturels, il faut qu'ils passent de l'ordre de l'invention individuelle au domaine social; il est nécessaire que le groupe, la société concernée, d'un commun accord, les accepte, les organise, les institutionalise. Le milieu géographique joue lui aussi un rôle important dans la formation d'une culture particulière. S'il ne la crée pas, il peut l'influencer considérablement.

Traits which are passed on from one generation to another. Pour former une culture, des comportements acceptés et institutionalisés par une société, il faut souvent un long processus qui peut s'étendre sur deux ou plusieurs générations.

Enfin, il faut ajouter avec Nida qu'une culture est une abstraction. En effet, ce que nous voyons, ce n'est pas la culture, mais ses manifestations concrètes, des choses et des actions particulières. La culture n'est pas l'ensemble de toutes ces démonstrations visibles, elle en est l'abstraction, le modèle ("the pattern") dans lequel elles deviennent des comportements significatifs (pp. 29-30).

Dans son acceptation anthropologique, la culture consiste donc en tous les comportements matériels et non matériels que l'homme apprend

dans une société et qui se transmettent d'une génération à une autre. C'est le sens que nous lui donnerons au cours de cet ouvrage.

2. La culture des Cris québécois

Nous devons partir du fait qu'il y a dans le monde plusieurs cultures plus ou moins différentes les unes des autres. De même que les langues se sont multipliées au cours des siècles, de même les cultures se sont peu à peu diversifiées. En effet, chaque groupe humain solutionne différemment ses propres problèmes, satisfait de façon particulière ses besoins dans le milieu qu'il occupe. Si nous prenons comme exemple l'urgence de se protéger contre les intempéries, nous voyons les Esquimaux se construire des igloos parce que, dans l'extrême nord, il n'y a pas d'arbres, donc pas de bois pour se construire des maisons. Par contre, les Indiens nomades vivent dans des mīdjiwāp, "campements", qu'ils peuvent monter et démonter en peu de temps et qui sont faciles à transporter. Nous n'avons pas l'intention de prononcer un jugement de valeur sur les différentes cultures que nous connaissons. Comme l'enseignent les anthropologues, il n'y a pas de culture supérieure aux autres, il n'y a que des cultures différentes les unes des autres. Il faut aussi constater qu'au cours de l'histoire, les cultures peuvent changer, se transformer plus ou moins rapidement, selon les diverses influences qui agissent sur elles.

a) Cris québécois. Les Indiens cris qui habitent le nord-ouest québécois s'appellent les Iyiyouch ou Iyiyouts, ce qui signifie "les hommes, les êtres humains". Le mot cris semble être une déformation de "Christinos", nom qu'on leur donnait au début de la colonie, et dont on

ignore le sens. Dans The Explorations of Pierre Esprit Radisson, par Arthur Adams, nous lisons qu'en 1661, Radisson les nommait ainsi (1961, pp. 124-160). D'autre part, dans Traditions indiennes du Canada Nord-ouest, le Père Petitot prétend que ce mot viendrait de l'épithète "Kristowa", par laquelle leurs voisins, les Pieds noirs, les désignaient (1886, p. 445).

b) Culture crise québécoise.¹ Quand on parle de culture indienne on pense tout de suite aux plumes que les chefs portent dans les grandes circonstances. La culture indienne comprend des valeurs beaucoup plus importantes que celle-là. En fait, le cris québécois n'ont pas l'habitude de s'habiller ainsi, cela n'entre pas dans leur coutume, dans leur culture (Voir photographies à la fin de ce chapitre, p.37). Ce groupe d'Indiens possède une vraie culture prise dans son sens anthropologique. Notre intention n'est pas de donner ici une description complète de la culture crise. Cela constituerait le sujet d'une thèse en soi. Nous nous limiterons à deux aspects qui nous semblent le mieux se refléter dans la langue: ils sont chasseurs-pêcheurs, et ils mènent une vie concrète, très près de la nature des choses.

1. Chasseur-pêcheur. Afin de connaître la mentalité d'un peuple, il faut nécessairement retourner en arrière pour voir l'héritage que les générations lui ont légué. Comme tout autre être humain, les Indiens cris ressentaient en eux un besoin biologique fondamental, celui de manger pour

1 Nous n'avons nullement l'intention de généraliser et d'affirmer que tous les Indiens du Canada ont une seule et même culture, ce qui serait complètement faux.

survivre. Cette exigence, ils devaient la satisfaire dans le milieu géographique particulier qu'ils habitaient, le nord-ouest québécois. D'une part, cette région n'était pas favorable à l'agriculture. D'autre part, ce territoire était recouvert d'immenses forêts, où évoluaient des animaux de toutes sortes et il était parsemé de nombreux lacs et rivières riches en poissons variés. Leur problème était résolu. C'est par la chasse, la trappe, et la pêche qu'ils satisferaient leur besoin de nourriture. Ils devinrent donc chasseurs et pêcheurs par nécessité vitale. La chasse et la pêche, voilà, à notre point de vue, le point central de toute la culture de ces Indiens. Si nous voulons les comprendre, nous devons partir de ce fait. C'est d'ailleurs comme cela qu'ils se définissent eux-mêmes. Lors du procès qu'ils ont intenté au Gouvernement du Québec, en 1972-1973, pour faire reconnaître leurs droits sur le territoire qu'ils habitent, à la question qui fut posée à tous les Indiens qui vinrent témoigner: "Quelle est votre occupation", tous répondirent de la même manière: ni ntōhon, "je chasse, je suis trappeur".

Habitant ce pays depuis des centaines, peut-être des milliers d'années, dépendant de la chasse et de la pêche pour leur subsistance quotidienne, il devinrent, pour ainsi dire, imbibés de ces esprit. Pour eux, la chose la plus importante dans la vie était la mīdjim, "la nourriture". La chasse et la pêche revêtaient une grande valeur à leur yeux parce qu'elles leur procuraient cette mīdjim indispensable à toute vie humaine. L'unique préoccupation de ces Indiens était de survivre au jour le jour, un peu comme les oiseaux du ciel qui, chaque jour, s'en

vont en quête de quoi manger. Ils ne connaissaient pas d'autre activité, d'autre moyen de se procurer des vivres. Quand ils avaient réussi à survivre, ils étaient satisfaits, heureux, conscients d'avoir accompli quelque chose de grand, d'avoir réussi leur vie.

Pour bien comprendre cet avancé il faut savoir qu'ils n'avaient pas toujours le nécessaire. Parfois le gibier se faisait rare, il y avait disette de mīdjim. Le chef actuel d'Eastmain, Matthew Shanush, nous a raconté que son propre frère était mort de faim avec toute sa famille, faute de nourriture. C'était une lutte continuelle pour la survie. Ils vivaient dans une insécurité constante au sujet de leur nourriture. Aussi, toute leur existence était-elle centrée sur cette occupation fondamentale, chasser, pêcher pour survivre. C'était le sujet habituel de leurs conversations. On parlait de mīdjim, de gibier à tuer, de faits de chasse passés. On avait hâte que l'hiver revienne pour pouvoir retourner dans les bois et manger de la vraie nourriture indienne, de la vraie iyiyi-mīdjim. On attendait avec impatience l'arrivée des outardes (*Branta canadensis*) le printemps et l'automne.

L'éducation des enfants visait à faire du jeune garçon un bon chasseur, et de la jeune fille, une bonne pourvoyeuse du bois nécessaire à la cuisson des aliments. Pour les initier à leur métier de chasseur et leur inculquer l'importance de cette activité, on attribuait au jeune homme un piège, à la jeune fille un collet comme si c'étaient vraiment eux qui les avaient tendus. Le résultat leur appartenait. Les garçons s'amusaient en tuant des oiseaux avec leurs arcs. Ils accompagnaient

leurs parents dans la visite des filets, des collets et des pièges.

Ils jouaient tout au point de vue chasseur. Quelqu'un qui n'était pas bon chasseur, peu importe les autres qualités qu'il pouvait posséder, était considéré comme un être inférieur. Aussi, un tel homme n'avait-il jamais de difficulté à trouver femme. D'ailleurs le mariage lui-même était en vue de la chasse. Le père donnait sa fille à un bon pourvoyeur de m̄idjim. Le jeune homme choisissait une jeune fille forte, en bonne santé, capable d'engendrer des enfants, mais également habile dans le maniement de la hache et de l'aviron.

Les outils, les ustensiles, les vêtements provenaient de la chasse, de la peau et des os du gibier. Les fêtes avaient aussi une relation avec ce métier national. On fêtait, on mangeait, on dansait lorsqu'un ours, un orignal, un caribou avait été tué, pour célébrer l'abondance temporaire de la m̄idjim. Les légendes, les mythes avaient comme thèmes des exploits de chasse ou de pêche exécutés par des héros légendaires. Les canots, les filets, les trappes, les pièges, les collets que l'on faisait avaient pour but la capture du gibier et du poisson, l'obtention de la nourriture nécessaire à la survie du groupe. Les cadeaux que l'on se donnait étaient soit des poissons, soit un lièvre, soit un morceau de viande d'ours ou d'orignal. Car, ce qu'ils estimaient par dessus tout c'était un bon repas avec de la viande, de la vraie m̄idjim.

La religion elle-même était au service de la chasse. En cas de disette, le sorcier entrait en fonction. Il faisait une scéance de magie. Il pénétrait dans la tente magique fabriquée pour l'occasion. Une fois à

l'intérieur, il entra en contact avec l'esprit Mistāpāw. Alors, la tente tremblait. Mistāpāw lui révélait l'endroit où se cachait le gibier et tout le monde était sauvé. Avant de quitter le campement, l'Indien chantait afin d'avoir de la chance dans sa chasse. Ces chants avaient pour thème un animal, un oiseau ou un poisson.

A cette époque-là, la nourriture consistait presque uniquement dans la viande et le poisson. En été, on mangeait aussi des fruits de toutes sortes, telles que framboises, fraises, bleuets, groseilles, etc. De sorte que, dans leurs prières quotidiennes, ils ne disaient pas "donnez-nous notre pain quotidien", mais, "donnez-nous notre viande quotidienne". Tout le monde faisait la chasse. Pendant que les hommes parcouraient la forêt à la poursuite du gros gibier, les enfants, les jeunes filles et les femmes poursuivaient le petit gibier aux abords du campement. D'après ce tableau que nous venons de dresser, nous pouvons nous rendre compte que la chasse et la pêche jouaient un rôle primordial dans la vie des Indiens de cette région. Pour eux, la chasse n'était pas un sport occasionnel, de fin de semaine, mais une activité, une nécessité vitale. La vie était une partie de chasse, l'univers un vaste terrain de chasse, et tout être humain un peu comme un gibier à qui on devait faire face. Le temps n'était pas de l'argent, mais il était mīdjim. Nous comprenons maintenant pourquoi ils ont une mentalité de chasseur. pourquoi ils pensent et réagissent en chasseur.

2. Vie concrète, naturelle. Cet aspect de la culture de l'Indien cris découle de son mode de vie, du fait qu'il soit chasseur et pêcheur.

Il en est aussi une conséquence et se fond en quelque sorte avec lui. En effet, cette vie de chasseur et pêcheur l'obligeait à mener une existence bien concrète et toute près de la nature des choses, une vie naturelle, et non artificielle. Afin de mieux saisir cet élément de la culture crise, il suffit de constater combien artificielle est la vie dans les villes modernes. Aussi, sent-on le besoin, au cours des fins de semaines, de s'évader, "d'aller dans la nature". L'Indien, au contraire, coulait paisiblement son existence dans la belle nature et il n'y avait rien d'affecté dans son mode de vie.

Il buvait l'eau fraîche des lacs, des ruisseaux et des rivières. Il respirait l'air pur qui émanait des forêts et des nombreux cours d'eaux qui sillonnent cette contrée. Il se nourrissait de viande, de poisson et de fruits que la nature lui fournissait. Il était en contact continu avec la terre nue qu'il foulait pendant le jour et qui lui servait de matelas pour dormir. Il pouvait contempler les arbres, les fleurs, les lacs, les rivières, les ruisseaux, les rapides, les animaux et les poissons. Son regard se portait encore sur la belle neige blanche, la glace, le soleil, la lune, les étoiles, les brouillards, la lumière brillante du soleil pendant le jour et les mystérieuses ténèbres de la nuit, et sur des êtres humains non maquillés. Il dépendait aussi de la nature pour effectuer les nombreux déplacements que la recherche de l'indispensable mīdjim lui imposait. Un gros vent, la pluie, la neige, une tempête l'obligeait à remettre à un autre jour son départ ou la poursuite de son voyage. Le temps n'était pas arbitrairement divisé en minutes, heures, semaines, mois

et années. C'était le soleil qui indiquait le début, le milieu et la fin du jour. Les différentes phases de la lune, une tempête, la débâcle, etc., servaient de points de repère pour dater les événements. Les saisons correspondaient aux changements atmosphériques survenus dans la nature².

L'homme blanc, de son côté, vit dans un milieu plutôt artificiel que le génie de l'homme a façonné. Il boit une eau chlorée et respire un air plus ou moins pollué par la technique moderne. Sa nourriture, qu'il achète dans une épicerie quelconque, est constituée, pour une bonne partie, d'aliments déshydratés, congelés, ou cuits d'avance. Il habite des maisons à appartements qui l'isolent de la terre. Lorsqu'il se rend à son bureau, à l'école, etc., le macadam des rues l'empêche de fouler le sol nu. S'il ouvre les yeux, que voit-il? Des maisons plus ou moins hautes qui lui dérobent la vue du soleil, de la lune et des étoiles. Dans la rue, il aperçoit des machines de toutes sortes qui cherchent à imiter le mouvement automobile des animaux à quatre pattes. L'hiver, sa vue se porte sur une neige noircie par le calcium que de gros camions transportent au loin comme une chose non désirable. Les arbres et les fleurs qu'il contemple ont été transplantés par la main de l'homme. Un bruit dans le ciel attire-t-il son attention? Il remarque de gros oiseaux mécanisés, aux

2 On raconte le fait suivant. Des Indiens visitaient la ville de Montréal. L'un d'eux dit à ses voisins: "Voyez ces fous de blancs. Ils ont abattu tous les arbres pour bâtir la ville. Ensuite, ils en ont transplanté dans le ciment".

ailes immobiles qui, vrombissant, fendent l'air à toute vitesse. Esclave de sa montre, il la regarde constamment, se demandant s'il va arriver à temps au bureau, à l'école, à la maison, ou au rendez-vous. Il possède des véhicules fermés qui lui permettent de se déplacer même quand il fait mauvais.

Chez les Cris, l'éducation de la jeunesse se faisait aussi d'une manière concrète. L'enfant blanc apprend dans des livres, d'une manière abstraite, en ingurgitant des principes de toutes sortes. Le jeune Indien, lui, n'avait qu'un livre à sa disposition: la Nature. Ses maîtres, c'étaient ses parents et ses grands parents. Il apprenait en les regardant agir, en les imitant, et en agissant avec eux. La contemplation de la nature et du comportement des animaux lui en apprenait beaucoup pour son métier de chasseur.

Rien d'étonnant donc que l'Indien ait eu une mentalité concrète, naturelle et très pratique. Il était existentialiste bien avant Sartre. A lui s'appliquait le proverbe latin "Primum vivere, deinde philosophari". Au lieu de se considérer comme le maître de la nature et vouloir la dominer, l'Indien avait le sentiment de lui appartenir et d'en dépendre constamment. Il pensait concrètement et analysait ses expériences d'une manière concrète, tandis que l'homme occidental procède par abstraction et généralisation. Ce n'est pas qu'il ne pouvait pas philosopher, et faire des abstractions, mais il n'en avait pas le temps. La lutte pour la vie, pour la mīdjim quotidienne, occupait tous ses moments, de sorte qu'il n'avait pas beaucoup de temps pour philosopher, pour se demander s'il y avait une

distinction réelle entre essence et existence... Franz Boas décrit bien cet état d'esprit quand il écrit dans The Mind of Primitive Man:

Primitive man, when conversing with his fellow man, is not in the habit of discussing abstract ideas. His interests center around the occupation of his daily life: and where philosophic problems are touched upon, they appear either in relation to definite individuals or in the more or less anthropomorphic forms of religious beliefs. Discourses on qualities without connection with the object to which the qualities belong, or of activities or states disconnected from the idea of the actor or the subject being in a certain state, will hardly occur in primitive speech. Thus, the Indian will not speak of goodness as such, although he may very well speak of the goodness of a person. He will not speak of a state of bliss apart from the person who is in such a state. He will not refer to the power of seeing without designating an individual who has such power (pp. 216-217).

Voilà pourquoi, comme nous le verrons au chapitre IV, l'Indien s'exprime concrètement, naturellement. Pour lui, un mot correspond à une image concrète, à une expérience de la vie quotidienne. L'homme blanc a un message abstrait à transmettre; l'Indien, lui, en a un concret à livrer.

Dans ce chapitre, nous avons décrit deux aspects de la culture des Indiens cris québécois qui semblent le mieux se refléter dans leur langue: l'élément chasseur-pêcheur et le caractère concret, naturel de leur vie. Pour éclairer notre démarche, nous avons défini la culture dans son sens anthropologique et ethnologique. Nous avons aussi signalé le fait que pour connaître la mentalité d'un peuple, il faut revenir en arrière pour voir l'héritage que les générations lui ont légué. Ce point est important. En effet, ces Indiens vivent à l'heure actuelle une sérieuse révolution culturelle. La jeune génération surtout, qui ne fréquente plus la Nature,

mais les écoles et les livres, évolue rapidement. Dans cinquante ans, ces Indiens ne seront peut-être plus les mêmes culturellement. Cependant, nous croyons que les adultes actuels sont encore le fruit de la culture ancestrale que leur ont transmise leurs parents.



Fig. 2. Le chef d'Eastmain et ses conseillers
Billy Cheezo, Matthew Shanush(chef) Peter Mark Stewart



Fig. 3. Charlie Mayappo
chasseur d'Eastmain



Fig. 4. Indiens
d'Eastmain

CHAPITRE III

RELATIONS ENTRE LANGUE ET CULTURE

Après avoir défini nos termes, localisé le dialecte cris québécois et décrit deux aspects de la culture crise, nous pouvons procéder à l'analyse des relations qui existent entre ces deux entités. Cependant, pour mieux connaître la nature de ces rapports, il nous semble d'abord nécessaire de rappeler ce que les anthropologues et les ethnologues enseignent sur ce point. Tel est le thème que nous voulons traiter dans ce chapitre.

1. Existence de relations entre langue et culture

Il existe des liens étroits entre langue et culture, même s'ils ne sont pas toujours faciles à déterminer, comme le fait remarquer Claude Lévi-Strauss dans Anthropologie structurale:

Le problème des rapports entre langue et culture est un des plus compliqués qui soient (1958, p. 78).

Cependant, il soutient que ces deux activités humaines sont intimement reliées l'une à l'autre. Il base son affirmation sur le fait que les deux dépendent d'un même moteur, d'une même activité fondamentale, l'esprit humain:

Langue et culture sont deux modalités parallèles d'une même activité plus fondamentale: je pense ici à (...) l'esprit humain. Même en nous plaçant à un point de vue théorique, nous pouvons, me semble-t-il, affirmer qu'entre langue et culture, il doit exister quelque rapport. Tous deux ont mis plusieurs millénaires à se développer, et cette évolution s'est déroulée parallèlement dans les esprits d'hommes. Je néglige sans doute les cas

fréquents d'adoption d'une langue étrangère par une société qui en parlait précédemment une autre. Au point où nous sommes, nous pouvons nous limiter aux cas privilégiés dans lesquels la langue et la culture ont évolué côte à côte pendant un certain temps, sans intervention marquée de facteurs externes. Nous présentons-nous alors un esprit humain compartimenté par des cloisons si étanches que rien ne puisse passer à travers? (p. 81, --- souligné dans le texte).

Lorsqu'on traite des relations entre langue et culture, Lévi-Strauss fait état de deux hypothèses à éviter:

L'une selon laquelle il ne pourrait y avoir aucune relation entre les deux ordres; et l'hypothèse inverse d'une corrélation totale à tous les niveaux (p. 90).

En effet, si on accepte la première hypothèse qui veut qu'il n'y ait aucune relation possible entre la langue et la culture d'un peuple, il faudrait conclure que l'esprit humain est morcelé, divisé en compartiments étanches entre lesquels il n'y aurait aucune communication possible. Nous croyons que cela va contre l'expérience quotidienne et, comme le fait remarquer Lévi-Strauss, contre "ce que l'on constate dans d'autres domaines de la vie psychique" (ibid. p. 90). On ne saurait non plus affirmer qu'il y a une corrélation totale à tous les niveaux, de sorte que telle culture donnée produirait nécessairement telle langue et vice versa. L'histoire contredirait ce point. Il faut donc, avec Lévi-Strauss, adopter une position moyenne et affirmer que, de fait, on constate des influences réciproques entre la langue et la culture d'un groupe ethnique:

Certaines corrélations sont probablement discernables entre certains aspects et certains niveaux (p. 91).

Au chapitres IV, V et VI, nous démontrerons comment certains aspects de la culture crise se reflètent dans la langue, spécialement au niveau du vocabulaire. Pour le moment, il nous faut traiter de la nature de ces relations.

2. Nature des relations entre langue et culture

Selon Lévi-Strauss, les rapports entre langue et culture sont de trois degrés différents: a) la langue est une partie de la culture, 2) elle en est la condition, 3) elle en est le produit (ibid. pp. 78-79). C'est ce que nous allons maintenant expliciter.

a) La langue est une partie de la culture. Au chapitre II, nous avons signalé qu'une culture était constituée de plusieurs éléments, tels que l'outillage, les arts, les croyances, les coutumes, les comportements, etc., enfin tout ce qui sert à l'homme pour satisfaire ses besoins primaires ou dérivés. Elle comprend aussi la langue qui lui permet de communiquer avec ses semblables, de contenter son besoin de relations sociales. La langue est un aspect de la culture au même titre que les autres points que nous venons de mentionner. Cela est si vrai que Hockett s'oppose aux termes "relations entre langue et culture", comme s'il s'agissait de deux entités complètement différentes que l'on compare. Il préfère la formule suivante: "language in culture", or "language and the rest of culture" (1950, p. 113, --- souligné dans le texte).

Cependant, il convient de faire remarquer que la langue est un aspect important et central de la culture. Contrairement au autres

modalités qui portent sur des points particuliers, la langue, en plus de permettre à l'homme de communiquer avec ses semblables, lui donne aussi la possibilité de parler de tous les éléments de la culture, des comportements, des croyances, des sciences, des arts, des coutumes, etc. La langue est donc, non seulement une partie de la culture d'un peuple, elle en constitue encore une sorte de miroir très fidèle. Elle nous révèle la façon de penser et de réagir de ceux qui parlent. Elle offre une image des centres d'intérêt sur lesquels se tourne la culture. C'est surtout dans le vocabulaire, comme le fait remarquer Sapir, que la langue reflète la culture d'un peuple.

The complete vocabulary of a language may indeed be looked upon as a complex inventory of all the ideas, interests and occupations that take up the attention of a community (1968a, pp. 90-91).

Il précise sa pensée en ces termes:

A language is not a disconnected complex apart from the culture, but on the contrary, is an important part of the culture of a particular people living at a definite time and place. As such, it reflects in this subject matter, i.e., chiefly vocabulary, many of the non-linguistic elements of that culture (ibid., p. 432).

En effet, chaque peuple possède, et s'il ne l'a pas se le crée, un vocabulaire, un système de signes pour se référer aux différents objets qu'il emploie, aux diverses activités auxquelles il se livre et aux situations variées dans lesquelles il se trouve. Par le fait même, il n'a pas de mots pour signifier des activités, des situations ou des choses qui ne font pas partie, ou très peu, de sa vie quotidienne. Donnons deux exemples de cette constatation.

L'érable à sucre (acer) ne pousse pas en France. On n'a donc pas développé de vocabulaire correspondant à l'industrie du sucre d'érable, on n'en avait pas besoin. Pour les Français, une "sucrierie" est simplement un endroit où on fabrique du sucre. Par contre, cette sorte d'arbre croît au Québec. Les Québécois ont été obligés de former toute une série de termes pour parler de cette industrie nationale. Ces expressions ne sont probablement pas connues en France. Voici les principales :

érable à sucre

eau d'érable

courir les érables

les érables coulent

les érables coulent comme des folles

sucré d'érable

sucré du pays

tire

manger du sucre

manger de la tire

faire du sucre

faire bouillir

aller à la cabane à sucre

une partie de sucre

une sucrierie (une érablière)

cabane à sucre (sucrierie)

de la trempette

entailler

entailler les érables, etc.

En revanche, on cultive la vigne sur le sol français. Les vignerons ont peu à peu formé un langage se rapportant à leur activité. Il est fort possible qu'un Québécois serait complètement perdu en les entendant parler.

Prenons un autre exemple, en cris cette fois-ci. En français, il n'y a qu'un seul mot pour désigner l'animal appelé castor (*castor canadensis*). C'est que, pour nous, cet animal ne constitue pas un centre d'intérêt, un aliment que nous voyons souvent sur nos tables. Mais, pour les Indiens cris de la Baie James, le castor revêt une grande importance. C'est le principal gibier qu'ils trappent, et un de leurs mets préféré. Ils ont donc développé un vocabulaire se rapportant à cet animal. Il y a sept mots pour désigner le castor, selon son âge et son sexe.

<u>amisk</u>	"castor "(terme général)
<u>watish</u>	"petit castor "
<u>poyiwash</u>	"castor d'un an "
<u>patamisk</u>	"castor d'un an et demi "
<u>chishamisk</u>	"un gros castor, castor adulte"
<u>napamisk</u>	"castor mâle "
<u>nosamisk</u>	"castor femelle "

Le cris possède de plus plusieurs termes spéciaux se référant à la trappe de cet animal, soit en automne, soit en hiver, et à la manière de le piéger. Il y a aussi une série de mots pour parler de la préparation des peaux avant de les porter au magasin pour les vendre. Ces Indiens ont une connaissance anatomique développée, habitués qu'ils sont à dépecer ces animaux, et ils ont un nom pour chaque partie du corps du castor. Voilà ce que nous entendons en affirmant que la langue est une partie de la culture. Elle en est l'aspect le plus important, étant celui qui nous ouvre, pour ainsi dire, une porte sur toute la culture.

b) La langue est la condition de la culture. Premièrement, la langue est la condition nécessaire à la transmission de la culture. Comme nous l'avons mentionné plus haut, une culture est un héritage social et non biologique. Or, comment l'enfant entre-t-il en possession de la culture du groupe auquel il appartient? Le long processus d'inculturation de l'enfant se fait surtout au moyen de la langue. Le langage est l'instrument principal par lequel il est initié à toute la vie de sa communauté linguistique, donc à sa culture, et s'incorpore à elle. Le jeune Indien ne découvre pas le fusil et son fonctionnement. Cette découverte a été faite bien avant lui. Il en apprend le maniement en écoutant les leçons que son père lui donne. Cela est particulièrement vrai pour une culture qui ne connaît pas de langue écrite. Dans ces conditions, c'est la langue parlée qui sert d'instrument de transmission de la culture à la génération montante. Ce qui vient d'être dit de l'enfant vaut aussi pour l'adulte qui

veut s'incorporer à une nouvelle culture. Egalement, l'anthropologue qui étudie la mentalité d'un peuple n'y parviendra parfaitement que s'il apprend la langue des gens dont il veut analyser les comportements.

Deuxièmement, la langue est la condition de la culture, dans le sens qu'elle en est le facteur principal, la sauvegarde et la garantie. Une culture ne consiste pas uniquement dans des comportements personnels appris (ce dont les animaux sont aussi capables). Elle exige de plus que ces manières d'être et d'agir soient acceptées, organisées et institutionnalisées par le groupe concerné. Or, c'est en se parlant que les membres d'une société se communiquent leurs expériences mutuelles, discutent des meilleurs moyens à prendre pour satisfaire leurs besoins, organisent leurs comportements et forment leur culture. La langue, comme le souligne Sapir (1962, pp. 15-17), est une force socialisante et unifiante. C'est elle qui cimenter l'union des personnes et qui maintient vivantes les valeurs culturelles. Malinowski avait donc raison d'écrire ce qui suit:

Without words, whether framed in sober rational conversation or launched in magical spells, or used to entreat superior divinities, man would not have been able to embark upon his great Odyssey of cultural adventure and achievement (1954, p. 148).

Il n'est donc pas surprenant de constater l'attachement que les gens portent à leur langue maternelle qu'ils identifient souvent avec leur culture. L'histoire actuelle illustre ce fait. Les Juifs, qui veulent se reconstituer en un peuple autonome avec une culture particulière, ont choisi l'hébreu comme la langue nationale d'Israël. Les Canadiens-français

et plusieurs groupes d'Indiens, menacés de perdre leur identité, s'accrochent à leur langue, sachant que, s'ils la conservent, ils sauveront par le fait même leur culture. On peut enfin soutenir que la langue perpétue la culture. Un peuple peut disparaître à l'occasion d'une guerre ou d'une épidémie quelconque. Si cependant sa langue demeure dans des écrits, on pourra, en les analysant, reconstituer, sinon complètement, du moins en grande partie sa culture.

c) La langue est le produit de la culture. Cet énoncé signifie, qu'en définitive, c'est la culture qui produit, donne la signification exacte et totale de la langue. Pour prouver ce point, nous aurons recours aux notions de contexte de Malinowski, 1. contexte linguistique, 2. contexte de situation, 3. contexte culturel.

1. Contexte linguistique. Par contexte linguistique, Malinowski entend la connaissance générale de la langue, "to be acquainted with the language". Il le divise en deux: le lexique et la grammaire (1969, pp. 301 et 308). Il est évident, en effet que pour comprendre la signification d'une phrase d'une langue étrangère, il faut d'abord en connaître le lexique. Si, par exemple, quelqu'un lit un texte cris qui comporte le mot namās, et s'il ne sait pas que ce mot veut dire "poisson", il ne pourra pas en saisir le sens. Cependant, la connaissance du dictionnaire ne suffit pas. Il faut, de plus, être au courant de la grammaire cris. Il est important de savoir comment se forment, en cris, le pluriel des noms, les modes et les temps du verbe, l'actif et le passif, etc. Si le lecteur connaît la

signification des mots, mais ignore la grammaire, il rencontrera beaucoup de difficulté dans la compréhension d'une phrase complexe. Il se butera à des obstacles continuels, confondra le futur avec le passé, le passif avec l'actif, etc., comme l'affirme Malinowski:

a word without linguistic context is a mere figment and stands for nothing by itself (ibid., p. 307, souligné dans le texte).

C'est l'énoncé, comme un tout, qui a du sens, qui signifie quelque chose. Dans la phrase "nous mangeons du poisson", le mot poisson a un sens relatif. En effet, on peut manger, tuer, prendre, écailler un poisson. De même, "nous mangeons" est aussi indéterminé. On peut manger quantité de choses, on peut aussi simplement faire l'action de manger. Ces deux éléments demandent à être précisés dans une phrase comme "nous mangeons du poisson".

Ce sont les phrases, et non les mots, qui forment l'essence du discours, tout comme les équations et les fonctions, et non pas les nombres en eux-mêmes, forment le contenu réel des mathématiques. La croyance commune selon laquelle chaque mot possède un "sens exact" est erroné (Whorf, 1969, p. 197).

Il arrive cependant parfois que le sens contextuel se confonde avec la signification de base, comme dans les mots scientifiques qui ne peuvent pas avoir d'autre sens.

2. Contexte de situation. Le "contexte de situation", signifie l'ensemble extra-linguistique, c'est-à-dire toutes les circonstances dans lesquelles un énoncé quelconque est produit (ibid., p. 306). Ce qui comprend les particularités de lieu, de temps, de personne, l'humeur du locuteur ou de l'auditeur, le timbre de la voix, l'émotion, la passion, etc.,

tous ces éléments physiques observables qui peuvent changer le sens d'un énoncé. En effet, comme le fait remarquer Malinowski,

A statement, spoken in real life, is never detached from the situation in which it has been uttered. For, each verbal statement by a human being has the aim and function of expressing some thought or feeling actual at that moment and in that situation, and necessary for some reason or other to be made known to another person or persons - in order either to serve purposes of common action, or to establish ties of purely social communication, or else to deliver the speaker of violent feeling or passions. Without some imperative stimulus of the moment, there can be no spoken statement (*ibid.*, p. 307).

Dans plusieurs cas, le contexte linguistique, à lui seul, ne donne pas toute la signification de l'énoncé. Il faut avoir recours au contexte de situation, pour en saisir tout le sens. Prenons comme exemple l'énoncé suivant: "nous mangeons du poisson ce soir". Le contexte linguistique indique qu'il s'agit de faire l'action de manger, et de manger ce qui s'appelle du poisson. Le sens de cette phrase a besoin d'être spécifié par le contexte de situation. Si cet énoncé est émis par une mère de dix enfants, au repas du soir, sur un ton de voix autoritaire et absolu, à un enfant qui fait la moue devant son assiette, cela signifiera: "mange cela ou tu n'auras rien d'autre ce soir: tu iras te coucher sans manger". L'enfant ne s'y trompera pas: il comprendra très bien le sens que sa mère veut donner à son expression. Si, au contraire, il est prononcé d'une voix douce et engageante, par une mère souriante, qui elle-même semble prendre plaisir à manger du poisson, à un enfant indécis, cela voudra dire: "goûte cela, tu vas voir comme c'est bon". L'enfant en mangera avec coeur. Malinowski

avait donc raison d'écrire;

utterance and situation are bound up inextricably with each other and the context of situation is indispensable for the understanding of the words (ibid., p. 307).

Nous comprenons maintenant mieux l'importance du contexte de situation pour saisir tout le sens d'un énoncé.

3. Contexte culturel. En troisième lieu, Malinowski mentionne le contexte culturel auquel il faut souvent avoir recours pour connaître la signification complète d'un texte ou d'un énoncé. Le contexte culturel, c'est le contexte de situation élargi:

Starting from the wider idea of context, we arrive once more at the results of the foregoing section, namely that the study of any language, spoken by a people who live under conditions different from our own and possess a different culture, must be carried out in conjunction with the study of their culture and of their environment. (...)

Words can only be translated into English, not by giving their imaginary equivalent - a real one obviously cannot be found - but by explaining the meaning of each of them through an exact Ethnographic account of the sociology, culture and tradition of that native community (ibid., pp. 306, 299-300).

Comme exemple, prenons le même énoncé "nous mangeons du poisson ce soir". Nous avons déjà constaté que le contexte linguistique n'était pas suffisant pour en révéler toute la signification. Il a fallu recourir au contexte de situation pour en préciser le sens. Que viendra maintenant lui ajouter le contexte culturel? Supposons, cette fois-ci, qu'il vienne de la bouche d'une Canadienne-française catholique de Montréal d'il y a quelques années et d'une Indienne crise de la Baie James. Alors, cette phrase n'aura pas

le même sens dans chaque occurrence, et cela à cause du contexte culturel.

En premier lieu, il s'agit d'une Canadienne-française catholique d'il y a quelques années, quand la religion obligeait ses membres à faire maigre le vendredi en esprit de pénitence. Dans ce contexte culturel, manger du poisson signifiait faire un sacrifice, et cet énoncé voulait dire: "c'est vendredi aujourd'hui, il faut faire pénitence, faire un sacrifice". Tout le monde comprenait le sens de cette phrase "nous mangeons du poisson ce soir".

Au contraire, quand une Indienne dit à ses enfants: "nous mangeons du poisson ce soir", cela veut dire: "je vous annonce une bonne nouvelle, nous allons enfin manger du poisson". C'est qu'il s'agit ici d'une culture différente de la nôtre dont les coutumes alimentaires ne sont pas les mêmes. Les Indiens aiment le poisson, c'est un de leur mets national, surtout en été. Pour eux, se nourrir de poisson est quelque chose d'agréable. Combien de fois n'avons-nous pas entendu dire, à la fin de l'hiver, "si la débâcle peut donc se produire pour que nous puissions mettre le filet à l'eau et manger du poisson". Quand le jeune bébé commence à manger, sa mère lui en met de petits morceaux dans la bouche afin qu'il s'habitue à déguster cet aliment délicieux. On se donne des poissons en cadeau. Manger du poisson ne signifie donc pas pour eux faire pénitence, mais joie et abondance. Lorsque les premiers missionnaires leur ont imposé le calendrier avec la division artificielle du temps en mois et semaines et qu'il a fallu trouver, dans la langue crise, un nom pour désigner chaque

jour de la semaine, comment ont-ils appelé le vendredi? Namās-chīshigāw, "le jour du poisson", comme on aurait pu s'y attendre? Non. On l'a nommé pohkwāshigen-chīshigāw, "le jour du pain, de la bannique". Ils ont ainsi tenu compte d'un élément culturel important, l'aspect alimentaire. Car, pour eux, se nourrir de poisson ne constitue pas un sacrifice. Mais, manger de la "bannique", c'est faire pénitence. Ils en mangent quand ils n'ont pas de vraie mīdjim, c'est-à-dire de la viande et du poisson. On constate par là comment le contexte culturel vient compléter le contexte linguistique et le contexte de situation.

Nous pouvons maintenant nous demander pourquoi il en est ainsi. C'est que, comme l'enseigne Fernand de Saussure, dans son Cours de linguistique générale, les mots d'une langue sont des signes arbitraires, conventionnels (1972, pp. 180-184). Ils n'ont pas de signification en eux-mêmes, ils possèdent le sens qu'on leur attribue. Ainsi, le mot représenté par la séquence de sons qui donne "poisson" n'a aucun lien naturel, nécessaire, avec le concept que je me fais de cet animal aquatique. La preuve, c'est que ce concept s'exprime différemment, selon les langues. En français, nous disons "poisson", en anglais, "fish", et en cris "namās". Or, qui est-ce qui donne aux mots leur signification conventionnelle, arbitraire? C'est la communauté linguistique. Dans la poursuite de la satisfaction de ses besoins primaires et dérivés dans un milieu particulier, ce groupe, inconsciemment sans doute, choisit telle séquence de sons plutôt que telle autre et lui attribue une signification à préférence à une autre. Voilà pourquoi Malinowski a pu écrire:

Since the whole world of 'things-to-be-expressed' changes with the level of culture, with geographical, social and economic conditions, the consequence is that the meaning of a word must be always gathered, not from a passive contemplation of this word, but from an analysis of its function with reference to the given culture.(...)

What I have tried to make clear by analysis of a primitive linguistic text is that language is essentially rooted in the reality of the culture, the tribal life and customs of a people, and that it cannot be explained without constant reference to these broader contexts of verbal utterance.(...)

The word, like any man-made implement, becomes used under all sorts of conditions (ibid., pp. 309, 305, 325).

La signification linguistique n'implique donc pas qu'une seule relation ou qu'une seule série de relations, mais suppose des rapports multiples et variés qui existent entre les parties de l'énoncé, la situation et le contexte culturel. Cet ensemble de relations peut être résumé ainsi:

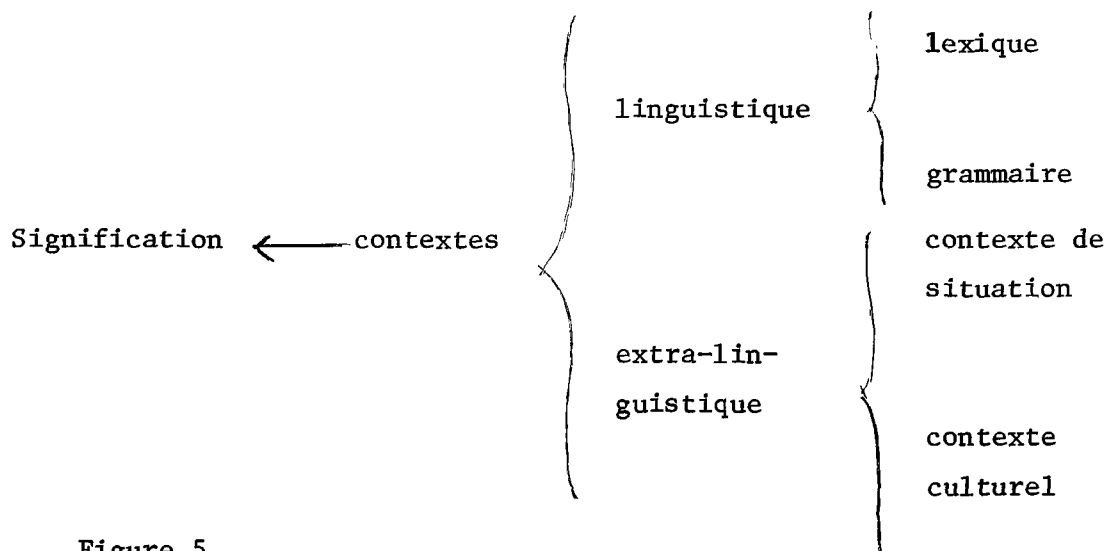


Figure 5.

Il existe donc des liens étroits entre langue et culture. Dans

l'étude de ces rapports, nous avons considéré la langue comme une partie de la culture. Nous avons aussi constaté qu'elle en est la condition et le produit. Pour illustrer ce dernier point, nous avons fait appel à la terminologie de Malinowski qui affirme que le contexte linguistique ne nous livre pas le sens complet d'un énoncé. Afin d'en connaître toute la signification, il faut encore considérer le contexte de situation dans lequel il est produit. De plus, spécialement s'il s'agit d'un énoncé d'une langue étrangère, dont la culture diffère de la nôtre, nous devons avoir recours au contexte culturel pour en découvrir le sens complet et total. En terminant, nous avons signalé que c'est l'arbitraire du signe linguistique qui cause ces liens étroits entre la langue et la culture d'un peuple. Ces données ethnolinguistiques nous permettront maintenant de procéder à l'étude des relations qui existent entre certains éléments de la culture et certains aspects de la langue des Indiens cris québécois.

CHAPITRE IV

CARACTERE CONCRET DE LA LANGUE CRISE

Jusqu'ici nous avons défini les termes de "langue" et de "culture" et nous avons constaté la possibilité de découvrir **des** liens entre certains aspects de la culture d'un peuple et des éléments de sa langue. Il nous reste à considérer la culture et la langue des Indiens cris québécois dans le but d'en déceler des relations possibles. Nous commencerons par étudier, dans ce chapitre, ce que nous appelons le caractère concret du dialecte cris dans ses rapports avec la culture crise.

Celui qui connaît quelque peu la langue crise est frappé par son caractère concret. Qu'entendons-nous par cette expression? Ne comporte-t-elle pas une contradiction? Une langue n'est-elle pas une abstraction de la réalité concrète des choses? Voici ce qu'il faut entendre par là.

Il est certain, comme l'enseigne Ferdinand de Saussure dans son Cours de linguistique générale, qu'une langue n'est pas "une nomenclature, c'est-à-dire une liste de termes correspondant à autant de choses" (1972, p. 97). Il définit en effet le signe linguistique comme suit:

Le signe linguistique unit, non pas une chose et un nom, mais un concept (le signifié) et une image acoustique (le signifiant) (pp. 98-99).

Cependant, il y a un lien entre les mots et les choses. Ce rapport, les linguistes l'appellent "référence".

Nous dirons que la relation qui relie les mots et les choses (leurs référés) est celle de référence; et que les mots réfèrent aux choses (plutôt qu'ils ne les signifient, ou les nomment (Lyons, Linguistique générale, 1970, 9. 2. 2., souligné dans le texte).

Le référé est donc ce à quoi le mot correspond dans la réalité des choses. Or, ces référés peuvent être concrets ou abstraits. Par exemple, si je prononce le mot "arbre", ce terme réfère à quelque chose de concret, à un ou plusieurs arbres que je vois, que j'ai observés ou que d'autres ont vus. Mais, si je parle de "la beauté", il n'en va pas de même. Ce terme renvoie à une abstraction. De plusieurs belles personnes et belles choses, on a abstrait une qualité commune qu'on nomme "la beauté". Dire de la langue crise qu'elle est concrète signifie que ses référés sont plutôt concrets qu'abstraites. C'est surtout au niveau du vocabulaire que cela se manifeste. Nous tenterons de le démontrer au moyen d'exemples.

1. Préférence du terme concret

Il est relativement facile de traduire du français à l'anglais parce que les deux cultures se ressemblent sur plusieurs points. Par exemple, le mot français "gouvernement" a son correspondant anglais dans "government". Mais, il n'en va pas de même en crise, les deux cultures étant très différentes l'une de l'autre. La plupart du temps, surtout lorsqu'il s'agit de termes abstraits français, il n'y a pas de correspondants en crise. Il faut procéder autrement, transposer, concrétiser. C'est que les mots français sont souvent des généralisations, des abstractions d'états ou d'actions. Les Cris procèdent différemment. Ils n'abstraient pas ou ne généralisent pas comme nous le faisons: ils recourent davantage au mot concret de préférence au terme abstrait. En

voici des exemples.

a) Préférence du terme concret

<u>Terme français</u>	<u>Terme cris</u>
pension de vieillesse	<u>chīshāiyiyōu shōwiyān</u> "l'argent du vieux".
allocations familiales	awāsh o mīdjim, "la nourriture de l'enfant".
gouvernement	<u>tibāyichichāsou</u> , "le dirigeant, celui qui dirige".
la politique du gouvernement	<u>ā iji natawayihtahk tibāyichichāsou</u> , "comme le veut le dirigeant".
dans ma jeunesse	<u>kā awāshishiyān</u> , "quand j'étais enfant".
la danse	<u>nīminānō</u> , "plusieurs dansent, on danse". ¹
la prière	<u>iyimihānō</u> , "on prie, plusieurs prient".
le jeu	<u>mātowānō</u> , "on joue, plusieurs jouent".

1 Le cris possède deux pluriels, dans les verbes: le pluriel déterminé, ils, un nombre déterminé de personnes dansent, nīmouch, et le pluriel indéterminé, un nombre indéterminé de personnes, plusieurs personnes dansent, nīminānō. Ordinairement, dans la traduction française, nous employons "on" pour rendre ce pluriel indéterminé.

la fête, le banquet	<u>mokoshānō</u> , "on fête, plusieurs fêtent".
il mange pour vivre	<u>mīchisō chā chī ohchi pimātisit</u> "il mange afin que par là il vive".
dis-lui de venir ici	<u>wihtimo chā pāchi itohtāt ōta</u> . "dis- lui afin qu'il vienne ici".
manger est nécessaire pour vivre	<u>natawāyih̄tākōsou awān chā mīchisot</u> <u>chā chī ohchi pimātisit</u> , "Quelqu'un est obligé afin qu'il mange afin que par là il vive".
Saint, Saint, Saint, Dieu de l'univers	<u>mīyotwāsou, mīyotwāsou, mīyotwāsou,</u> <u>Chishāmanito kā tibāyih̄tahk misiwā</u> <u>chākwan</u> , "il (est) saint, il (est) saint, il (est) saint, le grand Esprit qui dirige toutes les choses".
Dieu éternel et tout puissant	<u>misiwā āji sokātisiyīn kaya mōsh</u> <u>ā pimātisiyīn Chisāmanito</u> , "grand Esprit qui (es) de toute manière puissant et qui vis toujours".
Gloire à Dieu	<u>kata wi māmichimāganou Chishāmanito,</u> "il sera louangé le grand Esprit".

Ces exemples démontrent la préférence du cris pour le terme concret. L'adjectif français se rend par un verbe personnel. Le mode infinitif, qui n'est qu'une abstraction, une généralisation du verbe, n'existe

pas en cris. Pour le traduire, il faut avoir recours à un verbe personnel qui est gouverné par la personne qui commande le premier verbe. Nous allons maintenant donner d'autres illustrations de cet aspect du cris.

b) Arriver et partir. Le français a généralisé l'idée de départ et d'arrivée. Nous parlons de départ et d'arrivée de n'importe qui, de n'importe quoi et de n'importe quelle manière. Le cris ne généralise pas. Il ne possède pas de termes abstraits correspondants aux mots départ et arrivée. En effet, on n'arrive jamais in abstracto. En cris, il n'y a que des manières concrètes de partir et d'arriver. Chaque verbe décrit la manière dont l'action se fait, et il n'est pas nécessaire d'ajouter quoique ce soit pour préciser le sens du verbe. A chaque manière d'arriver et de partir correspond un verbe concret différent.

il part (en avion)	<u>ohpohō</u>
il part (en canot)	<u>pōsou</u>
il part (à pied)	<u>chihtohtāw</u>
il part (en bateau, canot moteur)	<u>chihchīpiyou</u>
il arrive (en avion)	<u>pāpiyāw</u>
il arrive (en canot)	<u>mishigāw</u>
il arrive (à pied)	<u>takoshin</u>
il arrive (en bateau, canot moteur)	<u>pāpiyou</u>

c) Amour. Le mot amour peut avoir deux sens: l'un actif (l'amour donné) et l'autre passif (l'amour reçu, dont on est l'objet). En français, nous avons abstrait une notion d'amour que nous employons pour désigner ces deux idées différentes. Il n'en va pas de même en cris. On trouve un terme différent pour chaque type d'amour.

amour (actif, donné)	<u>sāchihiwāwin</u> , "l'amour que je donne, le fait que j'aime quelqu'un, quelqu'une".
----------------------	---

amour (passif, reçu) sāchihikosiwin, "l'amour que je reçois, le fait que je suis aimé par quelqu'un, quelqu'une".

L'amour est en effet un sentiment que nous ressentons concrètement, soit comme actif, soit comme passif.

d) Qualificatifs. Le français a aussi abstrait l'idée de beauté, de bonté, de grandeur, etc., qu'il applique ensuite aux personnes et aux choses au moyen de la copule abstraite "être". Nous disons: il est beau, il est grand, il est bon, etc. Le cris n'abstrait pas ces notions. Du moins, si le mot abstrait existe, il ne l'emploie pas ordinairement. Pour lui, il n'y a pas de beauté, de bonté, de grandeur, mais des personnes, des choses belles, bonnes, grandes, et cette idée s'exprime par un verbe intransitif. Car, en cris, le verbe "être" n'a qu'un sens, celui d'exister, d'habiter un lieu. Il ne sert jamais d'auxiliaire à un autre verbe. Exemples:

elle est belle (fille)	<u>mīyoshīshou</u> , "elle-belle, she-nices"
il est bon (homme)	<u>chishawātisou</u> , "il-bon, he-goods"
il est bon (aliment)	<u>wīhkin</u> , "il-bon, it-goods"
je suis bon	<u>ni chishāwātisīn</u> , "je bon, I good"
tu es bon	<u>chi chishāwātisīn</u> , "tu bon, you good "
il/elle est bon	<u>∅ chishāwātisou</u> , "il/elle-bon, he/she-goods "

e) Expressions avec le verbe avoir. Dans le même ordre d'idée,

le verbe "avoir" français est un terme très vague, abstrait, qui a de multiples emplois, en plus de signifier la possession. En cris, le verbe "avoir" n'a qu'un sens, celui de posséder une chose, une personne. Comme le verbe "être" d'ailleurs, il n'est jamais employé comme auxiliaire du verbe pour marquer le passé ou le futur. Pour traduire toutes les expressions qui comportent le verbe "avoir", il faut se servir d'un autre verbe, d'un verbe concret. En voici des exemples:

il a mal à la tête	<u>āhkositikwānāw</u> , "il-mal-tête" ou bien <u>moshitāw ostikwān</u> , "il sent sa tête".
il a les cheveux blancs	<u>wābastikwānāw</u> , "il-blanc-cheveux".
il a faim	<u>shīoutāw</u> , "il-faim" (il sent son estomac vide).
il a froid	<u>sīhkichou</u> , "il-froid".
il a chaud	<u>chissō(chisisō)</u> "il-chaud"
il a peur	<u>koustāchou</u> , "il-peur".
il a 10 pieds de long (inanimé)	<u>mitāhto misīt iskwāw</u> , "dix pieds il-autant-long".
il y a des Indiens	<u>tāwch Iyiyōuch</u> , "sont, existent Indiens".
il y a des bateaux	<u>tagoun chīman</u> , "sont, existent bateaux".

f) Le verbe faire. Le verbe français "faire" est aussi dans le

même cas. Il constitue une notion abstraite qu'on emploie un peu partout et qui a toujours besoin d'être précisé dans chaque cas. En cris, il n'a pas ce sens général, il n'a qu'un sens, celui de fabriquer, faire. Pour rendre toutes nos expressions françaises qui comportent le verbe "faire", il faut se servir de verbes différents qui ont un sens concret, déterminé en eux-mêmes. Exemples:

il fait, fabrique	<u>oshihāw</u> (animé)
	<u>oshihtāw</u> (inanimé)
il fait, se conduit	<u>ih̄tou</u>
il fait une faute	<u>w̄nichitāw</u>
il fait un péché	<u>m̄achitwāw</u>
il lui fait peur	<u>koustāchihāw</u>
il lui fait du bien	<u>m̄iyototowāw</u>
il fait bien	<u>m̄iyototam</u>
il lui fait (donne) un cadeau	<u>m̄iyāw</u>
il fait le mort	<u>n̄ipikasō</u>
il fait (sa philosophie)	<u>chiskotāmasō</u>
il le fait manger	<u>m̄ichisohāw</u>
il s'en fait	<u>animāyih̄tam</u>
il fait chaud	<u>chishidāw</u>
il fait froid	<u>tahkayāw</u>
il fait noir	<u>okastayāw</u>
il fait nuit	<u>tipiskāw</u>
il fait jour	<u>ch̄ishigāw</u>

il fait du vent	<u>yohtin</u>
il fait son devoir	<u>típítotam</u>
il ne fait rien	<u>nemowī āpètisiou</u>

g) Punir. Nous pourrions continuer à donner d'autres exemples pour montrer le caractère bien concret de la langue crise. Mais, pour ne pas trop allonger ce chapitre, nous nous arrêterons ici. Cependant, nous ne résistons pas à la tentation de raconter un fait qui nous est arrivé personnellement au début de notre vie missionnaire. Comme il n'y avait pas de dictionnaire pour le dialecte cris québécois, nous avons voulu former un lexique pour notre usage personnel. Nous demandions à nos informateurs la correspondance en cris des mots français. Il nous est souvent arrivé d'avoir de la difficulté à obtenir une traduction satisfaisante, spécialement pour les mots abstraits. Le problème était toujours celui de devoir transposer de l'abstrait au concret. Un de ces mots qui nous a causé de l'ennui fut le verbe "punir". A notre question "comment traduis-tu en cris le verbe punir, to punish"? ils nous répondaient tous: "taba ni chischāyihtān", "je ne sais pas". Nous avons persisté dans nos recherches, nous disant qu'il devait certainement y avoir un mot en cris pour rendre cette idée. Finalement, un de nos informateurs nous dit: "nous autres, ce n'est pas comme cela que nous parlons, nous ne disons pas je vais te punir, mais, je vais te battre, te taper, chi ga otāmohōtin". Voilà, nous avons notre leçon que nous n'avons pas oubliée depuis. Nous voulions un mot abstrait, "punir", et on nous a donné un terme concret "je vais te

battre, te taper". C'est que, chez ces Indiens, on ne parle jamais de punition en général, mais de la manière concrète de punir quelqu'un. Or, pour eux, il n'y a qu'une façon de châtier un enfant, c'est de lui donner une tape. Voilà pourquoi, en cris, le verbe punir n'existe pas. On le rend de différentes manières selon la forme que prend la punition. Tous ces exemples démontrent le caractère concret de la langue crise, spécialement dans sa préférence du terme concret au mot abstrait.

2. Langue descriptive

Une langue concrète, non seulement affectionne l'expression concrète, mais encore décrit les personnes et les choses plutôt qu'elle n'en donne une définition objective et essentielle. Elle dépeint l'apparence extérieure, indique la fonction et établit un lien avec un événement naturel quelconque.

a) Décrit l'apparence extérieure. L'Indien, vivant dans la grande nature, était habitué de voir les personnes et les choses telles qu'elles se présentent dans leur apparence extérieure. Il procède de la même manière dans sa langue. Il dit ce qu'il voit, non ce que sont les personnes et les choses dans leur essence. En voici des exemples:

Américain se dit, en cris, Mishimohkomān, "le grand couteau". C'est que, au début de la colonie, pendant la période des guerres, les Américains portaient à leur ceinture de grands couteaux. On les a donc appelés "les grands couteaux". L'avion, c'est kā pimiŷāmagech, "la chose inanimée qui se meut dans l'air", pour le distinguer des oiseaux (animés) qui volent eux

aussi dans les airs. La rivière Fort Georges s'appelle Chisāsīpī, "la grande rivière". Le lait se dit totoushnābwi, "le liquide du sein". Le miel est appelé amōshougāw, "le sucre de l'abeille". On appelle le vin shōminābo, "le liquide, le jus du raisin". Le nom "Esquimau" vient du cris. Constatant que ces gens mangeaient leur viande crue, les Cris les ont appelés "les mangeurs de viande crue", ayischimāw, "il mange crue". Ce mot s'est ensuite transformé pour devenir Esquimau¹. Comment appelle-t-on une radio en cris? Iyimouyābi, "le fil qui parle, le-parlant-fil".

Depuis quelques années, la mécanisation du nord a commencé. Elle débuta avec l'avion dont il vient d'être question. Ensuite, vinrent les ski-doo. Comme ces traîneaux vont très vite, on les a appelés kā chishīpiyit otābanāsk, "le traîneau qui va vite". Ensuite, vinrent les tracteurs de toutes sortes. Le premier qui se présenta, le tracteur de ferme, avait les roues d'en arrière plus grosses que celles d'en avant. Comme il avait l'apparence d'un lièvre, on l'a appelé wāboush, "le lièvre". Le deuxième était muni d'un long cou avec une pelle à son extrémité. Cela ressemble un peu à une girafe. On lui a donc donné le nom de kā chinākwiyiwāt otābanāsk, "la girafe", le traîneau au long cou". Finalement arriva le bulldozer. C'est un tracteur puissant. On l'a appelé kā miskōsit otābanāsk, "le traîneau puissant".

1 Voilà pourquoi les Esquimaux rejettent actuellement ce nom qu'on leur donne. Ils exigent être appelés les "Inuit", ce qui veut dire, en esquimau, les hommes, les êtres humains.

Disons maintenant un mot du système numérique cris. Il semble bien que, même avant l'arrivée des blancs dans le nord, les Indiens possédaient leur propre manière de compter. En effet, tous les noms de nombres sont des mots cris. Ils emploient le système décimal, système bien naturel, basé qu'il est sur les doigts des deux mains. Il comporte des nombres de un à dix:

<u>p̄ayok</u>	un	<u>kotw̄as</u>	six
<u>n̄isho</u>	deux	<u>n̄ijw̄as</u>	sept
<u>n̄ishto</u>	trois	<u>ȳanan̄aw</u>	huit
<u>n̄aw</u>	quatre	<u>p̄ayokost̄aw</u>	neuf
<u>n̄iyayo</u>	cinq	<u>mit̄aht</u>	dix

Pour former les dizaines, on dit: dix et un, dix et deux:

douze mit̄aht n̄ishosh̄ap "dix et deux".

treize mit̄aht n̄ishtosh̄ap "dix et trois", etc.

Cependant, les jeunes d'aujourd'hui ont tendance à sous-entendre le mit̄aht du début. Ils disent tout simplement: n̄ishosh̄ap, n̄ishtosh̄ap, etc.

Pour parler de trente, quarante, cinquante, etc., on ajoute mitino aux unités.

trente	<u>n̄ishtomitino</u>	"trois dix"
quarante	<u>n̄amitino</u>	"quatre dix"
cent	<u>mit̄ahtomitino</u>	"dix dix"
mille	<u>chish̄amit̄ahtomitino</u>	"un gros dix dix".

Il n'y a que deux adjectifs numéraux ordinaux, n̄ishtam, "premier et

māch, (māchich), "dernier". Dans les autres cas, on emploie l'adjectif numéral cardinal. Par exemple, je suis le cinquième, se dira niyāyo ntihtān, "je suis cinq".

Nous pourrions inclure ici le système monétaire qui lui aussi a une base bien concrète, les fourrures que l'on vendait à la Compagnie de la Baie d'Hudson. Nous avons préféré en traiter au chapitre VII, lorsqu'il sera question des conséquences de l'acculturation sur la langue criée.

Un dernier exemple concernant la description. Quand on verse de la bière dans un verre, il se forme une mousse pétillante. Alors, on a appelé la bière kā pistāwopishich, "ce qui pétille, écume un peu". On dit aussi kā wisikāgamich, "le liquide amer".

b) Décrit la fonction. Souvent, on procède en décrivant la fonction des personnes ou des choses. En voici des exemples.

Le prêtre se dit iyimihāw-ochimāw, "le priant-chef", l'évêque, chishāiyimihāw-ochimāw, "le grand-priant-chef". Une religieuse est appelée iyimihāskwāw, "la priante-femme". Le supérieur d'une maison, d'une école s'appelle kā tibāyitahk, "celui qui dirige, gouverne". Le dentiste est un nohtāpiyihāsou, "l'arracheur, l'extraieur" ou plus littéralement "celui qui fait avoir des dents en moins". L'alcool produit une chaleur intérieure. On l'a appelée iskoudāwābwi, "l'eau de feu", etc.

c) Décrit en relation avec des évènements naturels. Pour dater des évènements passés, les Cris se réfèrent de préférence à un évènement naturel. On dira, par exemple, quand il a venté très fort, quand il a plu, quand il a fait tempête, quand la rivière a débâclé, quand les outardes sont

arrivées, quand il a beaucoup neigé, quand Peter a tué un ours, quand John a tué un orignal, etc. Autrefois, comme division du temps, ces Indiens n'avaient que les divers changements qui se produisent dans la nature. Ils ne connaissaient pas ces divisions arbitraires et abstraites du temps que nous appelons années, semaines et mois. Quand on a voulu leur imposer notre calendrier conventionnel, on n'a pas trouvé de mot pour rendre l'idée abstraite d'année. Ou plutôt, il y en avait déjà un, celui de popoun, "hiver", un mot bien concret. En effet, dans cette région nordique, l'hiver dure longtemps, c'est la saison la plus longue de l'année, celle que l'on passait dans les bois à la recherche du gibier. Encore aujourd'hui, un an se dit p̄yoko popoun, "un hiver".

Dans le même domaine, la plupart des noms donnés aux mois ont une relation avec un évènement naturel, spécialement la chasse. Pour commencer, le mot mois se traduit par p̄isum, "la lune". Voici les noms des mois, des lunes :

janvier	<u>iskw̄apiyou-p̄isum</u>	"la lune de la fin"
février	<u>kā tahkōsit p̄isum</u>	"la lune courte"
mars	<u>michisōu-p̄isum</u>	"la lune de l'aigle"
avril	<u>n̄ischi-p̄isum</u>	"la lune des outardes", (quand les outardes arrivent du sud).
mai	<u>ashāmouk-p̄isum</u>	"la lune des plongeurs" (quand les plongeurs arrivent)

juin	<u>moshāwayāw-pīsum</u>	"la lune où le ciel est nu", (quand tous les oiseaux, outardes sont partis).
juillet	<u>piskō-pīsum</u>	"la lune pendant laquelle les oiseaux muent".
août	<u>ohpohō-pīsum</u>	"la lune pendant laquelle les canards commencent à voler".
septembre	<u>mishikāmayāw-pīsum</u>	"la lune pendant laquelle les outardes reviennent du nord".
octobre	<u>wishākō-pīsum</u>	"la lune pendant laquelle les orignaux s'accouplent".
novembre	<u>kiskitini-pīsum</u>	"la lune pendant laquelle tout gèle".
décembre	<u>pīhchāmagen-pīsum</u> ou <u>mokosha-chīshigān-pīsum</u>	"la lune de l'entrée" (où on entre au poste, à l'église), "la lune de la fête, de Noël".

Il est encore intéressant de constater qu'on ne dit pas "le mois commence", mais oskōkochin pīsum, "la lune est nouvellement accrochée, pend". Et la fin du mois se dit iskwākochin pīsum, "la lune a cessé de pendre, d'être accrochée".

Les points cardinaux présentent aussi un intérêt semblable. Au moins trois sont nommés en relation avec le soleil:

nord	<u>atimap̄isum</u>	"en dessous du soleil"
sud	<u>p̄isumotāch</u>	"le soleil est très chaud, bout"
est	<u>wābanotāch</u>	"là où le soleil, le jour commence à paraître, là d'où vient la lumière"
ouest	<u>tawāch</u>	"au large de la Baie" (terme local pour la côte est de la Baie James).

Voici maintenant quelques noms de lieux qui se réfèrent à des animaux ou poissons.

<u>W̄inisk</u>	"siffleux (marmotte)".
<u>Nemiskāw</u>	"là où le poisson abonde".
<u>Amiskos̄ip̄i</u>	"la rivière du castor".
<u>Abitibi</u>	"la ligne de démarcation des eaux".
<u>Mistāss̄ini</u>	"la grosse pierre".
<u>S̄akami</u>	"la grande eau, le grand lac".
<u>Namāwgamisktoutok</u>	"la rivière de l'esturgeon".
<u>W̄abamakoustok</u>	"la rivière de la baleine", etc.

Enfin, les Cris appellent une horloge pisimohkan, "une sorte, une imitation du soleil, un soleil artificiel", habitués qu'ils étaient à regarder le soleil pour fixer les divers moments de la journée.

d) Autres aspects concrets. Nous pourrions encore mentionner l'ordre concret que les mots occupent dans la phrase crise. En français, les termes suivent une disposition plutôt logique, sujet et prédicat. En

cris, c'est le mot important, celui sur lequel le locuteur veut attirer l'attention qui se met en premier lieu. Donnons-en quelques exemples:

j'ai beaucoup mangé	<u>mistē ndjī mīchison,</u> "beaucoup j'ai mangé".
j'ai dormi longtemps	<u>nāwsh ndjī nīpān,</u> "longtemps j'ai dormi".
est-ce que le gérant est arrivé	<u>pāpiyāw a ochimāw?</u> "arrivé est-il le gérant?"
Jean arrive	<u>pāpiyāw Jean,</u> "arrive Jean".
viendras-tu bientôt?	<u>wībich a chí ga takoshin?</u> "bientôt viendras-tu?"
il dort toujours	<u>mōsh nipāw,</u> "toujours il dort".
je viendrai demain	<u>wāpicha ni gā takoshin,</u> "demain, je viendrai".
l'école supérieure	<u>kā ispāch skoulougamouk,</u> "qui est haute l'école".
le bateau blanc	<u>kā wābāch chīman,</u> "qui est blanc le bateau".
Marie veut manger	<u>wī mīchisō Marie,</u> "veut manger Marie".
je mange du poisson	<u>namās ni mowāw,</u> "poisson je mange", etc.

Signalons enfin la richesse du lexique cris. Pour parler des actions concrètes de la vie quotidienne, cette langue possède une grande variété de termes parce qu'elle concrétise, individualise davantage chaque action et état. Un élément qui contribue à enrichir le vocabulaire et à le concrétiser consiste dans la distinction faite entre le verbe intransitif et le verbe transitif. Ce dernier, à son tour, peut être soit animé, soit inanimé selon la nature du complément. Là où, en français, nous avons un seul verbe, en cris, il y en a trois. Voici un exemple de ce procédé. En français, l'idée de manger, de manger du poisson (animé) ou de la viande (inanimé) se rend par un seul terme "manger". Le cris, lui, en emploie trois.

ni mīchison

"je mange", intransitif, je fais simplement l'action de manger sans que mon action affecte un objet quelconque.

namās ni mowāw

"je mange du poisson", verbe transitif animé, mon action affecte un objet animé, le poisson que je mange.

wiyās ni mīdjīn

"je mange de la viande", verbe transitif inanimé, mon action affecte un objet inanimé, la viande que je mange.

C'est ainsi que la plupart des verbes français se multiplient par trois en cris.

Si de plus, nous tenons compte du fait que les noms, les qualificatifs et les adjectifs numériques cardinaux peuvent se "verbifier", nous

obtenons toute une série de verbes inconnus au français. Enfin, en groupant les personnes sujets des verbes intransitifs animé et inanimé, nous arrivons à la somme de quinze personnes grammaticales. Les voici:

Sujet singulier

- | | | |
|---|---------------------------|--|
| 1 | <u>ni papiyan,</u> | "j'arrive" (en avion) |
| 2 | <u>chi pāpiyān,</u> | "tu arrives" |
| 3 | <u>∅ pāpiyāw,</u> | "il/elle arrive", 3.a. (troisième personne animée). |
| 4 | <u>∅ pāpiyāmagēn,</u> | "il/elle arrive", 3.i. (troisième personne inanimée, l'avion arrive). |
| 5 | <u>∅ pāpiyāyōu,</u> | "il/elle arrive", 4.a. (une quatrième personne animée arrive, son fils arrive). |
| 6 | <u>∅ pāpiyāmagēniyou,</u> | "il/elle arrive", 4.i. (une quatrième personne inanimée arrive, son avion arrive). |

Sujet pluriel

- | | | |
|----|-------------------------|--|
| 7 | <u>ni pāpiyānān,</u> | "nous arrivons", 1/3, (première personne exclusive de la personne à qui je parle). |
| 8 | <u>chi pāpiyānānō,</u> | "nous arrivons" 1/2, (première personne inclusive de la personne à qui je parle). |
| 9 | <u>chi pāpiyānawāw,</u> | "vous arrivez". |
| 10 | <u>∅ pāpiyāwch,</u> | "ils/elles arrivent", 3.a. (troisième personne animée pluriel, pluriel déterminé). |

- 11 Ø pāpiyāmagén "ils/elles arrivent", 3. i.
(troisième personne inanimée
pluriel, les avions arrivent).
- 12 Ø pāpiyāyóu "ils/elles arrivent", 4.a.
(quatrième personne animée
pluriel, ses fils arrivent).
- 13 Ø pāpiyāmageniyóu "ils/elles arrivent", 4.i.
(quatrième personnes inanimée
pluriel, ses avions arrivent).
- 14 Ø pāpiyānō "ils/elles arrivent" (pluriel)
indéterminé, plusieurs personnes
arrivent, on arrive, on.3.).
- 15 Ø pāpiyānōyou "ils/elles arrivent" (pluriel
indéterminé relatif, ils/elles
arrivent en relation avec lui/
elle, on.4.).

Voilà autant de témoignages du caractère concret de la langue
crise qui favorise le terme concret, décrit les personnes et les choses,
et les rattache à un évènement naturel quelconque.

Il convient maintenant de rechercher les motifs de ce procédé.
Nous voyons dans cette manière de faire une influence culturelle. Au
deuxième chapitre, deux aspects de la culture crise ont été décrits, l'é-
lément chasseur-pêcheur et le côté naturel. Nous avons signalé le fait
que toute la vie de ces Indiens était centrée sur cette chose importante,

la m̄idjim, "nourriture" quotidienne à se procurer pour survivre. Cette recherche les obligeait à mener une existence bien concrète, toute proche de la nature. Ils étaient en contact presque continuels avec les animaux, les poissons, la forêt, les rivières et les lacs. Le froid, la chaleur et la pluie les influençaient. En été, ils foulaient la terre nue, en hiver, la belle neige toute blanche. Pendant le jour, le soleil les réchauffait et les éclairait. La nuit, ils pouvaient admirer de beaux clairs de lune et les aurores boréales. Cela contraste avec la technologie de nos villes modernes et les lumières artificielles qui nous inondent tout le jour durant. Nous croyons que cette existence concrète, naturelle, a façonné chez ces Indiens un état d'esprit particulier, une mentalité concrète, naturelle, qui se reflète dans leur langage. S'ils emploient peu de mots abstraits, de généralisations, c'est qu'ils n'en ont pas besoin. Voici comment Boas explique ce phénomène:

It seems much more likely that the lack of these forms is due to the lack of their need. Primitive man, when conversing with his fellow man, is not in the habit of discussing abstract ideas. His interests center around the occupations of his daily life; and where philosophic problems are touched upon, they appear either in relation to definite individuals or in the more or less anthropomorphic forms of religious beliefs. Discourses on qualities without connection with the object to which the qualities belong, or of activities or states disconnected from the idea of the actor or the subject being in a certain state, will hardly occur in primitive speech. Thus, the Indian will not speak of goodness as such, although he may well speak of the goodness of a person. He will not speak of a state of bliss apart from the person who is in such a state. He will not refer to the power of seeing without designating an individual who has such power (1939, pp. 216-217).

3. Mise au point

Pour faire ressortir l'aspect concret de la langue crise, nous l'avons comparée au français. Cela ne signifie pas pour autant que le français soit une langue complètement abstraite. Il y a, en français, des termes bien concrets. Nous avons simplement voulu signaler que le français d'aujourd'hui est plus abstrait que le cris. Il est probable qu'à l'origine le français a dû être lui aussi tout près de la nature. Mais, graduellement, la culture française a évolué, les activités se sont diversifiées. Une partie de la population s'est adonnée aux activités de l'esprit. La conséquence de ce phénomène fut le développement des sciences, des arts, de la peinture, de la musique, de la philosophie, de la théologie, de la rhétorique, etc. La plume remplaça la charrue et le fusil. Les écoles poussèrent à côté des épis de blé. L'instruction, sous toutes ses formes, s'organisa, se systématisa, et devint un côté important de la culture française. On maniait des idées, on abstrayait, on généralisait. Or, pour jongler avec des idées, des abstractions, il fallait des signifiants nouveaux. Quand les mots n'existaient pas dans la langue, on les créait. On constate alors que les termes abstraits, les généralisations que possède le français ne sont que des expédients pour exprimer le résultat d'idées abstraites. Tous ces nouveaux mots sont peu à peu entrés dans la langue et la mentalité françaises. Voilà ce qui explique leur actuelle présence dans notre parler quotidien. Franz Boas nous fait constater ce fait quand il écrit:

Our European languages, as found at the present time, have been moulded to a great extent by the abstract thought of philosophers. Terms like "essence, subsistance, existence, idea, reality", many of which are now commonly used, are by origin artificial devices for expressing the results of abstract thought. In this way, they would resemble the artificial, unidiomatic abstract terms that may be formed in primitive languages (1939, p. 219).

Plus loin, il explique ainsi sa pensée:

There is an undoubted tendency in the advance of civilization to eliminate traditional elements, and to gain a clearer insight into the hypothetical basis of our reasoning. It is therefore not surprising, that, in the history of civilization, reasoning becomes more and more logical, not because each individual carries out his thought in a more logical manner, but because the traditional material which is handed down to each individual has been thought out and worked out more thoroughly and more carefully. While in primitive civilization, the traditional material is doubted and examined by only a very few individuals, the number of thinkers who try to free themselves from the fetters of tradition increases as civilization advances (*ibid.*, p. 223).

Pourtant, il ne faudrait pas croire que le cris est une langue uniquement concrète, qu'elle ne peut pas servir à exprimer des généralisations, des abstractions. Il y a dans cette langue des mots abstraits tels que pimātsiwin, "la vie", āhkosiwin, "la maladie", āpētisiwin, "le travail", etc. On peut aussi en former au besoin à l'aide du suffixe nominal win. Si on l'ajoute au radical d'un verbe, on obtient un mot abstrait correspondant à l'action ou à l'état exprimé par le verbe. En voici des exemples:

tāpwāw

"il dit vrai" a donné tāpwāwin,

"la vérité".

<u>itwāw</u>	"il dit" a donné <u>itwāwin</u> "un mot, une parole".
<u>aihtou</u>	"il agit de telle manière" a donné <u>aihtiwin</u> , "la conduite". etc.

Comme nous le noterons au chapitre VII, les premiers missionnaires ont fait usage de ce procédé dans la composition du vocabulaire requis pour l'enseignement religieux. Nous avons seulement voulu signaler ce fait que le Cris donne sa préférence aux expressions concrètes. Même si, en principe, ce suffixe peut s'ajouter à tous les verbes, cependant, cette manière de faire ne s'est pas généralisée. Par exemple, rien ne s'oppose à ce que l'on ajoute le suffixe win au verbe ohpohō pour constituer le mot abstrait ohpohowin, "le départ"; cependant, on ne l'a pas encore fait. Il en va de même pour le verbe arriver. Et même lorsque le terme abstrait existe, on préfère l'emploi du mot concret. Par exemple, mīchisowin, "le repas", est un mot cris. On pourrait s'en servir dans le but de désigner le repas, un repas. Mais, on ne le fait pas. Pendant les vingt-sept années que nous avons passées avec ces Indiens, nous n'avons entendu mīchisowin qu'une seule fois. C'est un Indien d'Eastmain qui l'a employé pour indiquer "un repas", pāyoko michisowin. On aime mieux faire usage d'un verbe personnel et concret.

Il est certain que si un Indien voulait enseigner la philosophie à ses compatriotes il réussirait à former les termes abstraits nécessaires à l'enseignement de cette science, comme le fait remarquer Boas:

The fact that generalized forms of expression are not used does not prove inability to form them, but it merely proves that the mode of life of the people is such that they are not required; that they would, however, develop just as soon as needed (ibid., p. 218).

En voilà suffisamment, croyons-nous, pour prouver que le cris est une langue concrète, qui reflète bien le caractère concret de la culture crise. Dans ce chapitre, nous avons constaté que la langue crise préfère le terme concret (dont le référé est concret) à l'expression abstraite, c'est-à-dire dont le référé est abstrait. Elle décrit l'apparence extérieure des personnes et des choses plutôt qu'elle n'en donne une définition objective. Enfin, elle les rattache ordinairement à un phénomène naturel. Recherchant la raison de ce procédé, nous avons cru y déceler une influence culturelle. Dans une mise au point, nous avons signalé la présence de mots abstraits en cris, et même une méthode pour en former au besoin. Notre intention n'était pas d'établir une loi générale, selon laquelle telle culture produirait nécessairement telle sorte de langue. Nous avons simplement voulu étudier un fait particulier, à savoir l'influence de la culture crise sur la langue du même nom. Une autre constatation du même type nous est fournie par les genres cris que nous considérerons au chapitre suivant.

CHAPITRE V

LES GENRES CRIS

Dans ce chapitre, il sera question des genres cris et de leur provenance culturelle.

On a pris l'habitude de ranger les noms cris en deux classes: les noms animés et les noms inanimés. Appartiennent à la première catégorie les héros mythiques, les esprits, les humains, les animaux, les arbres et les pierres. Par contre, les noms de choses comme la maison, l'eau, la rivière sont considérés comme inanimés. Cependant, il y a quelques noms inanimés qui sont mis au rang des noms animés tels que la pipe, le pain, la raquette, etc. Les noms animés commandent un verbe du même genre et ont leurs propres lois pour la formation du pluriel et de l'obviatif. Les noms inanimés exigent un verbe inanimé et suivent des règles différentes pour former le pluriel et l'obviatif. Ex:

Iyiyou ni wāpimāw, "je vois l'Indien".

wāskāhigen ni wāpihtān, "je vois la maison".

Iyiyouch ni wāpimāwch, "je vois les Indiens".

wāskāhigen ni wāpihtān, "je vois les maisons".

John wāpimāw Iyiyou, "John voit l'Indien".

John wāpihtam wāskāhigeniyou, "John voit la maison".

Cette dichotomie animé/inanimé fut imposée aux langues algonquines par des étrangers, les missionnaires, qui voulaient par là marquer la différence grammaticale qui existe entre ces deux catégories de noms. Ce faisant, ils se sont laissés guider par leur propre conception des

choses qui divise les êtres en deux groupes, ceux qui possèdent la vie, les animés, et ceux qui ne l'ont pas, les inanimés.

Il y a lieu de se demander si cette manière de faire correspond bien à la mentalité indienne. Avec A. Irving Hallowell, nous croyons qu'elle ne semble pas être en harmonie avec la manière de voir les choses de ces Indiens (Hallowell, 1969, pp. 49-82)¹. Elle ne va pas assez en profondeur et entraîne des inconséquences. Par exemple, les pierres, qui dans notre mentalité occidentale sont des choses privées de vie, sont considérées comme animées, donc vivantes. Par contre, l'herbe, que nous tenons pour animée, est mise au rang des choses inanimées. Quel est le trait commun à tous les êtres dits animés? Comme nous le constaterons dans la suite, il semble que ce soit un comportement personnel, une certaine conception de la "personne". En effet, ils fonctionnent comme des êtres humains, ils raisonnent, parlent, se meuvent, se reproduisent, ont des relations sociales avec les humains, sont principes de causalité, etc. Il paraît donc nécessaire de faire intervenir un autre élément, celui de "personne" avec toute l'extension que lui donne la culture crise. Comme le fait remarquer Hallowell, l'idée d'animation n'implique pas de soi la possession d'attributs personnels.

1 Hallowell a étudié les comportements des Indiens ojibwas. Nous croyons cependant que ses conclusions valent aussi bien pour les Cris que pour les Ojibwas. En effet, ces deux langues, le cris et l'ojibwa, sont très proches l'une de l'autre. Les deux appartiennent à la famille algonquine et possèdent l'animé et l'inanimé. De plus, ces tribus habitent des territoires limitrophes et ont une culture pratiquement identique. Enfin, la plupart des récits mythiques sont communs aux deux groupes ethniques.

The notion of animate being itself does not presume a capacity for manifesting the highest level of power any more than it implies person-attributes in every case (Hallowell, 1969, p. 69). ...not only animate properties but even "person" attributes may be projected upon objects which to us clearly belong to a physical inanimate category (ibid., p. 56).

Nous allons donc tenter de définir ce qu'est une "personne" dans la mentalité indienne telle qu'elle se manifeste à nous dans les récits mythiques et le comportement de ces Indiens.

1. La notion de personne

Dans notre culture occidentale, l'idée de personne est ordinairement identifiée à celle d'un être humain. C'est ainsi que le Grand Larousse Encyclopédique la définit comme un "être humain, homme ou femme". Warren, dans son Dictionary of Psychology, dit de son côté qu'une personne "is a human organism regarded as having distinctive characteristics and social relations". Cette notion peut avoir une extension plus ou moins grande. Même dans notre mentalité chrétienne, elle ne se limite pas aux seuls êtres humains. D'une façon analogique, ne la projetons-nous pas sur des êtres autres que les humains, sur Dieu et les anges, par exemple? Ne disons-nous pas qu'il y a trois Personnes en Dieu? En parlant ainsi, nous ne faisons qu'attribuer à Dieu des comportements qui nous sont propres sans pour cela vouloir l'identifier ontologiquement aux personnes humaines. Si donc notre conception de "personne" peut connaître une telle amplitude, il ne faudra pas se surprendre de la voir prendre une extension encore plus grande dans la culture crise. La raison de ce fait réside dans la différence de culture.

Selon la culture crise, une "personne" semble être tout organisme possédant ou pouvant exhiber des attributs propres à une personne humaine comme raisonner, parler, se mouvoir, se reproduire, avoir des relations sociales avec les humains, être un principe de causalité, etc.

La "personne" se diviserait alors en deux classes: les personnes humaines et les personnes autres que les humaines. Par personnes autres que les humaines, il faudrait entendre les héros mythiques, les esprits, les animaux, les arbres et les pierres, tout organisme qui peut analogiquement fonctionner comme une personne humaine, en assumer un ou plusieurs attributs.

Pour accéder au rang de "personne" il n'est pas nécessaire pour un organisme d'exhiber toujours et en tous lieux les propriétés d'un être humain. Il suffit qu'il en affiche une ou deux en certaines circonstances. Par exemple, comme nous verrons dans les récits mythiques, la pierre, les arbres ne font que parler sans se mouvoir. De plus, cette manière de concevoir les choses n'émerge pas comme le résultat d'une analyse consciente de la constitution interne et ontologique de ces êtres. Elle n'est que le produit d'une constatation concrète de comportements basée sur les récits mythiques et l'expérience quotidienne de ces Indiens.

Although not formally abstracted and articulated philosophically, the nature of "persons" is the focal point of Ojibwa ontology and the key to the psychological unity and dynamics of their world outlook... Nor can the motivation of much of their conduct be thoroughly understood without taking into account the relation of their central values and goals to the awareness they have of the

existence of other-than-human, as well as human persons in their world (p. 73).

Cette notion de "personne" est transcendante. Cela signifie qu'elle n'est pas nécessairement liée à la forme extérieure humaine. Comme nous le constaterons dans les récits mythiques, les animaux, les arbres et les pierres fonctionnent comme des vraies personnes tout en conservant leurs propres apparences extérieures. Ils parlent, se meuvent, ont des relations sociales avec les humains, etc.

...from the standpoint of the people being studied, the concept of "person" is not, in fact, synonymous with human being, but transcends it (p. 51).
 ...it must be noted that "persons" of the other-than-human class do not always present a human appearance in the myths (p. 60).
 Outward appearance is only an incidental attribute of being (p. 65).

De plus, elle est métaphorique. L'idée de "personne" est tellement peu liée à l'aspect visible que les héros mythiques ne se présentent pas toujours sous les mêmes apparences. C'est qu'ils sont capables de métamorphose. Ils peuvent changer de forme tout en demeurant eux-mêmes et tout en continuant de fonctionner comme des vraies "personnes", selon les circonstances et les besoins d'opération.

The world of myth is not categorically distinct from the world as experienced by human beings in everyday life. In the latter, as well as the former, no sharp lines can be drawn dividing living beings of the animate class because metamorphosis is possible. In outward manifestation neither animal nor human characteristics define categorical differences in the core of being (p. 65).

Hallowell explique davantage son idée lorsqu'il ajoute:

I believe, that the capacity for metamorphosis is one of the features which links human beings with the other-than-human persons in their behavioral environment. It is one of the generic properties manifested by beings of the person class (p. 69).
...to the Ojibwa, "persons" of this class are capable of metamorphosis by their very nature (p. 65).

Il semble toutefois que cette capacité de métamorphose ne soit pas égale dans tous les êtres. Les "personnes" autres que les humains occupent le premier rang dans ce domaine. Chez les êtres humains, cette puissance existe aussi, mais elle semble liée aux pouvoirs des sorciers qui l'acquièrent des "personnes" autres que les humaines (ibid., 69).

Donc, dans la culture crise et ojibwa, une personne est un organisme qui possède ou peut assumer les attributs d'un être humain, qui transcende toute forme extérieure et qui est capable de métamorphose. Pouvons-nous prouver que, dans la mentalité indienne, la "personne" possède cette extension que nous venons de lui donner? Car, il ne s'agit pas de catégories arbitrairement imposées à cette culture, mais d'une conclusion qui découle de l'analyse du comportement de ces gens. La confirmation de cet exposé repose dans les récits mythiques et la conduite des Indiens actuels.

2. Preuves

a) Récits mythiques. Les Indiens cris et ojibwas ont deux sortes de récits: les tibāchimōn (tibāchimōwin) et les atiyohkān. Les tibāchimōn sont des contes historiques qui relatent des événements de la vie présente ou passée. Par contre, les atiyohkān sont des récits à caractère mythique. Ils rapportent les hauts faits des héros qui auraient existé il y a très

longtemps, et qui auraient accompli des exploits d'aspect spatio-temporel et cosmique plutôt que de dimension humaine et terrestre. Les atiyohkān sont considérés par ces Indiens comme la narration de faits qui se sont vraiment produits dans un passé très lointain. Hallowell souligne ce fait quand il écrit:

The significant thing about these stories is that the characters in them are regarded as living entities who have existed from the time immemorial, (...) to the Ojibwa, their "talk" about these entities, although expressed in formal narrative, is not about fictitious characters. On the contrary, what we call myth is accepted by them as a true account of events in the past lives of living "persons". It is for this reason that narratives of this class are significant for an understanding of the manner in which their phenomenal field is culturally structured and cognitively apprehended. As David Bidney has pointed out, "The concept of 'myth' is relative to one's accepted beliefs and convictions, so that what is gospel truth for the believer is sheer 'myth' and 'fiction' for the non-believer or skeptic.... Myths and magical tales and practices are accepted precisely because pre-scientific folk do not consider them as merely 'myths' or 'magic'" (p. 57-58).

Ces atiyohkān sont très nombreux. Plusieurs livres ont été écrits pour les raconter. Nous n'aurons que l'embarras du choix. Chaque langue algonquine en possède un certain nombre. La plupart sont pratiquement les mêmes dans chaque tribu. Ce fait révèle peut-être une origine commune et la façon de penser des Indiens d'autrefois, alors que leur langue n'avait pas encore subi les ramifications que nous connaissons aujourd'hui.

1. L'animal et les arbres qui parlent. Ce premier atiyohkān nous relate l'aventure d'un animal, le glouton qui s'entretient

avec trois arbres différents. Il nous a été raconté par Allen Mayappo d'Eastmain.

Autrefois, il y a très longtemps, le putois (*mustela putorius*) était aussi gros qu'un ours noir (*ursus americanus*). Or, pendant ce temps-là, vivait aussi le glouton (*gulo luscus*), animal vorace et carnivore, mais de taille plutôt restreinte. Un jour, le glouton osa s'attaquer au putois pour le tuer. Il n'y réussit pas. Pour le punir de son insolence, le putois "l'arrosa" si bien qu'il en perdit la vue et presque complètement la voix. Le glouton alla chercher plusieurs de ses compagnons, et, tous ensemble, ils assaillirent ce putois impoli et le tuèrent. Pour se venger de son manque de savoir-vivre, ils le coupèrent en petits morceaux qu'ils lancèrent aux quatre points cardinaux. C'est pour cette raison que le putois est si petit de nos jours... Mais, cette vengeance ne guérit pas le glouton de sa cécité et de son mutisme. Il décida d'aller se laver à la grande eau (la Baie James), car cet événement se passait très loin, à l'intérieur des terres. En tâtonnant, il se met donc en marche. Il heurte un arbre. D'une voix rauque, il lui dit: "arbre, qui es-tu?" Celui-ci répond: "je suis le bouleau (*butela verrucosa*)". Il continue sa route. Après un certain temps, il se heurte à un autre arbre. Il lui pose la même question: "arbre, qui es-tu?" L'arbre réplique: "je suis le sapin (*abie*) qui croît entre la grande eau et l'intérieur des terres". Il comprend qu'il est dans la bonne direction et poursuit son chemin. Une troisième fois, un arbre lui barre la route. Il l'interpelle en ces termes: "arbre qui es-tu?" Ce dernier répond: "je suis l'épinette (*épicéa*) qui pousse

sur les bords de la grande eau". Il approche enfin de son but. Il pénètre dans l'eau et se lave la bouche et les yeux. A sa grande satisfaction, il recouvre la vue et l'usage de la parole. Mais, conséquence fâcheuse, l'eau devient salée. Voilà pourquoi l'eau de la Baie James est salée actuellement...

Cet atiyohkân nous fait assister à différentes scènes. D'abord, un seul glouton lutte avec le putois. Vaincu, il va chercher du renfort. Combinant leur action, ils réussissent à vaincre le putois et à lui administrer une punition bien méritée. Ensuite, dans sa marche vers la grande eau, le glouton se heurte à trois arbres différents, à qui il adresse la parole, et ceux-ci lui répondent. Ils se conduisent tous comme de vraies "personnes". Cependant, ils conservent leur propre apparence extérieure, ce qui prouve que la notion de "personne" transcende les formes extérieures humaines (voir illustration, plus loin, à la fin du chapitre, p. 96).

2. La pierre qui parle. Il n'y a pas que les arbres et les animaux qui puissent manifester des attributs "personnels", les pierres peuvent aussi le faire. Voici un autre atiyohkân, celui de la pierre qui parle. Nous empruntons ce récit à Alex Grisdale, dans son livre intitulé Wild Drums (1972, pp. 1-3). Nous en donnerons une traduction plutôt large, ne retenant que les éléments essentiels.

Jadis, une Indienne veuve vivait avec ses deux jeunes fils. Pour les habituer à leur métier de chasseur, elle leur fit à chacun un arc et

des flèches et les envoya à la chasse. Les premiers jours, ils eurent beaucoup de chance et rapportèrent plusieurs oiseaux au campement. Leur mère était contente, il y avait beaucoup de nourriture dans sa tente. Vers le milieu du jour, nos deux jeunes chasseurs avaient pris l'habitude de s'asseoir près d'une grosse pierre pour manger. Un jour, cette dernière se mit à **parler** et raconta de belles histoires au sujet des Indiens d'autrefois. Comme paiement, elle demanda le produit de leur chasse. Ils le lui donnèrent. En revenant chez eux, le soir, ils tuèrent une couple d'oiseaux. La maman fut surprise de la chose. Ils prétextèrent que, ce jour là, il n'avaient pas eu de **chance. Comme** la chose se répéta plusieurs fois, la mère se douta de quelque chose. Elle alla voir le chef et lui raconta les faits. Celui-ci décida d'aller espionner les deux chasseurs le lendemain. Il les vit s'asseoir près de la grosse pierre pour prendre leur repas. Il s'approcha alors et entendit le discours de cette interlocutrice. A la fin de son entretien, elle dit au chef: "Que tous les gens du village viennent ici demain et je vous raconterai de beaux contes concernant les Indiens du passé".

Le lendemain, plusieurs furent fidèles au rendez-vous. La pierre parla tout l'après-midi. En terminant elle leur dit: "Voilà ce que j'avais à vous dire, je ne parlerai plus désormais" (voir illustration, à la fin de ce chapitre, fig. 7, p. 97).

Hallowell nous rapporte aussi le fait d'une pierre qui se déplaçait d'elle-même, sous l'influence du sorcier, en présence de plusieurs

témoins. Un Indien, Ketagas, lui relata qu'il avait déjà possédé une pierre qui avait des propriétés curatives, et qui, elle aussi, changeait de lieu (pp. 55 et 79). Dans la mentalité de ces gens, la notion de "personne" est donc transcendante. Des arbres, des animaux et des pierres se comportent comme des "personnes", et cela, sans changer d'apparence extérieure. Nous allons maintenant rapporter un cas de métamorphose, d'une "personne" qui demeure identique sous différentes formes.

3. L'oiseau-tonnerre qui se métamorphose en femme.

Dans les temps très anciens, il y avait dix frères non mariés qui vivaient ensemble. Le plus vieux s'appelait Matcikiwis. Une mystérieuse ménagère coupait du bois et préparait le feu, de sorte qu'à leur retour le soir au campement, ils trouvaient le feu prêt pour faire cuire leur viande. Mais, cette femme n'apparaissait jamais en personne. Un jour cependant, le cadet la découvrit et l'épousa. Matcikiwis en fut très jaloux et la tua. Elle aurait ressuscité si son mari n'avait pas enfreint un interdit qu'elle lui avait imposé. Il advint toutefois qu'elle n'était pas un être humain, mais un oiseau-tonnerre. En conséquence, elle était immortelle. Elle volait dans les airs avec les autres oiseaux-tonnerre. Après beaucoup de difficulté, le cadet réussit à la rejoindre là-haut. Il se trouvait ainsi le beau-frère des autres oiseaux-tonnerre. Cependant, il n'aimait pas la nourriture qu'on lui servait. Un jour, l'oiseau-tonnerre lui dit: "je vois que tu t'ennuies, tu dois vouloir retourner sur la terre. Tu as neuf

frères, et moi, j'ai neuf autres filles. Tu peux les prendre avec toi pour qu'elles deviennent les femmes de tes frères". Ce soir-là, il y eut donc une grande danse dans les airs pour célébrer le départ des oiseaux-tonnerre. Le matin suivant, nos voyageurs prirent la direction de la terre. Une fois arrivés, ils se rendirent chez Matcikiwis. Les femmes oiseaux-tonnerre furent alors transformées en personnes humaines. Elles furent reçues avec joie par les neuf hommes encore célibataires. On organisa une grande cérémonie pour souligner le mariage des neuf frères avec les filles de l'oiseau-tonnerre (Hallowell, ibid., pp. 62-63, c'est nous qui avons traduit).

Nous avons nous-même entendu Allen Mayappo d'Eastmain nous raconter l'atiyohkân de Ayāsh et de sa mère. Ayāsh fut transformé en étourneau (*sturnus vulgaris*) et sa mère en merle (*tardus torquatus*). Ces récits mythiques nous relatent des faits de métamorphose. Les oiseaux-tonnerre se transforment en femmes, Ayāsh en étourneau et sa mère en merle. Ils fonctionnent aussi bien sous une forme que sous une autre. L'apparence extérieure n'a pas d'importance pour le comportement d'une "personne". Nous pouvons donc conclure que, dans la mentalité indienne étudiée, la notion de "personne" transcende non seulement la forme extérieure, mais encore tout aspect visible, à cause de la possibilité que les êtres ont de se métamorphoser. Voilà ce qui en est des atiyohkân, des récits mythiques qui nous révèlent la mentalité indienne d'autrefois. Mais, actuellement, qu'en pensent les Indiens? C'est ce qui nous reste à considérer.

b) Comportement actuel des Indiens. De nos jours, les jeunes Indiens fréquentent tous l'école primaire locale. Plusieurs continuent leur études dans le sud parmi les Blancs. Quelques-uns atteignent le niveau universitaire. Ces jeunes sont moins portés à accepter sans critique la véracité de ces atiyohkān. Cependant, les vieux continuent de leur accorder croyance. Comme preuve, nous pourrions rapporter le fait suivant. Selon un autre atiyohkān un Indien, Chikāpāsh, est supposé habiter la lune. Le fait que des astronautes s'y soient rendus les a beaucoup intéressés. Il y en a qui sont venus nous demander s'ils avaient vu Chikāpāsh. Le point important, à notre avis, n'est pas tant l'attitude des Indiens actuels que celle de ceux des temps anciens, alors que se formaient la langue et la culture et que celle-ci a influencé la langue et lui a inspiré la dichotomie que nous connaissons actuellement. Même si les Cris et les Ojibwas contemporains ne croyaient plus à ces mythes, cela ne changerait rien à l'origine culturelle des genres cris. Les atiyohkān nous en fournissent une preuve suffisante. Le comportement des Indiens actuels ne peut que confirmer une chose déjà prouvée. Il appert toutefois qu'au moins la génération adulte accepte encore ces atiyohkān comme de "true accounts of events in the past lives of living "persons".

Ils croient en l'existence de sirènes, de femmes-poissons qui vivent dans l'eau. En 1945, un Indien d'Eastmain, Willie Georgekish, nous affirma qu'il en avait vue une dans la rivière, en face de la mission. Elle

avait un corps de poisson et une tête de femme avec de longs cheveux. De plus, lorsqu'ils descendent un rapide, ils ont l'habitude de jeter du tabac dans l'eau pour s'attirer les bonnes grâces de cette "personne" qui habite ces lieux. Sinon, elle pourrait s'en offusquer, faire chavirer le canot, et tous ses occupants périraient. Un jour, une famille campa au haut d'un rapide de la rivière Eastmain. L'Indienne eut l'imprudence de jeter son eau de vaisselle dans la rivière. L'Hôte des lieux en fut insulté et fit monter l'eau de la rivière à un tel degré que toute la terre environnante en fut inondée. Les Indiens prétendent avoir vu de telles "personnes" assises sur une pierre, au milieu des rapides, fumant leur pipe. A l'arrivée des canotiers, elles plongèrent dans l'eau pour se dérober à leur vue. On entendit alors comme une grosse porte de pierre qui se fermait.

Ces gens ont aussi une grande considération pour l'ours noir et lui attribuent des pouvoirs supérieurs. Cet animal comprend quand on lui parle. Plusieurs chasseurs nous ont raconté qu'en hiver, lorsqu'ils veulent tuer un ours qui hiberne sous la neige, ils commencent par creuser là où il se cache. Quand ils le voient, ils lui parlent, lui disent: "āstam pāchi wiyiwī", "viens, sors dehors". Et l'ours vient à la rencontre de l'Indien... Aussi, il ne faut pas jeter la tête d'un ours aux chiens. Ce serait insulter l'Ours, le Gardien des ours qui ne permettrait plus aux ours de se montrer dans ces lieux. Au contraire, ils l'accrochent aux branches d'un arbre afin qu'aucun animal ne puisse l'atteindre.

Plusieurs ajoutent encore foi à la présence de Chikapāsh dans la

lune et à la métamorphose de Ayāsh et de sa mère. Les vieillards racontent encore à leurs petits enfants des atiyohkān où les arbres, les animaux, les pierres et les héros mythiques parlent, raisonnent, se comportent comme de vraies personnes ou se métamorphosent.

Faut-il conclure que ces Indiens sont animistes? Hallowell ne le pense pas.

...the Ojibwa are not animists in the sense that they dogmatically attribute souls to inanimate objects such as stones (pp. 54-55).

L'été dernier, nous avons demandé à Mattew Shanush, le chef d'Eastmain, s'il considérerait l'ours comme un être humain. Sans aucune hésitation, il nous a répondu: "nemowī, mouk chākāt", "non, mais presque".

Pourquoi alors les pierres, les arbres et les animaux sont-ils placés dans la classe des "personnes"? Nous croyons, avec Hallowell que cette manière de faire

is part of a culturally constituted cognitive "set". It does not involve a consciously formulated theory about the nature of stones. It leaves a door open that our orientation on dogmatic grounds keeps shut tight (p. 55).

La présence de ces êtres dans la classe des noms "personnels" n'indique pas qu'en principe ces Indiens les conçoivent nécessairement comme des êtres humains. C'est plutôt le résultat d'une constatation pratique. Dans certaines circonstances, ils ont assumé des attributs personnels. La preuve nous en est fournie dans les atiyohkān. Si donc, ils peuvent éventuellement fonctionner comme des personnes, on les traite comme telles, on les place dans la catégorie des "personnes" et non des "choses".

Les noms de choses telles que la maison, la rivière, l'eau sont considérés comme "non personnels" parce que, ni l'expérience, ni les récits mythiques ne nous les présentent comme ayant fonctionné comme des personnes ou pouvant le faire.

A la suite de ces considérations, il nous semble, qu'en parlant des genres cris, la dichotomie personnel/non-personnel serait préférable à celle d'animé/inanimé, parce que plus en harmonie avec la culture des Indiens concernés. Nous constatons aussi comment cette division est un fidèle reflet de la culture crise.

Qu'en est-il toutefois des "exceptions"? Pourquoi certaines choses telles que la pipe, le pain, la raquette, etc, sont-elles mises dans la catégorie des noms "personnels"? Nous en avons demandé l'explication à certains Indiens, mais ils n'ont pas pu nous donner de réponse satisfaisante. Ces choses seraient-elles "personnelles" par analogie avec d'autres noms "personnels"? Mais, alors, plusieurs questions restent sans réponse. Par exemple, pourquoi le pain est-il "personnel" alors que le feu ne l'est pas? Pourtant, ce dernier revêt une grande importance dans la vie des Indiens. Il fait parfois preuve d'une force, d'une "vie" irrésistible. Pourquoi l'avion qui vole dans les airs comme les oiseaux est-il "non-personnel"? La solution devrait peut-être être recherchée dans un passé lointain, alors que des faits motivaient leur mise au rang des noms "personnels". Ces relations seraient aujourd'hui oubliées, perdues. Voilà pourquoi le fait que ces choses soient considérées comme

"personnelles" nous semble purement arbitraire.

Ce chapitre a été consacré aux genres cris, l'animé et l'inanimé. Nous nous sommes demandé si cette dichotomie correspondait à la mentalité indienne. Après avoir pris connaissance de l'extension particulière que la notion de "personne" a dans la culture crise, des récits mythiques et de la croyance des Indiens actuels, il nous a semblé que cette division des êtres entre animés et inanimés ne reflétait pas parfaitement la manière de penser de ces gens. Avec Hallowell, nous sommes d'avis qu'il faut faire intervenir un autre critère de division, celui de "personne". En effet, le trait commun à tous les êtres animés semble être un certain comportement personnel plutôt que l'idée d'animation. En conséquence, nous pensons, qu'en parlant des genres cris, il serait préférable de parler de noms "personnels" et de noms "non-personnels". Cette manière de voir serait plus conforme à la culture indienne crise. Nous constatons par là comment un aspect de la langue, à savoir la division des genres, semble bien être une manifestation du regard que ces Indiens portent sur les êtres qui les entourent. Nous allons maintenant considérer deux expressions révélatrices d'éléments culturels.

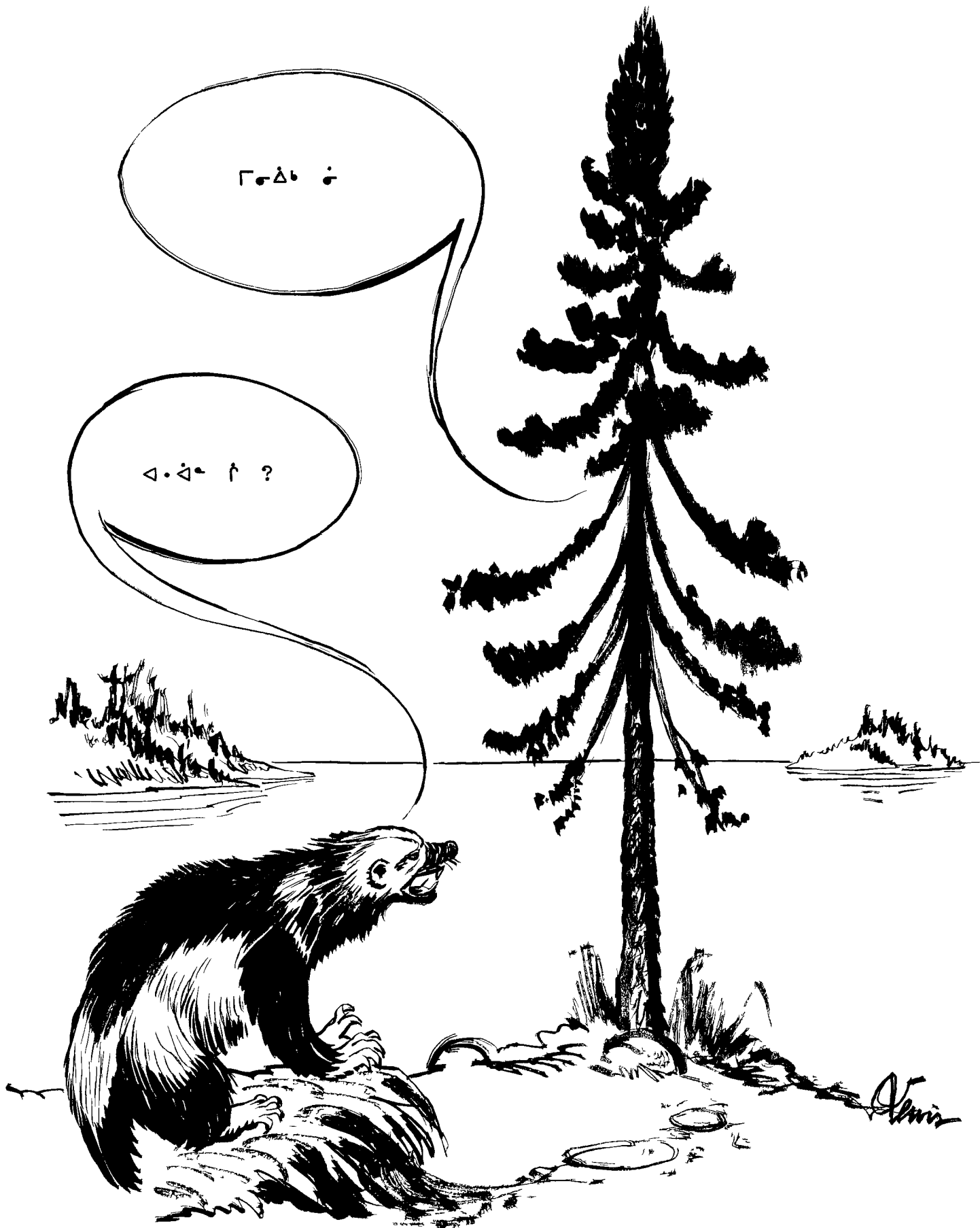


Fig. 6. L'animal et l'arbre qui se parlent



Fig. 7. La pierre qui parle

CHAPITRE VI

DEUX EXPRESSIONS

Le but de ce travail est d'étudier l'influence de la culture sur la langue des Indiens cris qui habitent le Québec. Nous avons déjà constaté que les genres et le caractère concret de cette langue crise sont des reflets manifestes de la mentalité de ces gens. Dans ce chapitre, nous voulons considérer deux expressions particulièrement porteuses de valeurs culturelles: Chishāiyiyou et Wiyiwīhtahāganou awāsh.

1. Chishāiyiyou

Nous ferons d'abord l'analyse linguistique de ce mot pour ensuite en rechercher l'origine culturelle.

a) Analyse linguistique. Dans le langage courant des Indiens, ce mot chishāiyiyou désigne un vieillard. Il a son correspondant féminin dans chishāiskwāw ou chishāiskwāsh, "la vieille femme". Ce nom est composé d'un préfixe -chish ou -chis (dont il faudra déterminer la signification), d'une voyelle connective a et du morphème iyiyou, "l'homme, l'être humain". Maintenant, quel est le sens du préfixe -chish ou -chis? Il peut vouloir dire "grand, gros". En effet, nous avons Chisāsīpī, "la grande rivière, Fort Georges". On dit aussi chishāchīman, "le gros bateau". Il peut aussi avoir un autre sens. Le Père Lacombe, dans son Dictionnaire de la langue des Cris, donne au préfixe -kis le sens suivant: "fini, parfait, bien fini, au suprême degré". Cet affixe n'ajoute donc pas au mot auquel il se joint une idée de vieillesse, d'ancienneté, mais de grandeur, de plénitude, de finition, de perfection. Il a ce sens partout où il est employé en cris.

Donnons-en quelques exemples. Au mot Dieu, le Père Lacombe écrit ce qui suit:

Dieu, Kijemanito: belle expression pour désigner l'Être Suprême, car Kijemanito veut dire l'Esprit Parfait, auquel on ne peut rien ajouter, Kije étant le radical qui veut dire bien, fini, bien terminé, d'où kijewatisiwin, la vertu par excellence, la charité, Manito, l'Esprit.

Chishāmanito ne signifie donc pas "le vieil esprit", mais "l'Esprit parfait, fini, terminé, auquel on ne peut rien ajouter".

Dans le même dictionnaire, "vieil, le vieux" se traduit par:

"kiseyiniw". Et à ce mot, nous lisons:

il est vieux, ou, vieillard, homme bien fini (parce qu'on suppose qu'un vieillard doit être parfait).

Chishāiyiou veut donc dire l'homme fini, terminé, parfait, auquel on ne peut rien ajouter et non pas le vieillard.

Le sens de ce préfixe est encore confirmé par les deux verbes suivants:

chīshihāw (chīsh-i-hāw) "il le termine, le complète, le finit "(complément animé).

chīshitāw (chīsh-i-tāw) "il le termine, le complète, le finit "(complément inanimé).

Tous les dialectes cris, du moins ceux dont l'accès nous a été possible, comportent cet affixe avec le même sens, et il entre dans la formation ^{des mots} qui traduisent Dieu et vieillard, avec cependant des variantes dialectales:

Kijemanito et kiseyiniw, dialecte des plaines (Lacombe).

Kisāmunito ou Kichemunito et kisāyinew, dialecte des marais et
de Moose (Watkins).

Chishāmanito et chishāiyiou, dialecte québécois (notre lexique
manuscrit).

Il faut encore noter qu'en cris l'idée de vieillesse et d'ancienneté peut se rendre de deux manières, par wāskech et kayāsh. Par exemple, en parlant d'une vieille chose, on dira wāskech chākwan. Pour désigner les gens d'autrefois, on se servira des expressions wāskech Iyiyouch ou kayāsh Iyiyouch. Très rarement, on emploiera ces mots pour se référer à un vieillard. C'est chishāiyiou qui est toujours utilisé.

Qu'en est-il des autres langues algonquines? Nous avons consulté les dictionnaires montagnais (Lemoine), ojibwa (Baraga) et algonkin (Lemoine). Ces trois langues contiennent ce préfixe, et il est un composant des mots Dieu et vieillard. Nous pouvons donc conclure que linguistiquement chishāiyiou ne signifie pas le vieillard, mais l'homme parfait, fini, complété, terminé, auquel on ne peut rien ajouter.

Comment se fait-il que ces Indiens nomment le vieillard chishāiyiou et non pas wāskech iyiyou ou kayāsh iyiyou? Nous croyons que l'explication de ce fait doit être recherchée dans la culture indienne elle-même.

b) Origine culturelle. Autrefois ces gens ne possédaient pas de système d'écriture élaboré. Ils n'avaient donc pas de livres où ils pouvaient puiser la connaissance du passé. Dans ces circonstances, le langage revêtait une importance particulière. Il était le seul véhicule de la culture du groupe. D'où aussi le crédit que l'on accordait aux personnes âgées, qui avaient acquis une expérience personnelle complète de la vie sur terre, et qui avaient absorbé toutes les traditions des ancêtres. Elles avaient passé à travers toutes les étapes de la vie, l'enfance, l'adolescence, l'âge mur et la vieillesse. Les vieillards avaient expérimenté tous les états, celui de délibataire, d'époux, de père, de beau-père, d'oncle et de grand-père. La chasse et la pêche n'avaient plus de secret pour eux. Ces hommes avaient réussi de grands exploits de chasse, en tuant des ours, des orignaux, des caribous, etc. Ils avaient visité tous les lacs, monté toutes les rivières et descendu tous les rapides de la région. Ces personnes avaient connu l'abondance et la famine, les joies et les peines, les misères, les deuils et les maladies que comporte toute existence humaine sur terre. Ayant vécu avec leurs parents et grands parents, ils avaient profité de l'expérience que ces derniers avaient acquise de la vie. Les vieillards étaient donc les témoins vivants de toute la tradition, et constituaient les seuls livres où les jeunes pouvaient puiser l'apprentissage de la vie qu'ils commençaient. Aussi, étaient-ils très considérés, en ce temps-là. Leurs paroles avaient du poids. On les écoutait volontiers: ce qu'ils disaient était vrai, basé sur l'expérience.

Comparé à cet homme sage, le jeune n'était pas grand chose, il ne connaissait rien, n'avait pas encore vécu. Il se taisait et écoutait parler les vieux.

Le témoignage de Russell Mackinaw, un Indien de Kootenay Plains, confirme notre avancé. A "l'Eucumenical Conference", tenue à Morley, Alberta, Canada, du trente juillet au cinq août, 1973, il déclara ce qui suit:

The reason I am here is to learn by listening to the older people and asking them questions about life in general and the part Indian religion plays in one's life.

You hear so much about young people searching for a way of life nowadays. It's so hard, at the best of times, to know which way to turn in times of great personal stress. There's too many things that confuse us.

There's so many good things on this earth, that which thoughtful search young people should not expect too much and know when they've found a soul-satisfying way of life.

The advice of old people should be heeded as they've gone through life and learned its lessons. And although changes take place every day, life is basically the same from generation to generation.

This is one of the reasons why older people hold a respectable place in Indian society. They've earned this respect by living through the hard times and coming through it none the worse for wear. So their advice should always be valued highly as it comes from personal experiences and it is well known that experience is the best teacher (The Native People, August 10, 1973, p. 7).

Voici, à ce sujet, une anecdote dont nous avons nous-même été témoin, et qui nous fit beaucoup réfléchir. C'était en 1968, pendant la campagne électorale au niveau fédéral. Nous étions dans un village du nord-ouest québécois. Or, voici qu'un petit avion s'amena avec, à son bord, un groupe de jeunes libéraux qui parcouraient la région pour inciter

les Indiens à voter pour M. Trudeau. C'était la première fois que la chose se présentait. Tout le monde se réunit dans la salle de la mission pour écouter ces orateurs d'occasion. L'interprète, un jeune cris de l'endroit, avait étudié à Sault Sainte-Marie et avait terminé sa onzième année. Les jeunes parlaient de Trudeau et de Lépine, le candidat du comté. Le chef indien du village, un homme d'environ cinquante-cinq ans, ne comprenait pas très bien le sens de ces discours. Intrigué, il se leva et leur posa les questions suivantes: "Qui êtes-vous, vous autres? Qui vous envoie"? Alors, l'interprète, au lieu de traduire les questions du chef, se mit à l'haranguer lui disant que l'important, ce n'était pas de savoir d'où venaient ces jeunes, mais de voter pour Trudeau... Le chef, froisé de se faire dicter sa ligne de conduite par un jeune, lui rétorqua d'un ton autoritaire: "kā chitō, chī, nemowī chi chishāyih̄tān chākwan, wāsa stawāshishiwīn āshkwa", "toi, tais-toi, tu ne connais rien parce que tu es jeune encore". Ce fait nous en a beaucoup appris sur la mentalité de ces gens et sur les sens que nous devons donner au mot chishāiyiyou. Nous constatons par là l'influence d'un aspect culturel sur la langue. Dans la mentalité indienne d'autrefois les vieillards étaient des sages, des personnes parfaites à qui on ne pouvait plus rien apprendre. Voilà pourquoi on les appelait les chishāiyiyouch. Peu à peu, ce terme a passé dans la pratique de la langue pour désigner les personnes âgées. On procède encore de la même manière de nos jours.

2. Wiyiwih̄tahāganou awāsh

Voici un autre exemple intéressant dans le même ordre d'idée. Il

s'agit de l'énoncé suivant: "wiyiwīhtahāganou awāsh". Nous procéderons de la même manière que nous l'avons fait pour chishāiyiyou. Après en avoir donné une analyse linguistique, nous en indiquerons la provenance culturelle.

a) Analyse linguistique. Ordinairement, on traduit cette phrase par "la sortie de l'enfant". Mais, nous avons là une traduction très large qui n'en rend pas tout le sens. Si nous l'examinons de plus près, nous constatons qu'il s'agit ici d'un verbe passif.

wiyiwīhtahāw, "il le sort, le conduit dehors"

wiyiwīhtahāganou, "il est sorti, conduit dehors".

L'idée que l'on veut exprimer ici n'est donc pas que l'enfant sort de lui-même, mais qu'il est sorti, conduit à l'extérieur de la maison, de la tente. De plus, on a affaire à un verbe passif d'action et non d'état. En effet, le verbe passif d'état indique qu'un sujet a été mis dans une position et qu'il y demeure, tandis que le verbe passif d'action exprime l'idée du processus au cours duquel une personne ou une chose a subi une opération quelconque. Ces deux notions s'expriment différemment en cris. Le passif d'état se rend par un verbe intransitif, alors que le verbe passif d'action constitue le verbe passif cris. Par exemple, si je veux dire que le chien est attaché, c'est-à-dire qu'il a été attaché et qu'il demeure dans cet état, je me servirai d'un verbe intransitif, mākohpisō, "il-attaché". Mais, si on veut indiquer l'action au cours de laquelle il a été attaché, je devrai me servir du verbe passif et dire mākohpitāganou, "il-est-étant-attaché", il souffre l'action d'être attaché". Pour le cas qui nous

concerne, le passif d'état serait; "wiyīwiou", "il est sorti et il demeure à l'extérieur de la maison". Donc, il est question ici d'un verbe passif d'action que l'on pourrait traduire ainsi; "l'enfant est conduit à l'extérieur de la tente, de la maison, il subit l'action d'être conduit au dehors de la demeure".

Cependant, cette traduction ne nous satisfait pas complètement. Nous voulons en connaître davantage afin de mieux saisir le sens de cette phrase. A quel âge l'enfant est-il ainsi conduit à l'extérieur de la tente? Quand le sort-on? Comment se fait cette sortie? Et surtout, pourquoi l'enfant est-il ainsi mené à l'extérieur du logis? C'est dans la culture que nous trouverons la réponse à toutes ces questions.

b) Provenance culturelle. Au chapitre II, nous avons mentionné le fait que la vie de ces Indiens était axée sur le premier besoin biologique à satisfaire, manger pour survivre. Ce problème majeur, ils l'ont résolu par la chasse et la pêche. Nous avons aussi démontré comment toutes les activités avaient une relation plus ou moins directe avec cette occupation essentielle. En particulier, l'éducation des enfants visait à faire du jeune garçon un bon chasseur, et de la jeune fille, une bonne pourvoyeuse du bois nécessaire à la cuisson des aliments. Les nécessités de la vie avaient imposé une division du travail. L'homme devait parcourir les bois avec son fusil, à la recherche du gibier. Pendant qu'il était au loin, il ne pouvait pas s'occuper du bois. Pourtant, cela devait se faire. Ce sont les femmes et les filles qui s'en chargeaient afin, qu'au retour du

chasseur, le bois fut prêt pour faire cuire la viande. Deux outils résumaient le travail de chacun, le fusil et la hache. Tous devaient participer à cette lutte continuelle pour la vie, les jeunes comme les adultes. Voilà pourquoi l'initiation à la vie chez les Indiens cris québécois ne se faisait pas à quatorze ou quinze ans, mais dès que le bambin pouvait marcher, vers l'âge de deux ans. Voici comment se faisait et se pratique encore cette initiation à la vie.

1. La sortie du petit garçon. Quand donc le jeune garçon commence à marcher, on procède à son initiation. Autrefois, cette cérémonie se déroulait pendant la chasse aux outardes (*B. canadensis*), le printemps, alors que la nourriture était abondante. Mais, maintenant que chaque village possède son congélateur communautaire où on entasse des centaines de ces oiseaux pour les manger pendant la saison chaude, cette fête a lieu au cours de l'été. Pour conserver à ce rite son cachet culturel cris, les Indiens qui habitent des maisons ne procèdent pas de ce logis mais d'un mīdjiwāp, "campement" construit à côté de leur demeure pour la cuisson des outardes. En prévision de cet événement, le père fait un petit fusil en bois. Le jour déterminé, tôt le matin, car tout bon chasseur doit se mettre en marche avant le lever du soleil, les voisins se rassemblent autour du mīdjiwāp pour assister à cette sortie solennelle. Pendant ce temps-là, l'enfant est revêtu de ses plus beaux habits. On dépose sur le sol une longue toile qui s'étend de l'intérieur du campement jusqu'à une vingtaine de pieds à l'extérieur. C'est le "tapis" sur lequel marchera le jeune

chasseur. Une outarde que le père a tuée est mise en évidence. On lui attache une corde à la tête qui est maintenue soulevée à l'aide d'un bâton. Quand tout est prêt, le père et la mère, ou la mère seule sortent du mīdjiwāp conduisant par la main leur fils qui tient son fusil de bois sur son épaule, à la manière indienne. A son cou pend un petit sac en peau d'orignal que la mère a confectionné et décoré avec soin. Il est supposé contenir les cartouches nécessaires à cette chasse importante. Une gibecière toute neuve lui est attachée sur le dos. Ils se dirigent vers l'oiseau qui "attend". La mère tient le fusil entre les mains du garçonnet et les met en position pour faire feu. Paw! le coup est parti. Quelqu'un tire sur la corde et la tête de l'outarde tombe à la renverse, elle est morte. C'est notre héros qui l'a tuée... Un nouveau chasseur est né dans le groupe. Après cela, on retourne au campement, l'enfant portant son trophée sur le dos. Alors, les spectateurs entrent féliciter et embrasser le personnage du jour. Toute la journée durant, les femmes préparent la mokoshānō, "la fête". Les unes font cuire des dizaines d'outardes sur le feu, selon la coutume ancestrale, les autres font des gâteaux et des tartes, du thé, du café, etc.

Vers cinq heures de l'après-midi, le banquet commence. La première tablée comprend les dignitaires du village, le chef et ses conseillers, le Père de la mission catholique, le Révérend de la mission anglicane et son épouse, le gérant du magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson et sa femme, le père, le grand-père et la grand-mère de l'enfant, quelques vieux chasseurs, etc. Ordinairement, ce sont les femmes proches parentes du bambin qui servent

les convives. Chacun doit attendre d'être personnellement invité pour se rendre au festin. Un garçon est envoyé faire les invitations. Il entre dans chaque maison mentionnée et dit: "āstam, chí ntómikōn", "viens, tu es invité". Quand ces derniers ont fini de manger, les villageois y passent à tour de rôle. Pour eux, aucune invitation n'est requise. Tous ceux qui se présentent sont les bienvenus. Le banquet dure des heures. On mange de l'outarde, on parle de température, de chasse, de pêche, on rit, la joie est dans l'air. Une fois que tout le monde a bien mangé et qu'il fait noir, la danse commence pour se continuer jusqu'au lever du soleil (voir illustration, p.113).

Le jeune chasseur entre graduellement en scène. On lui attribue un des pièges que son père a tendu et tout le gibier qui s'y prend lui est imputé. Ses parents voient par là s'il sera bon chasseur pendant sa vie. Quand il a environ cinq ans, son père lui fait une paire de petites raquettes et un arc avec des flèches ou un tire-roche. Sa mère lui confectionne un beau parka en peau de lièvre. Tout fier de lui-même, le garçon marche à travers bois ou sur les bords de la rivière à la recherche d'oiseaux à tuer. Ceux qu'il réussit à abattre, sa mère les lui fait cuire et il les mange. Pour s'initier à son métier de chasseur, il accompagne son père à la chasse et à la visite du filet. Son père lui montre comment tendre des collets et des pièges et le renseigne sur les divers comportements des animaux. Le jeune homme tend ses premiers collets et fait ses débuts dans le piégage. Lorsqu'il est jugé capable de se servir d'une arme

à feu sans danger, on lui passe un fusil qui a appartenu à son père ou à son grand-père. Il tue ses premières outardes. Un jour enfin, il s'achète ses propres pièges et un fusil tout neuf. Il finit aussi par se procurer un canot. L'Indien grandit ainsi jusqu'au moment de contracter mariage, vers l'âge de dix-huit ou vingt ans. C'est alors un homme fort, grand et bien bâti. Il est responsable et bon pourvoyeur de wiyās. Sa famille ne manque jamais de nourriture.

2. La sortie de la jeune fille. Quand il s'agit d'une jeune fille, l'initiation a lieu vers le même âge, deux ans, et aussi au cours de l'été. Le rituel suivi ressemble beaucoup à celui que nous venons de décrire, avec cependant les adaptations nécessaires. C'est ainsi qu'au lieu d'un fusil, c'est une petite hache en bois que le père fabrique. La veille, la mère ou les grandes soeurs préparent un fagot de bois à l'extérieur du mīdjiwāp. A la date et à l'heure fixées, alors que les voisins sont rassemblés, la toile qui sert de porte au campement se lève et les parents sortent, accompagnant leur fillette qui porte des vêtements neufs et qui tient la petite hache dans sa main. Ils se rendent au fagot disposé bien en vue. La mère tient la hache entre les mains de son enfant, et, avec elle, frappe plusieurs fois sur le bois fendu d'avance. Et voilà, le travail est terminé, c'est elle qui a débité tout ce bois de chauffage... Une nouvelle "bûcheuse" s'annonce dans la famille. Pour retourner au campement, elle porte sur son dos le fagot de bois qu'elle a "débité". Tous pénètrent alors à l'intérieur

pour donner un baiser à la petite fille qui vient de faire ses débuts dans la vie indienne. Les femmes s'affairent toute la journée dans la préparation du banquet, qui se déroule comme dans le cas du garçon. Puis, vient la danse nocturne où chacun s'en donne à coeur joie.

Un peu plus tard, quand elle a cinq ou six ans environ, son père lui fait une paire de raquettes et sa mère un parka en peau de lièvre. Pour apprendre son métier de "bûcheuse", elle accompagne sa mère ou ses grandes soeurs dans leurs randonnées à la recherche de bois sec ou de branches de sapin que l'on dispose avec ordre sur le sol à l'intérieur du campement pour en faire un beau tapis vert et sentant bon. Pour le retour, on lui attache sur le dos, au moyen d'une courroie de cuir retenue au front, un petit faisceau de bois ou de branches. Le moment arrive où elle possède sa hache personnelle qui lui permet de faire sa part dans la poursuite du bien-être commun. Sa mère lui enseigne tout ce qu'une femme indienne, épouse et mère, doit savoir: faire des filets pour prendre des poissons, confectionner et réparer les vêtements, éduquer les enfants, bûcher du bois, apprêter les aliments, dépecer les animaux que le chasseur apporte. Elle apprend aussi le procédé à suivre pour dégraisser, laver et préparer les peaux afin d'en faire de belles fourrures que le père ira porter au magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson pour en recevoir, en retour, de la farine, du sucre, de la grasse, du thé, etc. Enfin, vers l'âge de dix-huit ans, on la donne en mariage à un bon chasseur.

C'est alors une femme belle et forte qui peut engendrer des enfants, mais qui sait aussi manier la hache et l'aviron. Elle a toujours du bois de chauffage d'avance (voir illustration, p. 114).

Tels sont les deux rites d'initiation à la vie pratiqués chez les Indiens cris québécois. Nous avons nous-même souvent assisté à ces cérémonies si significatives dans leur simplicité. Nous pouvons maintenant traduire notre énoncé du début, wiyiwīhtahāganou awāsh, comme suit: "c'est la cérémonie d'initiation à la vie au cours de laquelle l'enfant, âgé d'environ deux ans, est conduit à l'extérieur du mīdjiwāp avec son propre outil, pour y accomplir publiquement le premier acte du travail que le destin lui a assigné pour la subsistance commune". Voilà le sens complet et total de cette phrase.

Nous pourrions aussi mentionner la grande réserve que ces Indiens mettent dans leurs affirmations. Toujours à la merci d'une température capricieuse, jamais certains d'avoir quelque chose à manger le lendemain, l'Indien d'autrefois n'osait se prononcer d'une façon catégorique et définitive sur quoique ce soit. Cette mentalité se manifeste encore dans le langage de l'Indien actuel. Il est d'une extrême prudence dans ses paroles. Loin de prononcer un "oui" catégorique, il se contente d'un māskouch, "peut-être". Au lieu d'un non définitif, il dit simplement taba ni chischāyihtān, "je ne sais pas". Il laisse ainsi la porte ouverte à la possibilité de pouvoir changer d'avis si des circonstances imprévues l'obligent à modifier ses plans.

Il nous serait possible d'en fournir d'autres exemples aussi intéressants. Ceux-ci prouvent notre point, à savoir qu'il existe des liens étroits entre la culture et la langue des Indiens que nous considérons. Ils nous enseignent aussi que, pour traduire une langue étrangère, il n'est pas suffisant de regarder le contexte linguistique, il faut de plus, comme l'a si bien démontré Malinowski, avoir recours à l'ensemble culturel afin de pouvoir saisir toute la signification des mots et des énoncés.

Jusqu'ici, nous avons considéré les relations que la langue crise pouvait avoir avec la culture du même nom. Mais, depuis plus de trois cents ans, l'homme blanc a fait son apparition dans la Baie James. Il a apporté avec lui un nouveau système de valeurs. Pour compléter notre étude, nous croyons nécessaire d'examiner le comportement de la langue crise face à cette nouvelle culture.



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11

La sortie du jeune garçon



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15

La sortie de la jeune fille

CHAPITRE VII

CONSEQUENCES DE L'ACCULTURATION

Le mot acculturation est employé, d'une manière générale, "to cover all types of cross-cultural changes" (Nida, 1954, p. 127). Dans ce chapitre, nous entendrons par ce terme les changements survenus dans la culture des Indiens cris québécois à la suite de l'arrivée de l'homme blanc, spécialement les missionnaires et les commerçants. Ce processus a commencé au XVII^e siècle pour se continuer jusqu'à nos jours. Il prend actuellement des proportions inquiétantes pour la culture crise elle-même. Il serait intéressant d'étudier les conséquences de la venue des Blancs sur la culture crise. Mais, cela n'entre pas dans les cadres de ce travail. Nous devons nous limiter au domaine linguistique. Comme nous le constaterons, la langue crise s'est très bien comportée en face de cette invasion culturelle.

1. Les missionnaires

Tous les Indiens cris de la Baie James et du nord-ouest québécois sont maintenant chrétiens. Les uns sont catholiques, les autres anglicans. Ce n'est pas le lieu de faire l'histoire des missions de cette contrée. Pour nous situer, il sera suffisant d'en donner un bref sommaire.

a) Missionnaires catholiques. C'est en 1672 que le premier missionnaire catholique atteignit la Baie James¹. Les relations des Jésuites

1 Au début de la colonie, cette vaste étendue d'eau s'appelait la Mer du Nord. Dans la suite, on lui donna le nom de Baie James en l'honneur du capitaine Thomas James qui visita ces lieux en 1631-1632 (Bodilly, 1928, p. 74).

affirment, en effet, que cette année-là, le Père Charles Albanel, S.J. se rendit à la Baie James, au poste appelé aujourd'hui Fort Rupert (Thwaites, 56, pp. 185-201). Jusqu'en 1713, les missionnaires Jésuites visitèrent ces lieux plus ou moins régulièrement. Après cette date, pour des raisons politiques qu'il ne nous appartient pas d'analyser ici, ils cessèrent d'opérer dans cette région (Paul-Emile, 1952, p. 69).

Ce sont les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée qui prirent la relève des Jésuites. En 1847, le Père Gabriel Laverlochère, O.M.I. se rendit à la Baie pour y continuer le travail d'évangélisation commencé par les Jésuites, 175 ans plus tôt. Les Oblats fondèrent des missions sur le versant ouest de la Baie James, ainsi qu'à l'intérieur des terres. Cependant, ce n'est qu'en 1922 qu'il s'établirent sur la côte est, en fondant une mission à Fort Georges (*ibid.*, p. 179).

b) Missionnaires anglicans. De leur côté, les missionnaires protestants firent leur apparition dans la Baie, en 1840, avec l'arrivée du Révérend George Barnley, ministre méthodiste wesléen. Il s'établit à Moose Factory. Mais, il n'y demeura que huit ans (Bonn, 1962, pp. 74-75). Les Anglicans remplacèrent les Méthodistes. Le Révérend John Horden, anglican, arriva à Moose Factory en 1851. Dans la suite, ces missionnaires s'établirent sur les deux versants de la Baie, ainsi qu'à l'intérieur des terres. La première mission sur la côte est fut fondée en 1852, par le Révérend E.A. Watkins (*ibid.*, pp. 76-78).

Ces apôtres, tant catholiques qu'anglicans firent un beau travail

d'évangélisation auprès des Indiens cris qui habitaient cette région. Ces derniers, pacifiques et religieux, acceptèrent sans difficulté l'enseignement des héraults de l'évangile. Habitué qu'ils étaient à un contact fréquent avec des forces supérieures à l'homme, ils reçurent la doctrine chrétienne comme un complément à ce qu'ils expérimentaient déjà.

Ces missionnaires ont aussi accompli un grand travail linguistique. Ils se mirent à l'école des Indiens eux-mêmes pour apprendre leur langue. Ils composèrent un dictionnaire et une grammaire pour le dialecte de Moose, côte ouest de la Baie. Ils traduisirent l'Évangile, le Nouveau Testament, l'Imitation de Jésus-Christ, des catéchismes, des livres de prières et de chants religieux, le Common Prayer Book, etc. Ils publièrent aussi des revues en langue crise, etc. Il est regrettable qu'ils n'aient pas pu faire de dictionnaire et de grammaire pour le dialecte cris québécois, parlé sur la côte est de la Baie et qui est différent de celui parlé sur la côte ouest. À eux revint la tâche de former tout un nouveau vocabulaire pour enseigner la religion chrétienne à ces gens. Ils apportaient de nouvelles valeurs morales, des choses que les Indiens n'avaient pas encore vues et qui, par conséquent, n'avaient pas de signifiants dans leur langue. Ils devaient trouver, dans cette langue crise même, les mots nouveaux pour transmettre leur message. Il sera intéressant de considérer comment ils ont procédé pour rendre en cris, une langue plutôt concrète, toutes les notions abstraites que renferme le christianisme. Le Père Lacombe nous donne une petite idée du travail qu'ils s'imposèrent pour "crisiser"

l'enseignement évangélique lorsqu'il écrit:

Si les langues sauvages, malgré leur beauté intrinsèque, manquent d'une infinité de termes pour exprimer les connaissances que les arts nous ont données, ils ont encore une plus grande disette d'expressions pour parler des choses de la Religion. Il a donc fallu un long travail aux premiers missionnaires, pour tirer du fonds de ces langues mêmes, comme un nouveau langage, pour parler de Dieu, des mystères de la Foi et des vérités abstraites. Il est facile de se faire dire par un sauvage comment il appelle, dans sa langue, tout ce qui se voit, se touche, et s'entend; mais, pour exprimer les actions intérieures et spirituelles et qui ne peuvent se démontrer aux sens, quand il s'est agi d'expliquer les choses de la Religion, il a fallu suer, travailler, combiner, faire et refaire, avant d'enfanter cette nouvelle manière de parler dont nous nous servons aujourd'hui (1874a, p. VIII).

Ce qu'il faut retenir de cette citation, ce sont les mots suivants: "du fonds de ces langues mêmes". En effet, la langue crise possède des mécanismes qui lui permettent de faire face à de nouveaux besoins et "d'enfanter cette nouvelle manière de parler". Pour accomplir ce travail, les missionnaires ont eu recours à l'emprunt, à la dérivation, à la composition et à l'extension de sens.

1) Emprunts. Par emprunt, on entend un mot ou une expression qui vient d'une langue étrangère. Dans le cas qui nous concerne, le cris, il s'agit d'emprunts à l'anglais et au français. Ils sont peu nombreux. Voici les principaux: angel, sacrement, school, christian, catechism, testament, litany, mass, catholic, amen, etc. On a encore adopté des noms propres pour le baptême. Les catholiques donnaient aux enfants des noms de saints ou de saintes, tandis que les anglicans puisaient les leurs dans la Bible.

Cependant, de nos jours, on emploie sans peine des noms tels que Sally, Maudie, Elvis, Gordon, etc. Il faut toutefois ajouter que ces mots ont été assimilés à la langue crise, spécialement à son système phonétique. Comme il n'y a pas, dans le dialecte québécois de phonème /r/, Mary devint Maly, Raymond devint Laymon, Henry devint Henly, etc. De plus, on les a incorporés au système flexionnel cris. Ils forment le pluriel et l'obviatif comme les autres mots cris. Par exemple on dira:

chiskotamasō katékisimiyou, "il apprend le catéchisme".

otinam saklāmentiyou, "il reçoit un sacrement".

nīsho saklāmént, "deux sacrements" (le pluriel inanimé se forme en mettant l'accent sur la dernière syllabe).

Enfin, selon que le permet la langue, certains de ces noms se "verbifient".

Nous avons:

ni skouloun, "je fréquente l'école".

ni katolikōn, "je suis catholique", etc.

2) Dérivation. La dérivation consiste dans la formation de nouveaux mots à partir de termes existant déjà dans la langue, auxquels on ajoute un affixe. Martinet définit la dérivation comme suit: "des monèmes qui entrent dans un dérivé, il y en a un qui n'existe que dans les dérivés et qu'on appelle traditionnellement un affixe" (1970, p. 134). La langue crise possède de nombreux affixes qui sont des préfixes ou des suffixes verbaux ou nominaux. Ces affixes sont encore très producteurs de mots nouveaux. Aussi, y a-t-on eu recours pour former des signifiants qui

désigneraient les choses et les idées nouvellement apportées par le christianisme. En voici des exemples:

- Gamouk suffixe nominal qui indique toute construction, spécialement en bois, une maison. On s'en est servi pour former plusieurs mots se référant à l'habitation. Exemple: iyimihāwgamouk, "l'église" (iyimihāw, il prie et le suffixe -gamouk la maison en bois de la prière).
- Hk̄an suffixe nominal qui dénote l'idée d'imitation de. Il est entré dans la formation des mots comme: iyiyihk̄an "une statue" (iyiyou, homme et le suffixe -hk̄an une imitation d'homme, une statue). Manitohk̄an, "une idole" (manito, esprit et le suffixe -hk̄an, une imitation d'esprit, une idole, un faux esprit, un faux dieu).
- Skwāw suffixe nominal qui indique le sexe femelle. Il sert à former plusieurs mots, comme iyimihāskwāw, "la religieuse" (iyimihāw, il prie et le suffixe -skwāw, la priante, la femme priante, la religieuse).
- Mīyo - préfixe nominal dénotant l'idée de beauté et de bonté. On s'en est servi pour former Mīyomanito, "le Saint-Esprit" (mīyo- bon, et manito, esprit, le bon esprit, le saint esprit).
- Mich - préfixe nominal qui donne l'idée de méchanceté. On a michiskoudāw, "l'enfer" (préfixe mich- mauvais, méchant, et iskoudāw, feu, le mauvais feu, l'enfer).

- Ābo ou suffixe nominal qui indique le liquide, le jus de. Il est entré dans la formation de plusieurs mots, dont shōminābo, "le vin" (shōmin, raisin et le suffixe-ābo, le liquide du raisin, le vin).
- Wiyān suffixe nominal qui exprime l'idée de fourrure, de peau de, aussi de vêtement, car autrefois les vêtements étaient confectionnés avec des peaux d'animaux. On s'en est servi pour former iyimihāwiyān, "le surplis" (iyimihāw, il prie et le suffixe-wiyān vêtement, le vêtement de la prière).
- Win suffixe nominal qui sert à former des mots abstraits. Si on l'ajoute au radical d'un verbe, on obtient un nom abstrait correspondant à l'action ou l'état exprimé par le verbe. Il entre dans la formation de plusieurs mots. Exemples:
- iyimihāwin, "la prière, la religion" (iyimihāw, il prie et le suffixe-win, abstraction, donc prière, religion).
- sāchihiwāwin, "la charité" (sāchihiwāw), il aime activement et le suffixe-win, idée d'abstraction, donc l'amour actif).
- tāpwāwin, "la vérité" (tāpwāw, il dit vrai et le suffixe-win qui donne l'idée d'abstraction, d'où vérité), etc.

3) Composition. Par composition, on entend la fusion de deux ou de plusieurs morphèmes qui existent déjà dans la langue en une seule unité lexicale, selon cette définition de Martinet: "les monèmes qui forment

un composé existent ailleurs que dans les composés" (1970, p. 134). Le cris possède cette possibilité de composition. Les mots composés cris peuvent consister dans la fusion de deux noms ou d'un nom et d'un verbe. Pour les écrire, nous nous rallierons à la méthode de Léonard Bloomfield qui emploie le trait d'union pour unir ces diverses parties d'un mot, parce que, dit-il: "the hyphen distinguishes these compounds from unit words" (1930, p. 5). En voici des exemples:

iyimihāw-ochimāw, "le prêtre, le ministre du culte" (iyimihāw, il prie et ochimāw, le chef, le chef de la prière).

iyimihāw-chīshigāw, "dimanche", (iyimihāw, il prie et chīshigāw, jour, le jour de la prière).

mokosha-chīshigāw, "Noël" (mokoshāw, il festoie et chīshigāw, jour, le jour de la fête, Noël).

4) Extension de sens. L'extension de sens désigne l'élargissement, par analogie, de la signification d'un mot. C'est ainsi que nous disons les pattes de la table en comparaison avec les pattes d'un animal. Les missionnaires eurent aussi recours à ce procédé pour exprimer des notions nouvelles. En voici des exemples:

iyimihāw, "il prie" (vient de iyimihāw, il lui parle).

tomināw, "il le oint" (vient de tomināw, il le graisse).

iyichihāw, "il le confirme" (vient de iyichihāw, il le renforce).

sīkahatachāw, "il baptise" (vient de sīkahatachāw, il asperge, arrose).

5) Caractères syllabiques. Un élément important que les missionnaires ont apporté à la culture et à la langue crise fut un système d'écriture, que l'on appelle Caractères syllabiques. Grâce à ce procédé, facile à maîtriser, malgré son apparence un peu étrange, beaucoup d'Indiens et Indiennes ont appris à lire et à écrire leur langue en peu de temps, sans même être obligés de fréquenter une école. Ils ont ainsi pu lire les livres que l'on mettait à leur disposition. Ils s'en servaient dans leur correspondance. Ce syllabaire est encore en usage de nos jours. Le Gouvernement a même décidé qu'on enseignerait les Caractères syllabiques aux enfants Indiens dans leurs écoles afin qu'ils apprennent à lire et à écrire leur propre langue. En résumé, nous pouvons conclure que le christianisme n'a pas affecté la langue crise dans sa structure interne. Tout au plus s'est-elle enrichie de nouveaux signifiants que lui ont fourni les emprunts, la dérivation, la composition et l'extension de sens. Grâce à son dynamisme, elle a assimilé, "crisisé" les mots qu'elle a empruntés.

2. Les commerçants

Les coureurs des bois ont précédé les missionnaires dans la Baie James. En effet, d'après Adams, c'est en 1661 que Pierre Esprit Radisson et Médard Chouart des Groseillers se rendirent dans cette région nordique pour faire la traite des fourrures avec les Indiens qui occupaient déjà les lieux (1961, pp. 144-150).

Mais, c'est surtout avec la fondation de la Compagnie de la Baie d'Hudson, incorporée le 2 mai, 1670, que s'organisa d'une manière stable et

permanente le commerce des fourrures dans la Baie James (MacKay, 1938, p. 26). Cette compagnie établit des postes de traite sur les deux versants de la Baie, ainsi qu'à l'intérieur des terres. Dans les débuts, ils rencontrèrent une vive opposition de la part des Français. On se fit la guerre pour s'emparer de ce territoire riche en fourrures de toutes sortes. En 1713, le sort en fut jeté. Par le traité d'Utrecht, la France céda à l'Angleterre toute cette vaste étendue de terre (ibid., p. 56). A ce moment-là, la Compagnie de la Baie d'Hudson devint le seul maître des lieux et l'unique commerçant attitré de la traite des fourrures. Comme c'était une société anglaise, il était normal que ses employés fussent anglais ou Ecossais. Leur but était exclusivement commercial. Ils apportaient cependant dans le pays des valeurs nouvelles, de nouveaux produits tels que vêtements, fusils, pièges de fer, des produits alimentaires, etc.

Jusqu'alors, les Indiens chassaient pour manger, se vêtir, fabriquer des outils de toutes sortes et se faire des campements. Dans la suite, ils le firent dans un but lucratif, afin de vendre leurs fourrures à la Compagnie et en recevoir en retour des objets manufacturés en Angleterre. Ce changement a dû révolutionner leur système de valeurs. Sans nous attarder à analyser les conséquences de cette acculturation, nous nous demanderons quelle influence elle a eu sur la langue crise. Ainsi que nous le constaterons, au contact avec ces nouvelles valeurs, la langue crise s'est enrichie sans être foncièrement modifiée dans sa structure. Comme pour le cas du christianisme, on a procédé par emprunt, dérivation,

composition et extension de sens.

a) Emprunts. Ici, les emprunts furent plus nombreux. Voici les principaux: tea, coffee, soap, chocolat, pepper, apple, orange, kitchen, cook, cigarette, horse, cake, match, boy, bean, watch, skate, jam, butter, sweet, cent, minute, compagnie et what cheer. Nous ne trouvons qu'un seul mot venant du français, c'est patate. Plusieurs de ces mots ont été empruntés à une date plutôt récente. Le cris a assimilé tous ces mots dans son système phonétique et flexionnel. Voici la transformation qui s'est faite:

cigarette	devint	<u>sigalet</u>	(nom animé)
pepper	devint	<u>pēpaw</u>	(nom inanimé)
sugar	devint	<u>shougaw</u>	(nom inanimé)
patate	devint	<u>patāts</u>	(nom inanimé)
horse	devint	<u>hows</u>	(nom animé)
match	devint	<u>māchis</u>	(nom animé)
butter	devint	<u>but</u>	(nom inanimé)
minute	devint	<u>minigoush</u>	(nom inanimé)
sweet	devint	<u>sioutis</u>	(nom inanimé)
soap	devint	<u>sōp</u>	(nom animé)
compagnie	devint	<u>kompani</u>	(nom animé)
what cheer	devint	<u>wachiya</u> ¹	(mot que l'on dit en se serrant la main)

1 Dans The Century Dictionary and Cyclopedia, nous lisons ce qui suit au mot cheer:
fortune; luck; also, report; tidings.

Pourquoi certains de ces noms tombèrent-ils dans la classe de noms animés? Nous l'ignorons. Cependant, le fait est là. Ils commandent un verbe animé et forment le pluriel et l'obviatif comme les autres noms animés. Exemples:

1 allumette, 1 machis 2 allumettes, 2 machisich
 1 cigarette, 1 sikalet 2 cigarettes, 2 sikaletich
 1 bonbon, 1 sioutis 2 bonbons, 2 sioutis
 il boit du thé: manihkwaw tiyou
 il boit du café: minihkwaw kofiyou
 il mange des confitures: mīdjou djāmiyou
 je veux des bonbons: sioutis ni natawayihtān
 je veux des allumettes: māchisich ni natawayimāwch

On peut aussi en "verbifier" quelques uns, selon la structure de la langue crise. On a, par exemple, les verbes suivants:

ni skouloun: je fréquente l'école (skoul se "verbifie")
John ni wāchiyamaw: je serre la main à John (wāchiya se "verbifie").

b) Dérivation. La dérivation fournit beaucoup de mots pour l'usage commercial. En voici des exemples:

-gamouk suffixe nominal de construction en bois. Il a servi
 à la formation de plusieurs mots.

What cheer?

shipmet, what cheer?

Au XVII^e siècle, les matelots anglais employaient cette expression "what cheer" pour saluer les Indiens, en leur donnant la main. Ces derniers en ont fait "wāchiya", mot qu'ils emploient encore de nos jours en se serrant la main au départ et à l'arrivée.

- atāwāwgamouk "magasin" (atāwāw, il achète et le suffixe -gamouk, la construction en bois où on achète).
- ochimāwgamouk "la maison du gérant" (ochimāw, le gérant et le suffixe -gamouk, la construction en bois du gérant), etc.
- Shish suffixe nominal de diminution. On a ochimāshish, (ochimāsh), "le commis" (ochimāw, le gérant et le diminutif -shish, donc le petit gérant, le commis au magasin).
- Yabi suffixe nominal donnant l'idée de corde, de fil. Il entre dans le mot iyimouyabi, "la radio" (iyimou, il parle et le suffixe -yabi, la corde, le fil qui parle).
- Out suffixe nominal qui indique le récipient. Il sert à la formation des shōwiyānout "le porte-monnaie" (shōwiyān, monnaie et le suffixe de récipient -out, donc le récipient pour l'argent).
- Hkān suffixe nominal d'imitation. On a pīsimohkān, "l'horloge" (pīsum, soleil et le suffixe d'imitation -hkān, une imitation de soleil. Il faut se rappeler qu'avant l'arrivée des blancs, les Indiens n'avaient que le soleil pour leur indiquer le temps. Voilà pourquoi ils ont appelé l'horloge une sorte de soleil).

- Ādjīn suffixe nominal se référant à un matériel très fin, à une étoffe quelconque. akouhpādjin, "matériel pour faire des robes" (akouhp robe et ādjin, matériel, étoffe).

c) Composition. Le procédé de composition fut lui aussi très producteur. Comme les Blancs avaient apporté des calendriers qui divisaient le temps en années, mois et semaines, il a fallu trouver des mots pour les désigner. Nous avons déjà mentionné les noms des mois, des lunes. Voici les noms des jours de la semaine:

iyimihāw-chīshigāw, "dimanche" (iyimihāw, il prie et chīshigāw, jour, le jour de la prière).

chīhchīpiyou, "lundi" (chīhchīpiyou, il, ça commence, le commencement de la semaine, le premier jour de la semaine).

nīsho-chīshigāw, "mardi" (nīsho, deux et chīshigāw, jour, le deuxième jour).

āpihtōn, "mercredi" (āpihtō, moitié, la moitié, le milieu de la semaine).

nāw-chīshigāw, "jeudi" (nāw, quatre et chīshigāw, jour, le quatrième jour).

pohkwāshigen-chīshigāw, "vendredi" (pohkwāshigen, pain et chīshigāw, jour, le jour du pain).

mātinowā-chīshigāw, "samedi" (mātinowāw, il distribue et chīshigāw, jour, le jour de la distribution, de la paie.

Au début, les samedis, on payait les travailleurs

en leur distribuant de la nourriture ou des vêtements).

d) Extension de sens. Pour l'extension de sens, on a aussi beaucoup d'exemples. En voici quelques-uns:

otinichāw "il achète", vient de otinichāw, il prend, maintenant, ce verbe a deux sens, celui de prendre et d'acheter.

masinahichāw "il prend une dette au magasin", vient de masinahichāw, il écrit. Quand l'Indien prenait une dette, le gérant en écrivait le montant dans son livre. Donc extension du sens du verbe masinahichāw, il écrit et il prend une dette, etc, etc.

Un bel exemple d'extension de sens nous est fourni dans le système monétaire cris. Dans les débuts, la Compagnie de la Baie d'Hudson ne donnait pas d'argent aux autochtones, on pratiquait le troc. Le chasseur présentait ses fourrures et, en retour, on lui donnait des marchandises. Les Indiens prirent donc l'habitude d'estimer les objets en valeur de fourrure. Par exemple, telle chose valait une peau de castor, telle autre deux, et ainsi de suite. Le mot dollar n'était jamais prononcé dans le magasin. Lorsque la Compagnie introduisit la monnaie, on était tellement habitué de calculer avec des peaux que l'on continua ainsi. Le mot fourrure ohti prit une extension pour désigner aussi un dollar. Encore de nos jours,

c'est le vocabulaire que l'on emploie.

- \$1.00 pāyokōhti (une peau de castor)
 \$2.00 nīshohti (deux peaux)
 \$10.00 mitāhtohti (dix peaux)
 \$0.50c pouskōhti (la moitié d'une peau)
 \$0.25c pāyoko shikākwiyan (une peau de putois)
 \$0.75c nīshto shikākwiyan (trois peaux de putois)
 \$0.01c pāyoko sens
 \$0.10c mitāht sens

Comme nous pouvons le constater, la langue crise se comporte merveilleusement bien en face d'une invasion culturelle. Les emprunts qu'elle fait aux langues étrangères sont peu nombreux. Ses mécanismes lui permettent la formation de nouveaux signifiants. La démonstration que nous venons d'en faire est de nature à nous en convaincre. L'action des missionnaires et des commerçants n'a pas modifié la structure de la langue crise. Ni sa syntaxe, ni sa morphologie, ni son système phonétique n'en ont été ébranlés. Seul son vocabulaire s'est enrichi.

Pour se venger en quelque sorte de ces emprunts, le cris a fourni à l'anglais et au français quelques mots nouveaux, comme moose, mocassin, tipi, skwa, skwash, manito, wigwam, etc. De plus, plusieurs noms de lieu demeurent sur la carte géographique. Nous avons Moosonee, Attawapiscat, Winisk, Nemiskaw, Abitibi, Matagami, Mistassini, Chibougamou, Nattaway, Wemindji, etc.

Comment expliquer ce fait que la langue criée n'ait pas été plus affectée par ce premier mouvement d'acculturation? Nous pourrions en donner deux raisons. La première réside dans la langue elle-même qui a une grande force d'assimilation de tout élément culturel nouveau. La deuxième consiste dans le fait que les missionnaires et les commerçants ne formaient qu'une faible minorité dans la région. Les premiers s'efforçaient d'apprendre la langue de leurs ouailles et de s'adapter à leur culture. Les derniers n'étaient pas nombreux dans chaque poste, un ou deux. La plupart d'entre eux se servaient d'interprètes. Ils n'ont pas eu une grande influence sur la langue, si ce n'est de lui fournir quelques mots nouveaux que les Indiens ont adoptés. Les enfants ne fréquentaient pas l'école. Demeurant avec leurs parents, ils ne subissaient aucune influence de l'extérieur. Mais, depuis une trentaine d'années, les choses ont changé. Nous assistons maintenant à une vraie "révolution tranquille" dans le nord québécois. Tous les jeunes vont à l'école du village. Ils apprennent l'anglais et le français au lieu d'accompagner leurs parents dans les bois et communier à la culture indienne. Plusieurs poursuivent leurs études dans le sud parmi les Blancs. Ils retournent chez eux avec des idées nouvelles. Le Gouvernement a forcé les Indiens à la sédentarisation en leur construisant des maisons, en formant des villages. Peu à peu les Blancs envahissent le territoire. Une route, nouvellement construite, ouvrira bientôt la porte aux touristes. Le projet de l'Hydro-Québec est en train de transformer cette région. La vie se mécanise, les ski-doo

remplacent les chiens, le moteur la voile, l'avion le canot. Dans un proche avenir, la télévision mettera ce peuple en contact direct avec notre civilisation. Il est trop tôt pour prévoir les conséquences sur la langue crise de ce nouveau mouvement d'acculturation. Nous pouvons toutefois prédire qu'elle s'enrichira de plusieurs mots nouveaux, spécialement dans le domaine scolaire, mécanique et technique. Elle acquerra peut-être quelques nouveaux phonèmes pour prononcer les mots empruntés au français ou à l'anglais. C'est ainsi que les jeunes qui fréquentent l'école depuis l'âge de cinq ou six ans apprennent à prononcer le /r/ dans les noms propres tels que Marie, Mary, Raymond, Frank, etc.

Pour notre part, nous croyons que cette langue triomphera de toutes ces difficultés. Les Indiens sont plutôt conservateurs de leur culture et de leur langue. Dans tous les villages, c'est encore le cris qui se parle partout, à la maison, dans la rue, à l'église et au magasin. Seule l'école fait exception à cette loi générale. Les jeunes qui fréquentent les écoles du sud parlent cris entre eux. Ils emploient bien plusieurs anglicismes, mais ils conservent leur langue. Lorsqu'ils retournent chez eux en été, à Noël, c'est le cris qu'ils parlent avec leurs parents et leurs amis. De plus, il y a actuellement un réveil linguistique et culturel qui s'effectue chez tous les Indiens du Canada. Ce courant irréversible influence aussi les Indiens de la Baie James et leur inspire une fierté nationale bien légitime. L'opposition qu'ils font à l'envahissement de leur territoire par

les Blancs et le Gouvernement du Québec nous en fournit une preuve convaincante. Toutes ces raisons nous portent à croire que le dialecte cris québécois ne disparaîtra pas, mais qu'il vivra encore très longtemps.

CONCLUSION

L'objet de cette thèse était de démontrer l'existence de liens étroits entre certains aspects de la culture et de la langue crises. Cette parenté, nous voulions l'étudier chez les Indiens cris québécois. Pour ce faire, il nous fallait commencer par définir les termes que nous voulions comparer. Voilà pourquoi nous avons d'abord spécifié ce que nous entendons par langue et culture d'une manière générale pour ensuite localiser le dialecte cris québécois et décrire quelques éléments de la culture de ces Indiens. Il nous fallait ensuite nous demander si, en principe, une culture peut influencer une langue. A la suite des anthropologues et des ethnologues, nous avons établi qu'il existe vraiment des rapports entre la langue et la culture d'un peuple. La langue est une partie de la culture, elle en est la condition et le produit.

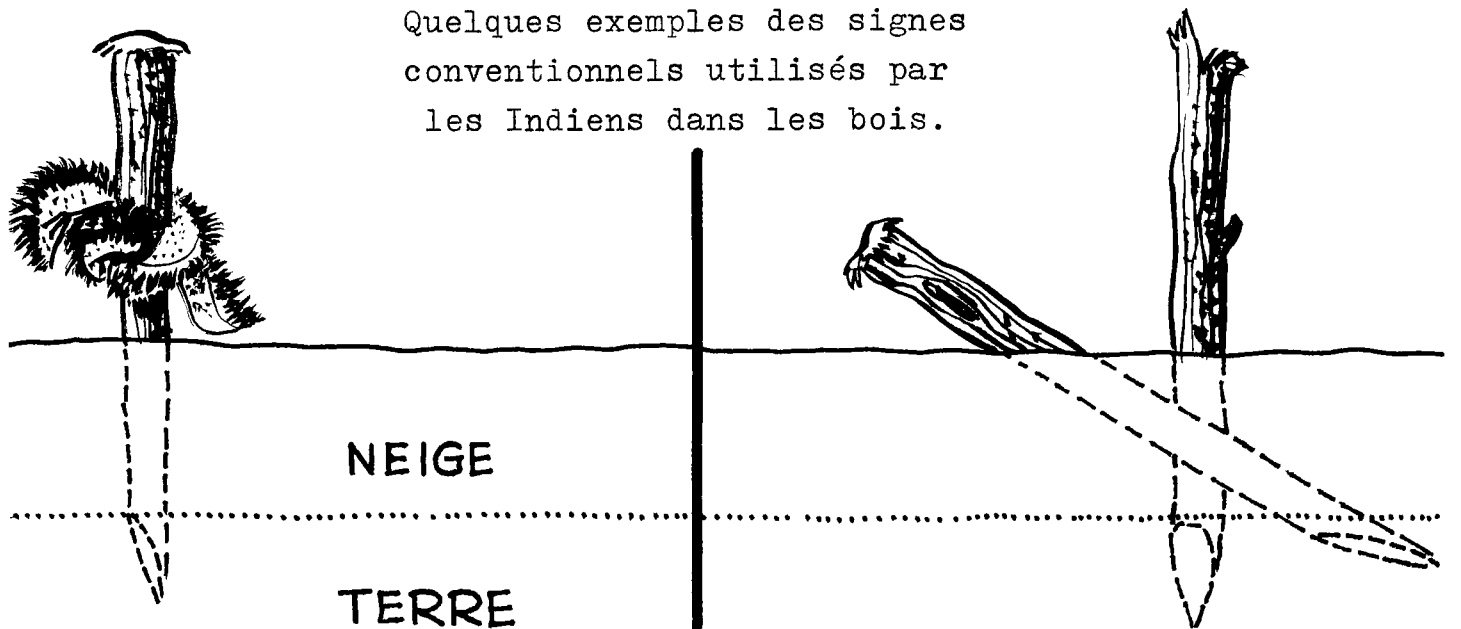
Aux chapitres III, IV et V, nous avons donné des exemples de cet état de chose en cris. Il a été démontré que l'aspect chasseur-pêcheur et concret de cette culture se reflète dans la langue crise. Elle préfère le terme concret au mot abstrait, et décrit les personnes et les choses plutôt qu'elle n'en donne une définition abstraite et objective. Nous avons aussi traité des genres cris, et en avons indiqué la provenance culturelle. Enfin, il a été question de deux expressions caractéristiques de cette affinité. Chishāiyiyou nous a fait découvrir comment un élément culturel, le respect pour le vieillard qui a une expérience complète, parfaite de la vie, a

influencé la langue au point de lui faire choisir entre trois mots possibles, le terme de chishāiyiyou pour désigner la personne âgée. Wiyiwīhtahāganou awāsh nous a fourni une autre illustration des relations qui existent entre la langue et la culture des Indiens cris québécois.

Pour compléter notre étude, nous avons analysé le comportement de la langue crise en présence de nouvelles valeurs qu'apportaient les missionnaires et les commerçants. Nous avons constaté qu'elle n'en fut pas profondément affectée. Sauf quelques emprunts qu'elle fit à l'anglais et au français, elle n'a subi aucune altération profonde dans sa syntaxe, sa morphologie et son système phonétique. Elle comportait les mécanismes nécessaires à la production de signifiants nouveaux. Grâce à ses nombreux affixes, à la composition et à l'extension du sens des mots, elle a fourni les termes qu'il fallait pour désigner les nouvelles choses qui se présentaient. Enfin, nous avons mentionné le fait qu'actuellement cette langue fait face à un mouvement d'acculturation beaucoup plus fort et dangereux que le premier. Notre étude, cependant, se termine sur une note optimiste. A cause d'une fierté nationale bien légitime qui les anime, les Indiens cris québécois conserveront encore très longtemps leur belle langue.

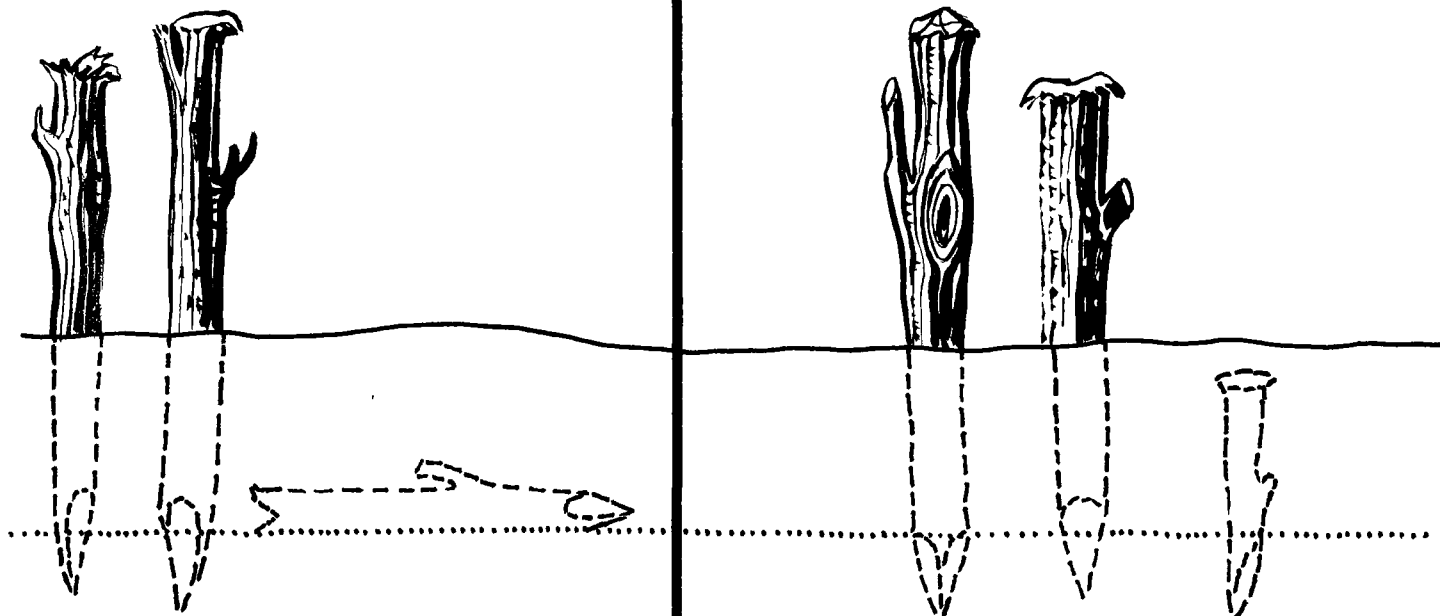
APPENDICE A

Quelques exemples des signes conventionnels utilisés par les Indiens dans les bois.



L'échantillon attaché au bâton indiquait la sorte de gibier tué.

Le bâton incliné indiquait la direction du campement.



Le bâton horizontal indiquait une mortalité.

Le petit bâton indiquait une naissance.

APPENDICE B

CARACTERES SYLLABIQUES

	é	i	o(ou)	a	consonnes finales
Voyelles seulement	▽	△	▷	◁	
Consonnes + voyelles					
p(b)	v	^	>	<	<
t(d)	U	∩	∪	∩	∩
k(g)	q	p	d	g	g
ch(ts)	?	r	∪	∩	∩
m	└	└	└	└	└
n	o	q	b	p	p
s	└	└	└	└	└
sh(j)	z	s	z	s	s
y	└	└	└	└	
r	U	∩	∪	∩	∩
l	∪	∩	∪	∩	∩
f	▽	△	▷	◁	<
w(avant)	.	.△		.△	
w(après)	°	△°		△°	

La voyelle longue s'indique par un point sur le caractère ◁
 La fin de la phrase est marquée par le signe suivant ×
 Les caractères finaux s'écrivent en petit et en haut de la
 ligne. Exemple: 6 6<° ×

BIBLIOGRAPHIE

Adams, Arthur, Ed:

- 1961 - The Explorations of Pierre Esprit Radisson, Ross & Haines Inc., Minneapolis, Minnesota, 1961, XXVIII-258-LXXXIV p.

Ardener, Edwin, Ed:

- 1971 - Social Anthropology and Language, Tavistock Publications, London, New York, 1971, C11-318 p.

Baraga, R.R. Bishop:

- 1878 - A Dictionary of the Otchipwe Language, Beauchemin & Valois, Publishers, 256 and 258, St. Paul Street, Montréal, 1878, 2 vol.

Benedict, Ruth:

- 1958 - Patterns of Culture, A Mentor Book, published by the New American Library, 501, Madison Avenue, New York, 22, N.Y. c1934, 1958, 272 p.

Bloomfield, Leonard:

- 1930 - Sacred Stories of the Sweet Grass Cree, National Museum of Canada, Bulletin 60, Ottawa, 1930, 1-7 p.

Boas, Franz:

- 1939 - The Mind of Primitive Man, The MacMillan Company, New York, c1911, 1939, X-285 p.
1965 - Ed. General Anthropology, D.C. Heath and Company, Boston, c1938, 1965, XI-718 p.
1970 - Introduction to Handbook of American Indian Languages, J.W. Powell, Indian Linguistic Families of America North of Mexico, University of Nebraska Press, Lincoln, c1966, 1970, IX-221 p.

Bodilly, R.N:

- 1928 - The Voyage of Captain Thomas James for the Discovery of the Northwest Passage, 1631, London & Toronto, J.M. Dent & Sons Ltd., 1928, 215 p.

Boon, T.C.B.:

- 1962 - The Anglican Church from the Bay to the Rockies, The Ryerson Press, Toronto, 1962 XV-480 p.

Boudreault, Marcel:

- 1973 - Langue et culture, point de vue sociologique, Université Laval, Québec, 1973, 6 p.

Bryde, John:

- 1971 - Modern Indian Psychology, The Institute of Indian Studies, the University of South Dakota, Vermillion, South Dakota, 1971, 414 p.

Chomsky, Noam:

- 1969 - La linguistique cartésienne, Traduction de N. Delanoe et de D. Sperber, Editions du Seuil, Paris, c1966, 1969, 182 p.

Cuoq, J.A.:

- 1886 - Lexique de la langue algonquine, Montréal, J. Chapleau & Fils, Imprimeur-Editeur, 31 rue Cotté, 1886, XII-446 p.

Diamond, Stanley, ed:

- 1969 - Primitive Views of the World, Columbia University Press, New York and London, 1969 XXIX-210 p.

Ellis, C. Douglas:

- 1962 - Spoken Cree, West Coast of James Bay, Part 1, The Department of Missions (M. S. C. C.), The Anglican Church of Canada, Church House, 600 Jarvis Street, Toronto 5, Ontario, 1962.
- 1970 - A Proposed Standard Roman Orthography for Cree, A Report submitted to the Department of Indian Affairs and Northern Development by C.D. Ellis, 1970, 68 p.

Firth, Raymond:

- 1967 - Elements of Social Organisation, Beacon Press, Boston, c1951, 1967, XI-260 p.

Germain, Claude:

- 1972 - "Origine et évolution de la notion de "situation" de l'école linguistique de Londres": de Malinowski à Lyons, dans La linguistique, Paris, 1972, 8-2, pp. 117-136.
- 1973 - La notion de situation en linguistique, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, Canada, 1973, VIII-168 p.

Goldenweiser, Alexander:

- 1946 - Anthropology, An Introduction to Primitive Culture, F.S. Crofts & Co., New York, c1937, 1946, XIX-550 p.

Goldschmidt, Walter:

- 1959 - Man's way, Henry Holt & Co. Inc., 1959, 353 p.

Greenberg, Joseph Harold:

1968 - Anthropological linguistics, An Introduction, Random House, New York, 1968, VI-212 p.

Grisdale, Alex:

1972 - Wild Drums, Tales and Legends of the Palins Indians, Alex Grisdale as told to Nan Shipley, Pequis Publishers, 462 Hargrave Street, Winnipeg, Manitoba, VII-78 p.

Hall, Robert, Anderson:

1967 - Introductory Linguistics, Philadelphia, Chilton Books, c1964, 1967 XIII-508 p.

1968 - An Essay on Language, Chilton Books/Educational division Publishers, New York, 1968, 160 p.

Hallowell, A. Irving:

1969 - Ojibwa ontology, behaviour, and word view, dans Diamond, Stanley, Primitive Views of the World, Columbia University Press, New York and London, 1969, pp 49-82.

Harris, Zellig, Sabettai:

1960 - Structural linguistics, Phoenix Books, Chicago, c1951, 1960, XVI-384 p.

Henle, Paul, ed:

1966 - Language, Thought and Culture, Ann Arbor, The University of Michigan Press, c1958, 1966, 273 p.

Hockett, Charles:

1950 - Letter to the Editor, Language "and" Culture, a Protest, A. A. Vol. 52, 1950, p. 113.

Hoijer, Harry, ed:

1967 - Language in Culture, The University of Chicago Press, Chicago, c1954, 1967, XI-286 p.

Jeness, Diamond:

1960 - Indians of Canada, National Museum of Canada, Bulletin 65, Anthropological series No. 15, c1932, 1960, XI-452 p.

Lacombe, Albert, O.M.I.:

1874 - Dictionnaire de la langue des Cris, Montréal, C.O. Beauchemin & Valois, Imprimeurs-Libraires, 1874, XX-711 p.

Landar, Herbert:

- 1966 - Language and Culture, California State College at Los Angeles, c1965, 1966, XIV-274 p.

Lemoine, Georges:

- 1901 - Dictionnaire Français-Montagnais, Boston W.B. Chabot and P. Cabot Tremont Building, 1901, 281 p.
- 1909 - Dictionnaire Français-Algonquin, Chicoutimi G. Delisle, Imprimeur, Bureaux du Journal "Le Travailleur", 1909, paginé jusqu'à la lettre "f", i.e. 258 p., le reste n'est pas paginé.

Lévi-Strauss, Claude:

- 1958 - Anthropologie structurale, Librairie Plon, Paris, 1958, 11-452 p.
- 1962 - La Pensée Sauvage, Librairie Plon, Paris, 1962, 11-389 p.
- 1971 - L'Homme nu. Librairie Plon, Paris, 1971, 688 p.

MacKay, Douglas:

- 1938 - The Honourable Company, Tudor Publishing Co., New York, c1936, 1938 XI1-396 p.

Malinowski, Bronislaw:

- 1954 - Magic, Science and Religion, and other essays, Doubleday Anchor Books, New York, c1948, 1954, 274 p.
- 1963 - Les Argonautes du Pacifique Occidental, Traduit de l'anglais et présenté par André et Simone Devyver, Gallimard, Paris, 1963, 606 p.
- 1968 - Une théorie scientifique de la culture, traduit de l'anglais par Pierre Clinquant, François Maspero, Paris, c1944, 1968 183 p.
- 1969 - The Problem of Meaning in Primitive Languages, dans Ogden C.K. The Meaning of Meaning, sup. 1, pp. 296-336.
- 1971 - Myth in Primitive Psychology, Negro University Press, Westport, Connecticut, c1926, 1971. 94 p.

Martinet, André:

- 1970a- La Linguistique Synchronique, Presses Universitaires de France, Paris, c1965, 1970, 255 p.
- 1970b- Eléments de linguistique générale, Librairie Armand Colin, Paris, c1960, 1970, 224 p.

Montagu, M.F. Ashley, Ed:

1968a- Culture: Man's adaptive dimension, University Press, New York, 1968, VI-289 p.

1968b- ed., The Concept of the Primitive, The Free Press, New York, 1968, XIV-267 p.

Nida, Eugene:

1954 - Customs and Cultures, Harpers & Brothers, New York, 1954, XIV-306 p.

Ogden, C.K. et F.A. Richards:

1969 - The Meaning of Meaning, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, c1923, 1969, XXII-363 p.

Paget, Amelia:

1909 - The People of the Plains, Edited by Duncan Campbell Scott, Toronto, William Briggs, 1909, 199 p.

Paul-Emile, Soeur, s.g.c.:

1952 - Amiskwaski, La Terre du Castor, Editions Oblates, Montréal, Canada, 1952, 313 p.

Petitot, Emile, O.M.I.:

1886 - Traditions indiennes du Canada Nord-ouest, Les Littératures populaires de toutes les nations, Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, Paris, 1886, T. XXIII, XXIII-521 p.

Poirier, Jean:

1968 - Ethnologie générale, Publié sous la direction de Jean Poirier, Encyclopédie de la Pléiade, Editions Gallimard, Paris, 1968, XXII-1909 p.

Powell, J.W.:

1970 - Indian Linguistic Families of America North of Mexico, dans Franz Boas, Introduction to Handbook of American Indian Languages, University of Nebraska Press, Lincoln, c1966, 1970, IX-221 p.

Robins, R.H.:

1968 - General Linguistics. An Introductory Survey, Longman's Linguistic Library, London and Harlow, c1964, 1968, XXII-391 p.

Ruwet, Nicolas:

1968 - Introduction à la grammaire générative, Plon, Paris, c1967, 1968, 451 p.

Sapir, Edward:

1962 - Culture, Language and Personality, Selected essays edited by David G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, c1949, 1962, 1X-207 p.

1967 - Anthropologie, Culture et Personnalité, Traduction de Christian Beudelot et Pierre Clinquart, Editions de Minuit, Paris, 1967, 207 p.

1968a- Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality, edited by David Mandelbaum, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, c1949, 1968, XV-617 p.

1968b- Linguistique, Traduction de Jean-Elie Boltanski et Nicole Soulé-Susbielles, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, 288 p.

Saussure, Ferdinand de:

1972 - Cours de Linguistique générale, Edition critique préparée par Tullio de Mauro, Payot, Paris, c1915, 1972, XV111-510 p.

Slama-Cazacu, Tatiana:

1961 - Langage et contexte, Le problème du langage dans la conception de l'expression et de l'interprétation par les organisations contextuelles, Mouton, La Haye, 1961, 251 p.

Thwaites, Reuben Gold, ed.:

1899 - The Jesuit Relations and Allied Documents, Cleveland, The Burrows Brothers Company, Publishers, Ohio, 1899, 73 vol.

Tylor, Edward Burnett:

1891 - Anthropology. An Introduction to study of man and civilisation, Appleton and Company, New York, 1891, XV-448 p.

1970 - The Origins of Culture, Gloucester, Mass., Peter Smith, c1958, 1970, XV-416 p.

Vaillancourt, Louis-Philippe, O.M.I.:

1957 - "L'Origine des Caractères Syllabiques", Anthropoliga, Le Centre canadien de recherches en anthropologie, Université Saint-Paul, Ottawa, No. 5, 1957, pp. 125-129.

Watkins, Rev. E.A.:

1938 - A Dictionary of the Cree Language, Edited by Ven. R. Farries, Published under the direction of the General Synod of the Church of England in Canada, Church House, 504 Jarvis Street, Toronto, 1938, 1X-530 p.

Whorf, Benjamin Lee:

1967 - Language, Thought and Reality, Selected writings of Benjamin Lee Whorf, edited by John B. Carroll, The M. I. T. Press, c1956, 1967, X-278 p.

1969 - Linguistique et anthropologie: essai, traduit de l'anglais par Claude Carme, éditions Denoël, Paris, c1956, 1969. 220 p.

ILLUSTRATIONS

		page
Fig. 1.	- Carte géographique indiquant le territoire approximatif occupé par les Indiens cris québécois.....	21
Fig. 2.	- Photographie, chef Indien d'Eastmain et ses deux conseillers.....	37
Fig. 3.	- Photographie, un chasseur d'Eastmain, Charlie Mayappo.....	37
Fig. 4.	- Photographie, Indiens d'Eastmain.....	37
Fig. 5.	- Tableau des divers contextes nécessaires à la signification.....	52
Fig. 6.	- Dessin: l'animal qui parle à un arbre.....	96
Fig. 7.	- Dessin: la pierre qui parle.....	97
Fig. 8-11.	- La sortie du jeune garçon.....	113
Fig. 12-14.	- La sortie de la jeune fille.....	114
Fig. 15.	- Comment on fait cuire les outardes à la manière indienne.....	114

TABLE DES MATIERES

	page
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I - LA LANGUE CRISE.....	3
1. La langue.....	3
2. La langue crise.....	7
3. Le dialecte cris québécois.....	9
CHAPITRE II - LA CULTURE CRISE.....	22
1. La culture.....	22
2. La culture des Cris québécois.....	26
CHAPITRE III - RELATIONS ENTRE LANGUE ET CULTURE.....	38
1. Existence de relations en langue et culture.....	38
2. Nature des relations entre langue et culture.....	40
CHAPITRE IV - CARACTERE CONCRET DE LA LANGUE CRISE.....	54
1. Préférence du terme concret.....	55
2. Langue descriptive.....	63
3. Mise au point.....	75
CHAPITRE V - GENRES CRIS.....	79
1. Notion de "personne".....	81
2. Preuves.....	84
CHAPITRE VI - DEUX EXPRESSIONS.....	98
1. Chishāiyiyou.....	98
2. Wiyiwīhtahāganou awāshish.....	103
CHAPITRE VII - CONSEQUENCES DE L'ACCULTURATION.....	115
1. Les missionnaires.....	115
2. Les commerçants.....	123
CONCLUSION.....	134
APPENDICES	
A. Signes conventionnels utilisés par les Indiens.....	136
B. Caractères syllabiques.....	137
BIBLIOGRAPHIE.....	138
ILLUSTRATIONS.....	145
TABLE DES MATIERES.....	146

RELATIONS ENTRE LANGUE ET CULTURE
CHEZ LES INDIENS CRIS QUEBECOIS

Dans ce travail, nous voulons étudier un fait particulier, à savoir les relations qui existent entre la langue et la culture des Indiens cris québécois. Il nous faut commencer par définir les termes que nous voulons comparer.

A la suite d'André Martinet, nous entendons par langue un instrument de communication doublement articulé, de manifestation vocale, et dont les signes sont arbitraires. Précisant davantage notre sujet, nous considérons le dialecte cris québécois. L'ayant situé géographiquement, nous en donnons quelques particularités linguistiques qui le distinguent des autres dialectes cris.

La notion de culture est empruntée à Eugène Nida. Il la définit comme l'ensemble des comportements matériels et non matériels appris socialement et qui se transmettent d'une génération à une autre. De la culture crise, nous décrivons deux éléments qui semblent le mieux se refléter dans la langue du même nom, l'aspect chasseur-pêcheur, et le mode de vie concret de ces Indiens.

Après avoir expliqué ce que nous entendons par langue et culture, nous devons nous demander si, en principe, il existe des liens entre ces deux entités. C'est ce que nous considérons au chapitre III. Comme l'enseigne Claude Lévi-Strauss, nous pouvons détecter des relations étroites entre la langue et la culture d'un peuple. Il soutient que la langue est une partie de la culture, qu'elle en est la condition et le produit normal.

Ces prémices étant bien établies, nous pouvons ensuite procéder à notre étude proprement dite, analyser les rapports qui existent entre la langue et la culture des Indiens cris québécois.

Une première relation nous apparaît évidente. Le côté concret, naturel, de cette culture semble se manifester dans la langue crise qui préfère le terme concret à l'expression abstraite. De plus, elle décrit l'apparence extérieure des personnes et des choses plutôt qu'elle n'en donne une définition abstraite et objective. Nous en donnons plusieurs exemples. Il ne faut cependant pas conclure que la langue crise soit uniquement concrète. Elle comporte des mots abstraits, des généralisations, et possède même un suffixe nominal dérivatif qui permet de former les mots abstraits désirés. Mais, à cause de leur mentalité concrète, ces Indiens emploient un terme concret de préférence au mot abstrait.

Poursuivant notre enquête, au chapitre V, nous considérons les genres cris, l'animé et l'inanimé. Avec Irving Hallowell, nous nous demandons si cette dichotomie, imposée aux langues algonquines par les missionnaires, des étrangers, correspond bien à la mentalité indienne. Les récits mythiques et le comportement actuel de ces gens nous révèlent que, selon cette culture, ce qui différencie les êtres, c'est l'élément "personne" plutôt que l'animation. En conséquence, il nous semble, qu'en parlant des genres cris, la dichotomie personnel/non-personnel serait plus conforme au regard que ces gens portent sur les êtres qui les entourent.

Le chapitre VI nous fournit l'occasion d'analyser deux expressions spécialement porteuses de valeurs culturelles, chishāiyiyou et

wiyiwih̄tahāganou awāsh.

Pour compléter notre étude, au chapitre VII, nous examinons les conséquences sur la langue crise des nouvelles valeurs culturelles apportées par les missionnaires et les commerçants. Cette langue s'est enrichie de plusieurs mots nouveaux qu'ont produits les procédés de dérivation, de composition et d'extension de sens. Mais, elle n'a aucunement été affectée dans sa structure interne. Sauf quelques emprunts qu'elle fit à l'anglais et au français, elle a tout assimilé, "crisisé".

En terminant, nous constatons que ces Indiens font maintenant face à un mouvement d'acculturation beaucoup plus menaçant que celui du passé. Mais, ils prennent une nouvelle conscience de leur entité propre. Ils semblent décidés à conserver leur langue et leur culture. Voilà pourquoi nous croyons que le dialecte cris québécois vivra encore très longtemps.