

Langue, rite et identité ethnique

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO

Quelle que soit la société que nous étudions on observera toujours que les personnes qui composent cette société ne se considèrent pas elles-mêmes et ne considèrent pas le reste des humains comme une série infinie et homogène d'individus. Au contraire, ce que nous constatons dans la société humaine quels que soient l'espace et le temps où nous la considérons, c'est une tendance à la formation de groupes et à la division des hommes entre eux selon des critères et des barrières déterminés.

Les sociétés se trouvent donc caractérisées par leur composition de groupes humains distincts, qui reconnaissent leur différence et qui basent leur propre définition sur cette différence.

Mais les groupes humains peuvent se constituer en fonction de critères très différents. La parenté, par exemple, a servi et sert à structurer la société en systèmes qui intègrent les individus en différentes groupes à différents niveaux. Cette schématisation de la société en groupes de parenté acquiert quelquefois une extraordinaire complexité. D'un autre côté, les systèmes de parenté ne remplissent pas seulement la fonction de classer mais aussi celle d'orienter vers l'action dans différents domaines sociaux.

Comme les relations de parenté, n'importe quel autre genre de relation sociale origine la formation de groupes sociaux, sans lesquels l'interaction sociale serait impossible. Ici, nous nous référons à un type déterminé de groupes sociaux: les groupes ethniques.

¹ Esti artículo ye una ampliación de la conferencia que col título «Langue et identité» pronunció l'autor el 17 de payares de 1990 na ciudá de Niort (Poitou-Charentes, Francia) nun conceyu internacional so les rellaciones ente identidá y economía.

LES GROUPES ETHNIQUES

Dans le groupe ethnique s'intègrent des unités familiales selon une solidarité de caractère diffus. Le groupe ethnique est, par conséquent, transgénérationnel, c'est-à-dire qu'il passe par différents groupes d'âge et de sexe. Mais, quel est le fondement et la base du groupe ethnique? Selon Parsons (1975) le sang est à la famille ce que la tradition culturelle générationnelle est au groupe ethnique. Mais que signifie, en réalité, **tradition culturelle générationnelle**? Un élément important de cette tradition est la langue commune. La langue est une réalité inéluctable quand on veut voir comment se configurent les groupes ethniques bien qu'il soit nécessaire de tenir compte que ce n'est pas le seul élément absolu significatif, car il y a des cas d'identité évidente au-dessus d'une diversité linguistique (La Suisse est sans doute l'exemple le plus cité).

Un deuxième élément de cette tradition culturelle générationnelle est une histoire culturelle commune:

a series of events and symbolic outputs of the past which have contemporary significance because those who experienced or produced them were our forebears. (Parsons, 1975, 60).

Cette histoire culturelle est constituée de points de références de grande importance symbolique: événements, exploits, faits réalisés par les ancêtres qui sont nos ancêtres. De la même manière que nous trouvons à côté de la parenté réelle la filiation fictive, les nouveaux venus et intégrés dans le groupe considéreront ces ancêtres comme leurs ancêtres, bien que leurs ancêtres biologiques n'aient rien à voir avec leurs précédents ethniques d'adoption.

Un troisième élément de cette tradition culturelle générationnelle est la projection du futur que se fait le groupe. Le membre du groupe ethnique n'est pas seulement l'héritier du passé commun, il est aussi **progéniteur** du temps futur.

Si le groupe ethnique est une extension de la famille et un ensemble d'unités familiales, il est intéressant de voir comment l'identification ethnique se produit dans la propre famille. Depuis de nombreuses années on trouve des études selon lesquelles, dans des contextes déterminés, la mère se convertirait en foyer gardien de l'identité ethnique (Schneider 1968, 1969).

DIFFERENTES PERSPECTIVES

On a l'habitude d'appeler **primordialiste** la considération théorique selon laquelle les groupes ethniques se constituent autour d'attributs objectifs culturels, linguistiques, territoriaux, raciaux.

etc. Il y aurait des groupes qui effectivement ne possèdent que quelques-uns de ces traits, tandis que d'autres auraient en leur possession toute la série de ces éléments objectifs. L'identité ethnique est considérée ici comme quelque chose d'inné; l'ethnicité surgit d'une réalité supposée indéniable (cf. par exemple, Francis, 1976; Isaac, 1975). Il ne faut pas oublier que la sociologie américaine parlait de l'identification des groupes ethniques comme groupes culturels. C'est ainsi que nous l'avons trouvé chez Warner et Srole (1945) dont l'oeuvre a eu une énorme influence postérieure.

Plus tard d'autres perspectives théoriques surgissent comme celle qui, d'inspiration economiciste et marxiste, considère que la conscience ethnique surgit de l'inégale distribution territoriale de la richesse et de la lutte et de la concurrence qui en résulte.

Pour ces raisons mêmes l'affrontement entre le centre et la périphérie peut favoriser l'apparition et l'affermissement d'identités ethniques (cf. Hechter, 1975). Les mouvements revendicatifs de minorités ethniques seraient une conséquence de la crise qui naît du passage d'un mode de production à un autre (Dulong, 1978).

Cette autre considération théorique que l'on pourrait qualifier de type instrumentaliste va d'une certaine manière dans le même sens: l'ethnicité est une stratégie utilisée par un groupe pour maintenir un pouvoir et un status déterminé ou pour l'augmenter. Les minorités ethniques fonctionneraient comme des groupes d'intérêt (Bell, 1975). Pour Cohen (1969, 1974) l'ethnicité est un phénomène essentiellement politique, qui implique une lutte pour le pouvoir entre les groupes ethniques pour défendre leurs intérêts collectifs. Cependant, cette perspective entraîne aussi des difficultés, car en de nombreuses occasions des communautés qui ont des intérêts identiques continuent à maintenir les différences et les barrières ethniques.

En quatrième lieu nous avons le travail, très intéressant, de F. Barth. Barth dépasse l'aspect statique de la perspective primordialiste. Pour lui, l'ethnicité est une forme d'organisation sociale qui surgit de l'interaction de groupes dans un processus d'auto-attribution et d'attribution de la part des autres.

Barth a apporté des idées nouvelles à l'étude des groupes ethniques. Il n'entre pas dans le contenu de l'ethnicité: le groupe ethnique est un réceptacle avec différents contenus selon les systèmes culturels. Le groupe ethnique ne se définit pas par son matériel interne. Le concept de **frontière ethnique** devient alors la clé du problème de l'ethnicité.

On ne peut nier l'importance et la portée de la culture dans les phénomènes d'identité. Mais une compréhension adéquate de ce que sont les groupes ethniques et de la dynamique qui s'établit entre eux n'est possible que si l'on compte de l'importance que peut avoir l'intérêt du groupe et, surtout, l'importance de la frontière ethnique dans le sens que Barth la considère. La portée des phé-

nomènes dits **primordiaux** est incontestable, mais seule la considération circonstancielle ou situationnelle peut donner une vision complète de l'ethnicité.

LES FRONTIÈRES ETHNIQUES ET LEURS CHANGEMENTS

Cependant, les frontières qui définissent les groupes ethniques ne sont absolument pas inamovibles. Au contraire, les groupes ethniques ont l'habitude d'être en continuelle transformation, bien que celle-ci soit quelquefois difficilement perçue par les membres qui en font partie.

Parfois deux ou plusieurs groupes ethniques perdent les particularités qui les différencient et il en résulte un nouveau groupe, amalgame des deux groupes antérieurs. Ceci sera un phénomène que nous appellerons **amalgamation** (Horowitz, 1975).

Le résultat est la somme des deux groupes antérieurs ($x+y=z$). Dans la plupart des nouveaux pays d'Afrique par exemple, on observe des processus qui tendent à faire disparaître les divisions ethniques précoloniales et à créer de nouvelles identités. C'est ainsi que les Kikuyus de Kenya sont actuellement un amalgame de différenciations ethniques antérieures (Gulliver ed. 1969, Introduction).

Mais la fusion de deux groupes ne se produit pas toujours de la manière antérieure. Dans certains cas un groupe absorbe l'autre, l'assimile, de sorte que celui-ci perd son identité. Il en résulte que l'un des groupes ethniques disparaît et reste incorporé à l'autre ($x+y=x$). Par exemple, la limite du sud-ouest de la province asturienne s'étend à travers des zones de culture astur-occidentale. Pendant des siècles on a maintenu la culture autochtone, identique à celle des vallées proches qui déversent leurs eaux dans la mer Cantabrique. Cependant le nouveau système de régionalisation de l'Etat à partir de la Constitution de 1978 a fait en sorte que ces zones de culture astur se soient retrouvées incluses dans une autre région autonome, celle de **Castille et León**. Il est possible que les fortes compétences politiques de ces entités politiques autonomiques et leur prétention d'intégration de leur territoire mettent de plus en plus en danger l'identité astur de ces régions, qui au fil du temps peuvent être victimes d'une **absorption** qui s'achèverait par une disparition de leur différence ethnique et par leur totale assimilation au groupe ethnique dominant.

Les frontières ethniques ne se modifient pas seulement par la fusion des groupes, mais aussi par leur séparation ou leur fission. Cette différenciation ethnique peut arriver de deux manières différentes. Dans certains cas la différenciation ethnique se produit par la **division**. Ceci signifie qu'un groupe ethnique se fractionne et qu'il apparaît deux nouveaux groupes ($x=y+z$).

Quelquefois, cependant, la différenciation ne se produit pas par la disparition d'un groupe ethnique.

nique et par la naissance de deux ou plusieurs groupes nouveaux, mais par l'apparition d'un nouveau groupe à partir d'un autre qui continue à exister. Nous appelons ce processus de différenciation ethnique **prolifération** ($x=x+y$). C'est le cas des Sikhs, qui surgissent du propre hindouisme comme une réponse militaire et religieuse au pouvoir musulman dans le Punjab (Raj Nayar, 1966).

Aussi bien l'assimilation que la différenciation se produisent en accentuant les ressemblances et les différences. Quand, à certains moments on trouve un phénomène de prolifération ou de division, les contrastes deviennent plus aigus et bien des formes culturelles qui auparavant se confondaient par inadvertance s'opposent avec force. D'autre part, généralement dans les processus d'amalgamation les différences qui auparavant étaient perçues avec une grande netteté, se minimisent ou s'ignorent.

Le changement d'identité est presque toujours uni au changement culturel, mais on a déjà vu que les critiques des postures appelées primordialistes considèrent qu'on a exagéré l'importance du changement culturel comme cause déterminante et antérieure aux changements d'identité ethnique. Dans de nombreux cas, ce serait le changement de frontières ethniques qui donne de la puissance au changement culturel.

Quand l'assimilation se produit par incorporation, le groupe incorporé doit montrer qu'il est disposé à modifier sa conduite culturelle tout en assumant les modèles culturels du groupe absorbant. Les efforts d'amalgamation, qui —nous l'avons déjà vu— sont très fréquents dans les nouveaux états post-coloniaux exigent une force qui limite les tendances centrifuges quant à l'aspect culturel. Le succès de l'amalgamation de toutes les différences préalables est évidemment très difficile; la résistance à disparaître des forces d'inertie antérieures à l'assimilation est très forte et c'est la raison pour laquelle on a l'habitude de chercher une référence culturelle de base qui soit un dénominateur commun et qui permette en même temps les variantes qui viennent d'antan. De cette manière, Burton Benedict souligne l'abandon par les musulmans de l'île Maurice des pratiques les plus sectaires et l'adoption de conduites rituelles plus orthodoxes et généralisées (Benedict, 1965, 38-9).

On peut affirmer, en définitive, que les processus d'assimilation (amalgamation et intégration) sont des facteurs importants de changement culturel. L'amalgamation étant perçue comme un témoignage ou une exigence d'acceptation de l'assimilation.

Le processus d'urbanisation et les migrations ont toujours poussé de manière importante l'élargissement des frontières ethniques. Il existe de nombreux témoignages attestant comment de grandes assimilations culturelles se sont produites à partir de petits groupes ethniques différenciés (Young, 1965; Kuper, ed., 1965, etc.). Mais l'incidence des processus urbains n'est pas toujours nécessaire. En Malaisie, les différences accusées entre Malaisiens (diversité linguistique, endogamie de groupe, hostilité) et la non moins profonde hétérogénéité entre les émigrants chinois ont

fini par donner naissance à deux communautés ethniques fortes et cohérentes. Comme dans bien d'autres cas, ce qui a favorisé le renforcement de ces groupes ethniques fut en grande partie l'oeuvre d'un agent extérieur, le colonialisme britannique en l'occurrence. Crawford Young a détaillé comment l'administration coloniale, les missionnaires belges et l'action militaire ont forgé des communautés qui manquaient préalablement d'un sens d'unité (Young, 1965).

LANGUE ET IDENTITÉ

Le fait que l'on vient de citer est aussi paradoxal qu'intéressant. L'un des aspects le plus suggestif de l'ethnicité est celui de sa relation avec les problèmes linguistiques, puisque les contradictions et les paradoxes sont encore plus frappantes dans ce cas-là. Il n'est pas très étonnant que ce soit parfois la même langue coloniale qui finisse par devenir la langue officielle de la nouvelle nation, tout en reléguant les langues natives à une situation inférieure. Ceci est arrivé avec une relative fréquence, aussi scandaleux que cela puisse paraître.

Les phénomènes linguistiques sont toujours remarquables dans les sujets relatifs aux groupes ethniques. Même d'une position formaliste ou circonstancialiste comme celle de Barth, la langue et la culture sont très importantes au moment, par exemple, d'établir les frontières. C'est parce que la langue ne fonctionne pas uniquement comme un événement dans le processus de la connaissance humaine, qu'elle n'est pas seulement une forme de communication sociale, mais qu'elle est aussi un symbole d'identité ethnique.

Il est un fait que la revendication linguistique est présente habituellement dans bien des mouvements politiques exigeant une reconnaissance légale de l'identité propre. On a déjà dit plus haut que la langue commune est fréquemment un élément fondamental d'affirmation du groupe ethnique.

Mais cette importance de la langue dans les relations ethniques est pleine de nuances intéressantes, comme nous l'avons déjà dit. En général, par exemple, la situation où il existe coïncidence totale entre frontière linguistique et frontière politique est exceptionnelle. L'on trouve par contre que les frontières linguistiques diffèrent des frontières politique-administratives dans de très différents domaines géographiques et à des niveaux de développement économique divers.

On a déjà vu comment, dans des zones où les forces coloniales ont provoqué la prise de conscience, la situation peut devenir étrangement paradoxale dès que ces forces coloniales disparaissent. Dans ces cas-là, on constate un processus de scissions internes. Ces scissions sont fréquemment dérivées de la diversité linguistique. Ainsi, en Inde post-coloniale le problème linguistique interne a favorisé bien des divisions administratives internes qui se sont faites avec des critères exclusive-

ment linguistiques. En ce sens, l'imposition du **hindi** comme langue nationale pour l'Inde entière, fut un échec très significatif, face à la résistance de nombreux états à l'accepter, car dans de nombreux cas on lui a préféré l'anglais. Dans le but de marquer avec plus de force la frontière ethnique à l'égard des autres, les Sikhs ont refusé le **hindi** et lui ont préféré la langue du Punjab.

Bien que dans certains cas, très intéressants par ailleurs, on ait échoué, il est certain que dans tous les nouveaux états qui suivent l'époque coloniale il existe l'obsession qu'une des langues natives devienne **lingua franca** de tout le territoire, permettant de dépasser la diversité linguistique interne. En ce qui concerne le Nigéria, par exemple,

The cultural renaissance, an integral part of the nationalist movement, has tended to produce greater uniformity within each ethnic group and so differentiate it more sharply from neighboring groups. Thus among the Yoruba, for instance, a standard dialect is emerging and dress styles, both for rich and poor, have a similarity that did not exist a century or two ago, (Lloyd, 1970, 12)

Ce processus est certainement familier à tous les connaisseurs des processus de normalisation des langues minorisées en Europe. Parce que les conflits que suscite la diversité linguistique à l'intérieur des frontières administratives se retrouvent non seulement dans les nouveaux états, mais aussi dans ceux qui ont de nombreux siècles d'histoire.

Mais il ne serait pas réaliste de donner à la question linguistique une valeur absolue dans les relations ethniques. De la même manière qu'il peut y avoir une identité ethnique dans un cadre d'hétérogénéité linguistique (on a déjà cité le cas suisse), une même langue peut également appartenir à deux communautés ethniques nettement opposées. Il est parfaitement correct de considérer le serbo-croate comme une langue, mais au-delà des petites différences qu'on peut considérer dialectales et de celle plus sérieuse qui est la diversité graphique, la religion est sans doute un très puissant facteur de séparation de groupes ethniques. D'autre part, une langue, pas plus que le groupe ethnique, n'est une entité absolue. L'une et l'autre peuvent se constituer à différents niveaux. Dans un pays, par exemple, à diversité ethnique tel que le Liban, une personne peut appartenir à la communauté musulmane ou chrétienne. Mais il n'y a pas que cela: un chrétien maronite s'identifiera avec les Maronites face à un chrétien orthodoxe. De même, un musulman sunnite par rapport à un autre chiite se sentira fondamentalement sunnite. Ceci est quelque chose qui ressemble beaucoup à ce qui a été magistralement étudié par Evans-Pritchard au sujet de l'identification groupale dans une société segmentaire comme celle des Nuer (Evans-Pritchard, 1977).

De la même façon, dans un même domaine linguistique les différences dialectales peuvent abou-

tir à divers niveaux d'identification ethnique. Cela ne fait pas de doute, alors, que dans le territoire d'une même langue certains traits linguistiques deviennent des symboles fonctionnant avec une grande précision pour différencier des segments sociaux divers en fonction du sexe, de l'âge, de l'activité, du niveau de vie, de la façon de penser, etc.

RITES LINGUISTIQUES DE PASSAGE ETHNIQUE

Tout comme l'habillement ou le soin et l'entretien du corps, la langue peut donc fonctionner comme symbole d'appartenance à un groupe ethnique. Or, les groupes ethniques ne cohabitent pas d'habitude en égalité de conditions, bien au contraire il existe habituellement asymétrie de prestige, de pouvoir ou d'accès aux ressources économiques. C'est pourquoi les intégrants d'un groupe ethnique peuvent essayer d'accéder à être membres d'un autre si cela comporte un avantage économique, de pouvoir ou de status. En même temps, le complexe d'infériorité que peut ressentir celui qui fait partie d'un groupe ethnique discriminé négativement peut pousser ses membres à occulter les traits (linguistiques, etc.) l'identifiant comme membre d'un groupe inférieur (Eidheim, 1976).

Lorsque, en vertu de cette situation asymétrique, quiconque est amené de gré ou de force à essayer d'accéder à un autre groupe ethnique il doit normalement exécuter certains rites de passage. Ceci parce que le fait d'entrer dans un groupe ethnique nouveau signifie outrepasser un seuil, la frontière ethnique. Et se tenir à l'intérieur du propre espace ethnique signifie manifester que l'on reste en deçà de ces seuils-là.

Bien des idées de Van Gennep sur les rites de passage n'ont pas été suffisamment utilisées pour démontrer toute leur virtualité. En fait, le terme **rite de passage** est déjà uniquement réservé d'habitude au processus de traversée des diverses étapes vitales.

Je crois qu'il est toujours intéressant de s'approcher de l'étude du changement de domaine ou de groupe ethnique à partir du processus rituel. Dans une étude intéressante d'il y a quelques années Julian Pitt-Rivers (1986) observe comment pendant les voyages en avion actuels, actes bien éloignés en principe des coutumes primitives, les rituels de passage se reproduisent avec une singulière et étonnante fidélité. Mais, concrètement à l'égard d'un des exemples apportés, Pitt-Rivers observe un fait extrêmement curieux. Au cours des voyages de la compagnie aérienne irlandaise on utilise l'irlandais, une langue celte, pour renseigner les passagers. L'irlandais est malheureusement une langue en régression et très peu parlée, (*la langue irlandaise n'est parlée que par quelques paysans de la côte ouest du pays qui ne voyagent pas par avion*, Pitt-Rivers, 1986, 124), de manière qu'il

arrivait que, circonstance paradoxale et cocasse, la personne déclamant en irlandais, elle, ne maîtrisait probablement pas non plus cette langue,

ainsi s'est créée une situation, moins unique dans les annales de l'anthropologie qu'on aurait pu penser, où un officiant déclame son texte dans une langue qu'il ne connaît pas à des gens qui l'ignorent tout autant. (Pitt-Rivers, 1986, 124)

Cette amusante, voire grotesque, situation est un autre exemple du fait que la langue est bien plus que ce qu'on ne le pense d'habitude. La langue est un symbole du point de vue ethnique; la lecture d'un texte en une langue peut devenir un rite de passage; l'étonnante déclamation en irlandais est un rite avec lequel on met en valeur l'un des composants les plus significatifs de la frontière irlandaise face au Royaume-Uni et aux autres pays. On ne déclame pas le texte pour transmettre les idées qu'il contient mais on le fait pour transmettre l'idée qu'il existe une nation différente, à savoir, un espace exigeant que, pour y entrer ou en sortir, l'on traverse un seuil ethnique. La déclamation en irlandais n'est absurde que pour quelqu'un ignorant la dimension ethnique du langage.

A cause de son faible usage l'irlandais est quasiment réduit à un emploi symbolique. Il est frappant que, bien que sur tous les passeports de la Communauté Européenne l'irlandais figure comme langue officielle, il soit en même temps considéré comme l'une des langues les plus menacées dans le futur, bien plus que le gallois ou le frison.

A ce propos il est peut-être pertinent de réfléchir sur ce phénomène de réduction comme simple rite de l'irlandais. Est-ce qu'on aurait tort de penser que les nationalistes irlandais, farouches défenseurs de leur langue native avant l'indépendance, ont perdu ce vigoureux intérêt une fois que cette indépendance-là a été accomplie? Il est logique qu'après l'indépendance les préoccupations linguistiques des nationalistes, si bien reflétées par Joyce, changent: il n'est plus nécessaire de lever si haut le drapeau différenciateur de la langue comme distinctif ethnique; il suffit d'une tenue routine rituelle.

On a observé et étudié comment dans le nord de la Péninsule Ibérique, dans une zone de culture astur-occidentale, avoir ou non du bétail devient un signe pour délimiter le domaine ethnique auquel appartient la famille. Par conséquent, abandonner l'élevage du bétail signifie la même chose que substituer la langue autochtone pour la langue officielle: ceci symbolise le passage au monde de la culture dominante, une identification au groupe ethnique qui a le plus de prestige (cf. González-Quevedo, 1991).

Thomson (1974) nous raconte comment au Yucatan le changement d'un espace ou groupe ethnique à un autre se fait par l'habillement. Habiller les enfants d'une manière différente de celle du

propre groupe ethnique signifie réaliser un rite de passage, un rite d'entrée au sein de l'autre groupe:

El padre mestizo tendrá que escoger entre vestir a su hijo de catrín y suprimir toda identificación visible con su grupo familiar, o dejarlo mestizo. (Thomson, 1974, 110)

S'habiller d'une façon ou d'une autre devient donc un rite de passage, un rite pour entrer ou sortir d'un groupe ethnique. Il en est de même pour la langue car changer de langue est aussi dépasser un seuil ethnique. Au Yucatan, bien entendu, nous trouvons aussi cela:

El mestizo que quiere volverse catrín tiene que hablar bien el castellano. De hecho, éste es el requisito más importante para el cambio étnico. Aún siendo muy pobre, el mestizo que habla bien el castellano tiene una ventaja sobre el rico que lo habla mal. Es tan importante el requisito del lenguaje que muchos están convencidos que hablando buen castellano, lo demás viene solo: el trabajo, el dinero, el respeto, la posición social, etc. (Thomson, 1974, 112).

Dans des passages ethniques les rituels linguistiques sont peut-être les plus importants. Le prénom est spécialement significatif. La renonciation à sa propre langue peut se réaliser par le rituel symbolique de traduire le prénom dans la langue dominante (Cf. González-Quevedo, 1983), mais il est très intéressant de remarquer que ce même processus a lieu quand on veut rehausser le prestige d'une langue marginée, se manifestant soi-même en tant que membre de cette communauté parlante mise en minorité.

A cet égard, les cas qu'on observe dans le processus actuel de potentialisation et de normalisation de la langue asturienne sont exemplaires. La langue propre aux Asturies, l'asturien, après de nombreux siècles de marginalité qui l'ont amené à un emploi profondément diglossique, vit un intense processus de dignification à tous les niveaux depuis quelques années. La conduite de nombreux jeunes Asturiens décidant de changer leur prénom castillan par l'équivalent asturien est donc extrêmement intéressante.

Non seulement aux Asturies mais aussi dans les sociétés qui se trouvent dans une situation semblable, quand on veut donner de la puissance à une langue marginalisée, les militants prônant sa renaissance ont habituellement recours au rite de revenir au prénom de la langue native. Il s'agit là d'un rite de passage évident, parfois forcé cherchant les formes nominales les plus éloignées de la langue considérée coloniale ou même oppressive.

Les intellectuels, les personnalités ou les écrivains de ces langues minoritaires aiment utiliser le moins possible la langue dominante et préfèrent restreindre leur activité à la langue que l'on désire faire devenir langue nationale. En effet, si s'habiller ou prendre soin de son propre corps n'est pas uniquement s'habiller ou entretenir notre corps, parler, écrire, avoir un prénom ne sont pas seu-

lement des actes de paroles et d'écriture: ces actions-là sont de continus rituels d'identification ethnique. Ceci parce que parler ou écrire dans une langue, c'est aussi dire qui nous sommes, c'est-à-dire à quel groupe nous appartenons, qui sont les nôtres et qui sont les autres.

Les modifications des frontières ethniques (soit par almagamation, absorption, division soit par prolifération) sont d'ordinaire réalisées par des processus de rites linguistiques de passage ethnique, car il n'y a rien de mieux que la force des mots pour dessiner clairement et marquer avec énergie les barrières ethniques. C'est à dire, la langue est un efficace forger d'identités ethniques. La langue n'est pas le seul instrument qui construit l'identité mais par contre elle est l'un des plus importants.

La langue s'utilise rituellement dans les changements de frontières ethniques, mais bien évidemment, on l'utilise aussi pour maintenir et consolider ces frontières. Le fait de marquer les frontières équivaut à renforcer l'identité du groupe ethnique. Dans une étude très intéressante, Teresa del Valle (1988) a décrit et expliqué comment les rituels de la langue dans l'espace ont pour but de symboliser l'unité et l'identité du groupe.

LANGUE ET NATION

Au moment d'étudier les groupes ethniques nous trouvons actuellement le phénomène de l'identité nationale. Il n'est pas possible évidemment d'analyser en détail ici la phénomène de la nation comme forme d'identité. Mais il faut tout de même réaliser quelques remarques qui puissent aider à comprendre le processus de formation des groupes ethniques et l'importance de la langue.

On a souligné la grande importance de la langue autochtone dans la formation des nationalismes. Après l'effondrement du latin comme **lingua franca** de l'Europe entière les diverses langues vernaculaires surgissent comme propriétés de leurs peuples respectifs. Grâce à l'imprimerie la diffusion de ces langues en tant que codes normalisés fut d'une importance décisive:

These print-languages laid the bases for national consciousness in three distinct ways. First and foremost, they created unified fields of exchange and communication below Latin and above the spoken vernaculars, (Anderson, 1991, 45).

Un autre motif grâce auquel la diffusion de la langue imprimée renforça la prise de conscience nationale a été le fait que l'on donnait une image de permanence à la langue, image particulièrement importante pour ce qui est de l'idée d'entité stable à travers le temps sous-jacente au concept de nation.

Il n'est donc pas étonnant que les linguistes et les spécialistes des langues privées de reconnaissance officielle jouent un rôle initial très important dans la formation des mouvements politiques accompagnant l'apparition du nationalisme en Europe. Parmi de nombreux exemples nous pourrions citer le cas de la langue norvégienne:

In the case of Norway which had long shared a written language with the Danes, though with a completely different pronunciation, nationalism emerged with Ivar Aasen's new Norwegian grammar (1848) and dictionary (1850), texts which responded to and simulated demands for a specifically Norwegian print-language. (Anderson, 1991, 75).

Par ailleurs, conformément à cette considération du groupe ethnique comme un élargissement de la famille, il faut tenir compte que, aussi bien dans le cas de certains aspects du groupe de parenté que pour certaines formes d'identité ethnique, la filiation fictive arrive souvent. C'est le cas, par exemple, de la nation en tant que remarquable formation de groupe ethnique dans les siècles derniers. S'il est vrai que la fiction joue un rôle important dans le tracé de bien des lignes de descendance, la nation en tant que grand ensemble harmonique d'individus dont le coeur et l'esprit battent à l'unisson et de forme solidaire est aussi en grande partie une communauté imaginée (Anderson, 1991). Et le langage et la culture propres sont quelques-uns des matériaux les plus importants avec lesquels l'imagination construit cette communauté.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, Benedict, 1991. *Imagined communities*. Londres. Verso. Edition révisée.
- BARTH, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. F.C.E.
- BELL, D. 1975. «Ethnicity and social change». In Glazer and Monihan, eds., *Ethnicity*. Cambridge. Harvard University Press.
- BENEDICT, B. 1965. *Mauritius: The problems of a social plurality*. Londres. Pall Mall Press.
- COHEN, A. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley. University of California Press.
- COHEN, A. 1974. *Urban Ethnicity*. Londres. Tavistock Publications.
- DULONG, R. 1978. *Les régions, l'Etat et la société locale*. Paris. P.U.F.
- EIDHEIM, H. 1976. «Cuando la identidad étnica es un estigma social». In F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. F.C.E.

EPSTEIN, A.L. 1971. «Autonomy and Identity: Aspects of Political Development on the Gazele Peninsula». *Anthropological Forum*, 2, 427-43.

EPSTEIN, A.L. 1978. *Ethos and Identity. Three Studies in Ehtnicity*. Londres. Tavistock Publications Ltd.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1977. *Los Nuer*. Barcelona. Anagrama.

FEBVRE, L. et MARTIN H.M. 1958. *L'Apparition du livre*. París. Albin Michel.

FRANCIS, E.K. 1976. *Interethnic relations. An essay in sociological theory*. New York. Elsevier.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, R. 1983. «Antropoloxía del esanicu llingüísticu: llingua minoritaria y espacios étnicos». Uviéu. Lletres Asturianas, 8.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, R. 1991. *Roles sexuales y cambio social en un valle de la Cordillera Cantábrica*. Barcelona. Editorial Anthropos.

GULLIVER, P.H. 1969. *Tradition and transition in East Africa*. Berkeley. University of California Press.

HECHTER, M. 1975. *Internal Colonialism*. Londres. Routledge and Kegan Paul.

HOROWITZ, D.L. 1975, «Ethnic Identity». In Glazer and Moynihan eds., *Ethnicity*. Cambridge. Harvard University Press.

ISAAC, H. 1975. «Basic group identity: the idols of the tribe». In Glazer and Moynihan, eds., *Ethnicity*. Cambridge. Harvard University Press.

KUPER, H. ed. 1965. *Urbanization and Migration in West Africa*. Berkeley. University of California Press.

LLOYD, P.C. 1970 «The ethnic Background to the Nigerian Crisis». In S.K. Panter-Brick, ed., *Nigerian Politics and Military Rule: Prelude to the Civil War*. Londres. University of London Press.

NAYAR, V. Raj. 1966. *Minority politics in the Punjab*. Princeton. Princeton University Press.

PARSONS, Talcott. 1975 «Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity». In Glazer and Moynihan, eds., *Ethnicity*. Cambridge. Harvard University Press.

PITT-RIVERS, J. 1986. «Un rite de passage de la société moderne: le voyage en avion». *Les rites de passage aujourd'hui*. Lausanne. Editions L'Age de l'Homme.

SETON-WATSON, H., 1977. *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the politics and Nationalism*. Princeton. Princeton University Press.

SCHNEIDER, David M. 1969. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, New Jersey. Prentice-Hall.

SCHNEIDER, David M. 1969. «Kinship, Religion and Nationality». In V. Turner Ed., *Forms of Symbolic Action*. Seattle. University of Washington Press.

THOMSON, R.A. 1974. *Aires de Progreso*. México. Instituto Nacional Indigenista.

VALLE, Teresa del. 1988. *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona. Editorial Anthropos.

WARNER W. et SROLE, L. 1945. *The Social Systems of American Ethnic Group*. New Haven. Yale University Press.

YOUNG, Crawford. 1965. *Politics in the Congo*. Princeton, Princeton University Press.