Cahiers de l'ILSL, N°17, 2004, pp. 171-190

La construction imaginaire de la nation paraguayenne par le discours sur le guarani langue nationale

Carolina RODRÍGUEZ-ALCALÁ
Université de Campinas

1. PRESENTATION

Ce travail porte sur les discours nationalistes concernant la langue guarani au Paraguay pendant les dictatures militaires dans ce pays à partir des années 1940, plus particulièrement pendant la dictature du général Alfredo Stroessner (1954-1989). Ces discours ont soutenu les formes institutionnelles de «promotion» de cette langue d'origine indienne, clairement opposées aux politiques officielles antérieures, qui avaient toujours exclu cette langue des institutions publiques et avaient eu systématiquement pour but de l'éradiquer même de l'usage oral et informel[1]. Entre autres mesures

[1] En tant que fait social, le guarani du Paraguay possède une dimension particulière en comparaison avec les autres langues indiennes encore parlées dans d'autres pays latino-américains, où leur usage est restreint à la campagne et toujours à des minorités ethniques et sociales. Au Paraguay, il s'agit d'une langue parlée par environ 90% de la population et son usage traverse les frontières ethniques, géographiques et sociales – même si ces facteurs ne sont pas sans intérêt pour définir la situation linguistique, notamment en ce qui concerne le monolinguisme, puisque le monolinguisme espagnol se concentre dans les élites et le monolinguisme guarani dans les classes les plus pauvres. Le guarani prédomine de façon absolue à la campagne (où le monolinguisme guarani n'est jamais inférieur à 25%, pouvant même atteindre 79% dans certaines régions), mais il est aussi amplement parlé dans les villes, aussi bien par ceux qui ont de lointaines origines indiennes que par de nombreux descendants d'immigrés européens et asiatiques (voir Rodríguez-Alcalá, 2002). Par conséquent, quand nous parlons du guarani du Paraguay, il ne s'agit pas de la langue des Indiens, qui constituent à l'heure ac-

adoptées durant la période étudiée, nous pouvons citer : la fondation de l'*Académie de la langue et de la culture guarani*, en 1942, et de l'*Association des écrivains guaranis*, en 1950 ; l'introduction graduelle du guarani dans les écoles et les universités à partir de 1956 ; l'appui officiel à diverses publications qui promouvaient l'«acceptation» du guarani, comme par exemple la revue *Aca'ê*, publiée entre 1956 et 1961 ; la reconnaissance légale du guarani comme langue nationale, aux côtés de l'espagnol, par la constitution de 1967.

Plusieurs travaux sociolinguistiques ont analysé ces discours au travers du concept d'*attitude linguistique*, dont les plus connus ont été réalisés entre les années 1950 et 1960. Il s'agit des travaux désormais classiques de Paul Garvin & Madeleine Mathiot, *The Urbanization of Guarani Language. The Problem of Language and Culture* (1956) ; de José Pedro Rona *The Social and Cultural Statutes of Guarani Language in Paraguay* (1966) ; et le plus vaste de tous, de Joan Rubin, *National Bilingualism in Paraguay* (1968). Dans leurs analyses, ces recherches reprennent certains concepts d'auteurs comme Joshua Fishman, Uriel Weinreich et Paul Garvin. Jusqu'à présent, ces ouvrages constituent non seulement la principale référence sur la situation linguistique particulière du guarani mais ils servent aussi d'exemples paradigmatiques amplement cités dans les manuels d'enseignement universitaire illustrant l'application de concepts sociolinguistiques.

Tous ces travaux analysent les discours nationalistes sur le guarani comme les signes d'une attitude nationaliste positive par rapport à la langue, qui serait généralisée chez les Paraguayens, attitude caractérisée par des sentiments d'«amour», d'«orgueil» et de «loyauté» envers elle :

> Throughout our interviews with Paraguayans runs a current of appreciation and love for Guarani. [...] There is no question but that Paraguayans are proud of having Guarani. (Garvin & Mathiot, 1968, p. 372)

> An important manifestation of the national feeling is the national pride which is embodied in the language. This becomes evident through countless expressions of Paraguayans writers. [...] In other respects, too, we find the same fantastic attitude of pride. (Rona [1966] 1975, p. 287)

Si l'on considère l'héritage colonialiste à l'égard de la tradition culturelle indigène, ces discours assument un caractère de revendication anticolonialiste et populaire de la langue originaire de la société locale (bien qu'au Paraguay la question linguistique ne délimite pas, comme nous l'avons dit, de frontières sociales ou ethniques bien nettes). Or, ce caractère

tuelle environ 1% de la population, mais de la langue parlée par une grande partie de la société nationale non indigène.

a fini par s'étendre aux politiques de «promotion» du guarani adoptées pendant la dictature militaire, ce qui conduit à caractériser le Général Stroessner comme quelqu'un ayant contribué au dépassement des «préjugés colonialistes» historiques contre la langue indienne de la part des «classes aisées» de la société paraguayenne :

> Guarani remains, however, an object of considerable disdain to some members of the upper class. Therefore, the present government has appointed itself the defender of Guarani. (Rubin, 1968, p. 48)

> This attitude [of neglecting or despising Guarani] has now disappeared [...]; the reaction came through a political change [...]. (Rona, 1966, p. 280)

Notre travail vient contester cette dernière interprétation et souligner le rapport que l'on peut établir entre ces discours sur la langue et un nationalisme dogmatique et xénophobe, appuyé sur une définition ethnoculturelle de nation d'origine romantique.

Les formulations nationalistes des idéologues de l'*Asociación Nacional Republicana,* ou *Parti Colorado*, l'un des deux partis traditionnels du Paraguay, qui, pendant la période étudiée, a fonctionné comme le bras politique de la dictature militaire, présentent une relation spécifique avec les auteurs traditionalistes français de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. Parmi les plus notables de ces idéologues, nous pouvons citer Natalicio González, qui a également été le principal représentant de l'indigénisme local. González a proposé, en 1934, une réforme du programme du parti, originairement d'idéologie libérale, pour le rapprocher des idées national-socialistes à leur apogée à l'époque. Cet auteur a publié toute une série d'ouvrages d'histoire culturelle, mais c'est dans son ouvrage le plus expressément politique *El Paraguay Eterno,* publié en 1935, qu'il reprend, bien que de manière contradictoire, certains éléments d'auteurs comme Hyppolite Taine, Ernest Renan et, principalement, Charles Maurras, fondateur du *nationalisme intégral* et l'un des principaux inspirateurs du fascisme[2]. Quelques-unes des idées traditionalistes reprises par González et par d'autres nationalistes paraguayens de cette époque sont : la compréhension de l'histoire en tant que *continuité* d'une *tradition*, associée à un fort militarisme et à l'apologie des *grands leaders* qui, à différentes époques, *ont interprété* et *défendu* la nation du *danger étranger* ; l'exaltation des *racines* et de la campagne ; la figure de l'homme du peuple

---

[2] Selon les mots d'un disciple de Maurras : «Maurras expliquait [...] la belle étymologie du 'fascisme', de toutes les forces de la nation réunies. Nous n'ignorons pas que Mussolini, à son tour, saluait notre vieux maître comme l'un de ses précurseurs.» (Bernanos *apud* Weyembergh, 1992, p. 99).

en tant que *soldat-agriculteur*, qui synthétise ces éléments ; et la conception des liens sociaux en tant que *solidarité ethnoculturelle.*

Néanmoins, si ces formulations plus directement politiques ont vu leur circulation se restreindre, d'une certaine manière, au discours du parti, marquant des postures plus ouvertement réactionnaires, d'autres, concernant la langue, ont fini par extrapoler ce cadre et par caractériser les discours critiquant cette idéologie soutenus par des personnes modérées et même progressistes. C'est le cas des énoncés exaltant le guarani comme *essence de la nation,* qui constitue jusqu'à nos jours l'un des principaux lieux communs sur la langue et qui continue à soutenir les politiques instituées après la fin de la dictature militaire.

Pour ce qui est des travaux sociolinguistiques réalisés, nous pouvons dire que, lorsqu'ils analysent les énoncés sur le guarani comme réflexe d'une attitude psychologique (psychoculturelle) «des Paraguayens», ils naturalisent le nationalisme qui les détermine, ignorant ainsi sa filiation politique. Non seulement ils produisent une explication du phénomène à nos yeux insuffisante du point de vue académique, mais ils finissent également par reproduire et légitimer les discours qui ont soutenu la dictature militaire, ce qui n'est pas sans conséquences politiques graves si nous pensons que ces études sont contemporaines de la répression et des assassinats politiques qui ont caractérisé cette période sombre de l'histoire paraguayenne. L'hypothèse que nous voulons soutenir ici est que cette naturalisation n'est pas le résultat d'un problème spécifique de ces auteurs dans leur analyse de la situation particulière du guarani, mais d'une caractéristique du dispositif théorico-méthodologique adopté, qui est ancré – comme nous chercherons à le montrer – sur une conception ethno-culturelle de la nation semblable à celle qui soutient les discours nationalistes sur le guarani.

A nos yeux, il s'agit d'un point crucial qui va constituer la toile de fond de la discussion que nous proposons. Notre propos ultime, dans ce travail, est de déterminer le fonctionnement discursif (politique) de la définition ethnoculturelle de nation qui est à la base de tous ces énoncés sur la langue, pour déterminer en quelle mesure et à travers quels mécanismes cette définition romantique rend possibles des formulations dogmatiques et xénophobes et permet, quand les conditions politiques y sont favorables, de légitimer des pratiques autoritaires.

La notion centrale à discuter ici est celle de *communauté naturelle*, sur laquelle Herder faisait reposer sa définition de la nation, en ce qu'elle permet de construire une représentation homogénéisante de la société, fondée sur une vision naturaliste de la nature. Nous pourrons alors établir une continuité entre la vision romantique et les formulations postérieures, qui ont en commun l'effacement des limites entre les classes sociales. Les discours sur le guarani, qu'ils soient du registre politique, scientifique, ou

du discours commun, sont un bon exemple de cette idéologie. Quant aux travaux de sociolinguistique que nous étudions, ils reposent sur la même notion de nation, ce qui nous autorise à les faire entrer dans notre corpus d'analyse.

C'est pourquoi on peut mettre en relation les discours sur le guarani avec les autres discours nationalistes en Amérique latine, en Europe occidentale ou orientale, où se manifeste une mise en relation comparable entre langue, nation et identité. Dans tous les cas envisagés, un fonctionnement commun peut être mis en évidence : la notion de *culture* joue un rôle central de cohésion sociale dans l'identification à un Etat et dans la formation de l'Etat.

2. CULTURE ET ETAT NATIONAL

Ce que nous entendons de nos jours par *culture* doit beaucoup aux sens cristallisés à la fin du XVIIIe siècle, moment crucial d'un long processus historique par lequel cette notion a gagné une importance croissante dans la vision des phénomènes sociaux, qui s'étendrait aussi bien au sens commun qu'aux théories scientifiques, notamment à l'anthropologie. Ce processus est contemporain de la constitution et de la consolidation des Etats nationaux à partir de la fin du Moyen-Age et s'explique par la fonction centrale de l'appel à la culture en tant que mécanisme de légitimation du pouvoir de l'Etat sur les sujets et sur son territoire, qui est venu remplacer le rôle que la religion avait joué jusqu'alors.

A l'intérieur de la pensée religieuse médiévale, l'Etat construisait sa légitimité sur l'appel à Dieu, que le Souverain représentait sur la Terre. Les vassaux devaient s'identifier à leur Souverain, obéir à ses desseins, car il exprimait la volonté divine. Avec le déclin de la pensée religieuse médiévale et la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le fait que ce que les rois font est bien fait et qu'il faut leur obéir ne va plus de soi ; l'Etat doit trouver d'autres moyens pour susciter l'adhésion de ses sujets. L'«amour pour Dieu» a alors commencé à être remplacé par l'«amour de la patrie», «de la nation» qui doit se traduire par la subordination à l'Etat, au travers de lois instituées. Mais s'il s'agit là d'une injonction caractéristique des Etats nationaux, en général, qu'est-ce qui permet plus spécifiquement de particulariser ce processus ? C'est précisément là que la culture intervient : c'est au travers de la culture nationale, en tant que phénomène de caractère particulier et différencié, que les sujets sont interpellés pour s'identifier à *un* Etat, au travers de *ses* lois, et non pas à un autre. Les lois doivent se montrer *appropriées* à la culture de la nation à laquelle les sujets s'identifient, et c'est cette adéquation qui justifie qu'ils s'y subordonnent. C'est dans cette confluence de l'identification des sujets et des politiques instituées

autour de la nation, au travers de la culture, que l'Etat construit sa légitimité.

Outre ce fonctionnement interne, qui met en jeu le lien entre l'Etat et les citoyens, la culture intervient également dans la constitution de la relation entre les Etats et leur souveraineté sur leur territoire. Le caractère universel de la religion, qui traverse les frontières, servait aux finalités et au fonctionnement des empires multinationaux expansionnistes, et les questions locales et de nationalité s'y posaient de manière différente ; rappelons, par exemple, qu'un étranger comme Charles Quint a pu être le souverain de l'empire espagnol. On peut penser que le recours à la divinité supraterrestre permettait de justifier l'unité politique construite sur des territoires très vastes et discontinus, promouvant l'identification au souverain d'individus de cultures et de langues extrêmement hétérogènes. Avec la constitution des Etats nationaux territoriaux, le caractère régional, local de la culture gagne de l'importance en raison du besoin qui surgissait de démarquer de nouvelles frontières.

Dans ce contexte politique, la culture assume une signification nationale, qui vient se substituer à la signification religieuse qu'elle possédait antérieurement. Cela ressort clairement, par exemple, de la politique européenne en Amérique au début de la colonisation : la langue, les coutumes et les traditions indigènes représentaient un lien avec leurs «croyances païennes», fait qui justifiait leur élimination. Quant à la langue, ce qui était en jeu était la discussion de la capacité (ou non) des langues indiennes à exprimer les préceptes de la *véritable religion* et à éviter le problème crucial de l'*hérésie* qu'une déviation d'interprétation ou une erreur de traduction de la doctrine posaient. Ce lien entre la culture et la foi s'est progressivement affaibli et à cédé le pas à un lien avec la nation que la culture maintient jusqu'à nos jours : les habitudes, coutumes et traditions sociales sont devenues des indices d'appartenance à une nationalité, non plus à une religion ; la langue a commencé à exprimer non plus les *mystères de la foi*, mais la *culture d'une nation*. Nous pouvons voir dans les polémiques actuelles autour de l'usage de *mots étrangers* dans la langue un résultat de ce processus historique : le problème du contact linguistique et de la traduction n'est plus celui de l'adaptation des termes d'une autre langue à la doctrine chrétienne, mais à la culture nationale, au système (phonologique, morphosyntaxique, sémantique) de la langue qui *exprime* cette culture. Au cours des siècles, la question mobilisée par les politiques de la langue est passée de la *défense de la doctrine*, de la *foi véritable*, à la *défense de la nation*, de sa *culture authentique* ; du besoin de la *christianisation* des termes de la langue à leur *nationalisation* ; du risque de l'*hérésie* à celui de l'*invasion étrangère*, déviations qui sont toujours l'objet de contrôle des politiques de l'Etat. Il n'y a pas de consensus dans ces politiques, mais il ressort de ces discussions que l'appel à la culture est devenu un moyen

fondamental de cohésion et de différentiation sociopolitique dans le fonctionnement des Etats nationaux, différent des mécanismes de cohésion et de différenciation établis auparavant, ou de nos jours dans quelques sociétés, autour de la religion.

Les formulations romantiques ont marqué un moment charnière dans la consolidation de ce processus. La reconfiguration (redivision) de l'espace produite par l'émergence de ces Etats nous pousse à nous demander quels facteurs déterminent les nouveaux découpages nationaux, produisent leur unité politique interne et établissent les frontières entre eux. Comme nous le savons, la réponse romantique attribue à la culture l'*origine* de ce phénomène politique. Le dessin des nations serait calqué sur un *contraste ethnoculturel* préexistant entre différents groupes sociaux, conçus en tant que *communautés naturelles* ; leur unité aurait surgi du fait que leurs membres partagent une langue, des croyances, des coutumes, des habitudes, des souvenirs et des traditions communs, accumulés et transmis au long de l'histoire. Les nations seraient le résultat du *développement naturel* de ces communautés, un mode d'*auto-organisation* politique issu de leurs *caractéristiques ethoculturelles originaires.* La culture n'y est plus un reflet de l'*esprit individuel*, de l'*âme* de l'individu, *son essence divine*, mais le reflet d'un *esprit collectif*, communautaire, du *Volksgeist*, son *essence naturelle*, exprimée fondamentalement par la langue, l'*âme* de la nationalité, son *véhicule* et son *incarnation.*

Il convient ici de nous demander : quelles sont les conséquences de cette réponse herderienne ? Quelles portes laisse-t-elle ouvertes ?

Dans notre lecture, ce qui est central pour la conception romantique de la nation est que la culture, définie comme phénomène naturel, devient le principe explicatif de la société (puisque la nation ne serait que le résultat de son développement naturel). Cela signifie qu'il n'existe pas une opposition réelle entre nature et société, mais qu'entre l'ordre naturel et l'ordre social il existe une continuité, que l'un est l'extension de l'autre ; les processus sociaux, tout ce que les individus «cultivent» socialement — les institutions, l'art, la science, la technique, mais aussi les habitudes, les coutumes, la manière d'être, de penser et d'agir des individus dans la société — représenteraient le développement de processus naturels. Or, toutes les sociétés ne sont pas égales ; la culture s'inscrit dans l'histoire en tant que diversité de cultures, particulières et distinctes, qui différencient les sociétés entre elles. Si nous adoptons cette vision naturelle, il nous faut en conclure que les différences entre les sociétés correspondent à des différences *naturelles.*

Une fois l'ordre social naturalisé, il est parfaitement cohérent de se demander : quelle est la réalité naturelle de la société, en tant qu'ensemble d'êtres humains ? Force est de répondre : la biologie. Et encore : quels traits biologiques «collectifs» permettent de distinguer différents groupes

d'individus ? La race, les traits physiologiques communs (hauteur, couleur de la peau, cheveux, yeux...). Mais alors, quelle est la réalité naturelle de l'espace dans lequel les groupes humains vivent ? Le milieu naturel (la géographie, le climat, etc.). Et finalement, quel est le principe naturel de la vie ? L'évolution naturelle, qui commande le développement des espèces. Pousser la conception naturelle de la réalité humaine et des différences sociales à un extrême cohérent enjoint de considérer que le caractère particulier des sociétés, des individus qui l'intègrent et de ce qu'ils «cultivent» socialement répond à des déterminations de *race*, de l'influence du *milieu naturel* et du *moment évolutif* où ils se trouvent ; cela présuppose de situer la culture à l'extrême d'un *continuum* bio-psycho-social et de concevoir l'histoire en termes d'évolution naturelle.

Nous reconnaissons là le pas, non pas nécessaire mais induit, ou pour le moins cohérent, franchi dans le contexte scientiste de la deuxième moitié du XIXe siècle à partir de cette vision culturelle de la société. Le problème est que non seulement les sociétés sont différentes, mais encore qu'elles sont inégales, asymétriques, et que cette asymétrie se voit justifiée en termes naturels. Puisqu'elle est naturelle, elle est nécessaire et ne saurait être modifiée par l'action de l'homme : «L'inégalité est écrite dans la nature», disait Renan ; «Le nègre, par exemple, est fait pour servir aux grandes choses voulues et conçues par le blanc»[3]. Cela recoupe également Maurras qui, à propos de sa *politique positive*, disait qu'elle devrait se fonder sur les principes de l'«inégalité sans mesure» et de la «nécessité sans réserve», comme seuls principes appropriés au «bien suprême» de la nation[4]. Cette nécessité concerne les relations aussi bien à l'intérieur des sociétés qu'entre elles : s'il existe des individus aux « caractéristiques supérieures » dans une société, qui doivent gouverner la majorité, il existe également des sociétés ayant des «cultures supérieures», qui doivent s'imposer sur les autres ; cela explique le ton à la fois dogmatique, raciste et expansionniste que ces formulations finiraient par atteindre.

Ces idées ont été reformulées de différentes manières dans les nationalismes qui se sont constitués ; l'on attribue au nazisme un caractère plus explicitement raciste qu'au fascisme et «un mélange» incohérent aux nationalismes latino-américains. On peut pourtant dire que ces nationalismes ont en commun un mécanisme similaire de légitimation du pouvoir appuyé sur une définition de la nation qui doit beaucoup à la conception romantique.

La question centrale pour comprendre ce mécanisme est la notion de *communauté naturelle* sur laquelle Herder fonde sa définition de *die Na-*

---

[3] Renan, 1890 et s/d, respectivement.

[4] Maurras, 1937.

tion. Comme le terme lui-même l'indique, la nation y est conçue comme une unité-commune qui, comme elle est naturelle, est nécessaire, essentielle ; la politique serait une extension des *intérêts naturels* de la communauté, pour développer son *essence ethnoculturelle*, son *Volksgeist*. Or, les politiques qui expriment l'*essence* d'une nation n'admettent pas de dissension, au risque de se désintégrer ; ceux qui les instituent peuvent exiger une subordination *totale*, au nom des intérêts naturels qu'ils représentent. La *convergence* de l'identification des individus et des politiques instituées autour de l'idée de nation qui caractérise le fonctionnement des Etats modernes prend la forme, dans ces versions extrêmes, d'une *coïncidence totale*. L'Etat *totalitaire* est précisément ce qui par opposition au *fragmentaire* exprime la *volonté totale* de la société (la «*feroce volontà totalitaria*» de l'Etat dont parlait Mussolini), *interprète*, *organise* ses intérêts nationaux et permet le développement de son *essence*. Et cette coïncidence s'appuie sur la définition de la nation comme unité-commune naturelle, dont l'essence est la culture, car c'est cette définition qui permet une telle homogénéisation des intérêts sociaux.

Il est clair que le passage des idées romantiques à ces formulations nationalistes n'est ni direct ni automatique, et que nous ne pouvons pas confondre les instances culturelles, politiques et juridiques qui y sont en jeu, ni les simplifier ou les réduire les unes aux autres ; il est possible néanmoins de comprendre l'articulation entre elles. Ainsi, nous pouvons affirmer que les sens de culture cristallisés dans la tradition romantique par la naturalisation (homogénéisation) de la société jettent les bases d'un mécanisme de légitimation du pouvoir élaboré et mis en pratique par les nationalismes d'extrême droite et expansionnistes postérieurs. Cela ne revient pas à dire que Herder aurait été d'accord avec ce développement postérieur de ses idées, car l'on ne saurait oublier qu'il se déclarait antiraciste, anti-impérialiste et antidogmatique, et qu'il affirmait que la nation n'est pas une essence immuable, que toutes les cultures ont une valeur égale et que le culte aux traditions peut «être un danger quand il devient excessivement mécanique et agit comme un narcotique»[5]. Néanmoins, comme nous le savons, le développement historique des idées ne dépend pas de l'intention des auteurs. D'un autre côté, chez Herder déjà, nous retrouvons quelques éléments proches ou pour le moins très perméables aux formulations dogmatiques et xénophobes postérieures, comme les idées de *patriotisme linguistique*, de *défense de la langue* et l'accent mis sur le *contraste avec les communautés étrangères*, qui occupent une place importante dans son œuvre. Il est très symptomatique que, au début, Her-

[5] Herder [1772] 1987 et *apud* Berlin, 1976, p. 160.

der lui-même, comme le remarque Isaiah Berlin[6], ait eu une posture cosmopolite, humanitaire et pacifiste, en tant que défenseur typique des idéaux illuministes, mais ait fini par adopter une posture plus réactionnaire, caractérisée par le nationalisme, la francophobie et la croyance sans critiques en la tradition, posture qui peut être observée dans des phrases comme : «Réveille-toi, Allemagne ! Ne laisse pas violer ton Palladium» ou «Allemands, parlez allemand ! Vomissez la fange répulsive de la Seine !». Cela a été, selon Berlin, la réaction de nombreux illuministes allemands que, dans un premier temps, la Révolution avait enthousiasmés, mais qui, confrontés au déroulement postérieur des événements et aux déroutes militaires allemandes face à la France se sont transformés en patriotes, réactionnaires et irrationalistes romantiques. Nous pourrions dire que, dans des conditions politiques adverses, Herder est tombé dans son propre piège.

3. LA NATION, SON « ESSENCE » ET SES « INTERPRETES »

Dans les discours sur le guarani, nous constatons des nuances semblables, car nous y trouvons des énoncés qui vont d'une défense plutôt romantique de la langue comme «essence de la nationalité» à une justification plus directe du militarisme et à l'exaltation patriotique. Voyons-en quelques exemples :

> [Le guarani] est la langue nationale par excellence. C'est celle qui se parle du seul fait d'être né sur le territoire paraguayen. (Valdovinos, 1940, p. 8)

> [...] [le guarani] est une expression de notre âme nationale, une vraie indication de notre '*paraguayenneté*'. (Benítez *apud* Rubin, 1968, p. 49)

Les explications sociolinguistiques se contentent de paraphraser ces énoncés :

> Since Guarani is the national language, it is the main distinctive feature of the nation itself. (Rona, 1975, p. 277)

> Guarani is what makes them into a distinct Paraguayan nation, rather than just another group of South Americans. (Garvin et Mathiot, 1968, p. 369-70).

Ce nationalisme n'est pas analysé, mais simplement pris comme une donnée qui «se constate» historiquement :

---

[6] Berlin, 1976.

> In summary, it appears from the available historical data that Guarani has continued to play an important role in Paraguay since Independence and on into the twentieth century for [...] a positive association between Guarani and Paraguayan nationalism *demonstrated* during two major crisis situations — the War of 1865 and the Chaco War. (Rubin, 1968, p. 29) (nous soulignons)

Du fait qu'ils ne remettent pas en cause la nature de ce nationalisme ni la position idéologique des sources ou des «informateurs» sur lesquels ils ont basé leurs recherches, ces auteurs homogénéisent la société, et attribuent aux «Paraguayens» des énoncés qui appartiennent à un discours donné qui, bien que dominant à l'époque en question puisque c'était le discours officiel de la dictature, affrontait une résistance de la part des critiques du régime et de l'idéologie qui le soutenait. Et ils le font, entre autres mécanismes, par le recours au discours rapporté et à l'indétermination verbale, qui permettent d'effacer l'énonciateur de ces discours («*Ils* considèrent», «*on dit* que...», etc.) :

> *They* do not consider anyone as Paraguayan who fails to master the tongue. There is an attitude of complete identification between the language and the nation itself. (Rona, 1975, p. 286) (nous soulignons)

> *It is claimed* that the use of Guarani made the troops feel that they were defending the essence of what was uniquely Paraguayan and it helped mold them together against all opposition (*Revista de Turismo,* 1942, p. 9, and private conversations) (Rubin, 1968, p. 29) (nous soulignons)

> One of the rallying forces of this war *is said* to have been the use of Guarani as a symbol of Paraguayan unity in the face of the enemy. (Rubin, 1968, p. 27) (nous soulignons)

Les sources sont parfois spécifiées, comme c'est le cas de la revue citée par Rubin dans l'un des passages ci-dessus ou encore dans cet autre passage de son ouvrage :

> [...] data for the historical chapter was collected both in National Archives and in government offices. (Rubin, 1968, p. 15)

Mais ces sources ou informateurs ne sont en aucun cas abordés de manière critique, et ces auteurs préfèrent leur appliquer le dicton *vox populi, vox Dei* — pas même le fait de recueillir des informations auprès des «bureaux du gouvernement», sachant de quel genre de gouvernement il s'agissait, ne les pousse à établir une certaine distance au moment de les interpréter. Ces analyses reproduisent ainsi des énoncés marqués par la xénophobie et l'apologie fasciste de la guerre, comme nous le voyons dans

l'exaltation des *bons patriotes* qui *meurent pour la patrie pleins d'enthousiasme* et la répudiation des *traîtres* qui veulent la *livrer à l'ennemi étranger :*

> [Le guarani] joue un rôle important en tant qu'ingrédient du patriotisme paraguayen. *Selon nos informateurs*, les troupes paraguayennes qui, pendant la guerre du Chaco, n'auraient répondu que de manière léthargique aux ordres en espagnol, obéissaient aux ordres en guarani avec enthousiasme et sans crainte de la mort. (Garvin et Mathiot [1956] 1968, p. 372-373) (nous soulignons)

> A frequent line of attack is to call the attacker a foreigner. In *ACAE* of April 7, 1958, an editorial criticized those who did not see the need of reading Guarani. Such individuals *were called* traitors or gringos, who wanted to hand the country over the enemy, and though these people were decreasing in number, *they* still brought in mind those who favored the abolishment of Guarani after the Triple Alliance War. (Rubin, 1968, p. 51) (nous soulignons)

Au travers de la politique «pro-guarani», la dictature militaire est présentée, comme un *défenseur de la patrie*; or, comme il s'agissait d'une dictature personnaliste, cela revient à inclure le Général Stroessner au rang des *bons patriotes, loyaux* envers la nation et *interprètes* de son *caractère* et de ses *intérêts* :

> There is no doubt that at present Guarani is under less attack than it was twenty years ago. This is partly due to the present government identification of Guarani with the national interest and national character. (Rubin, 1968, p. 47)

Mais la légitimation de la figure personnelle du général Stroessner est encore plus directe dans d'autres passages, où il est présenté comme quelqu'un «apprécié» de «*tous* les Paraguayens» (!!), qui auraient pour lui un sentiment de «solidarité», malgré son «origine allemande»:

> It [a standard language] thus can serve as a powerful symbol of separate national identity [...].
> This is the case with Paraguayans. Guarani is what makes them into a distinct Paraguayan nation, rather than just another group of South Americans. *To all of them*, those who speak Guarani are *fellow Paraguayans*, those who speak only Spanish — although they may live in Paraguay— are not; they are foreigners and they are called 'gringos'.[...]

> Thus, the President of the Republic, in spite of his German name, is 'paraguayo' because he speaks Guarani. (Garvin et Mathiot, 1968, p. 369-70) (nous soulignons)

4. LE DISPOSITIF SOCIOLINGUISTIQUE

Les travaux sociolinguistiques sur le guarani sont absolument «calqués», comme nous venons de le voir, sur les discours qu'ils analysent. Ce manque de distance critique résulte du dispositif théorico-méthodologique qu'ils mobilisent, fondé sur la même définition de nation et de son rapport à la langue comme quelque chose d'«essentiel», d'anhistorique, et sur le nationalisme, vu comme un «sentiment naturel», donc, apolitique.

Voyons la définition de la nation chez Fishman :

> History consists of names and dates and places but the essence of a nationality is something which is merely implied or adumbrated by such details. This essence exists over and above dynasties and centuries and boundaries; this essence is that which constitutes the *heart* of the nationality and which leads to its greatness; this essence of nationality is its spirit, its individuality, its soul. (Fishman, 1972, p. 46)

La relation entre langue et nation est décrite par l'auteur comme «*the God-given link between language and nationality*» (voir Fishman 1972: 48-49). Passons à un autre extrait définissant cette relation :

> This soul is not only reflected and protected by the mother tongue but, in a sense, *the mother tongue is itself an aspect of the soul*, a part of the soul, if not the soul made manifest. (Fishman, 1972, p. 46)

Nous trouvons chez Fishman une forte empreinte traditionaliste dans son exaltation de la tradition et du passé, de l'héritage des ancêtres, où se retrouverait non seulement l'«authenticité» nationale :

> While it is true that nationalism both seeks out and cultivates the Little Tradition of an ostensible past — with its folksongs, folktales, proverbs, folk dances, costumes, pastimes, and expressions — it finds not only purity and authenticity in the past but also (and particularly) greatness. [...] greatness rooted in authenticity [...]. (Fishman, 1972, p. 8)

> [...] it is the past, in all its authenticity and glory, that constitutes the main storehouse from which nationalism derives its dynamism for changing the present and creating the future. (Fishman, 1972, p. 8)

mais aussi l'idée de la langue comme moyen pour «défendre» cette tradition :

> [...] the surest way of individuals to safeguard [...] the authenticity they had inherited from their ancestors [...]. (Fishman, 1972, p. 46)

La proximité de ces formulations avec l'extrait suivant de Renan est à remarquer :

> La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire [...], voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent [...]. (Renan, 1882, «Qu'est-ce qu'une nation ?»)

Chez Weinreich, le nationalisme est également défini en termes de «sentiments» qui, en première instance, sont naturels, apolitiques :

> Language loyalty, like nationalism, can be 'an *idée-force* which fills man's brain and heart with new thoughts and sentiments and drives him to translate his consciousness into deeds of organized action'. (Weinreich [1953] 1974, p. 99)

Mais c'est la définition que l'auteur présente de son concept de «loyauté linguistique» qui révèle les conséquences directement xénophobes de cette conception :

> The sociolinguistic study of language contact needs a term to describe a phenomenon which corresponds to language approximately as nationalism corresponds to nationality. The term LANGUAGE LOYALTY has been proposed for this purpose. A language, like a nationality, may be thought of as a set of behavior norms; language loyalty, like nationalism, would designate the state of mind in which the language (like the nationality), as an intact entity, and in contrast to other languages, assumes a high position in a scale of values, a position in need of being 'defended'. (Weinreich [1953] 1974, p. 99)

L'auteur se demande ensuite quelle peut être l'explication de ces «sentiments», qu'il qualifie d'«inertie naturelle» :

> What are the roots of language loyalty ? One would suspect that a rudiment of this feeling is natural in every user of language, because *the inescapable emotional involvement* with one's mother tongue as one learned in child-

> hood [...] makes any *deviation* seem *repugnant*. (Weinreich [1953] 1974, p. 99)

L'association faite au long de ces passages se passe de commentaires : la *langue* y est associée à la *nationalité* et considérée comme une *réalité élevée à défendre*, et l'inclusion d'éléments *étrangers* est définie comme une *déviation* qui, par *inertie naturelle* produit de la *répugnance*.

Nous trouvons un ton semblable chez Garvin et Mathiot, quand ils définissent le concept de «loyauté linguistique» de Weinreich et font référence à l'inclusion de l'élément étranger comme à une « usurpation », «invasion» («encroachement») :

> [language loyalty is] the name given to the desire of a speech community to retain its language and, if necessary, to defend it against foreign encroachment. (Garvin & Mathiot [1953] 1968)

5. LA SITUATION ACTUELLE

Les travaux sociolinguistiques sur le guarani analysés ici, ainsi que les formulations théoriques qui leur servent de base, ont été écrits entre 1950 et 1970. Il en va de même des énoncés sur la langue analysés, qui datent de la période déjà dépassée de la dictature militaire au Paraguay. Toutefois, la conception nationaliste qui y est mobilisée est toujours en vigueur, bien que les formulations les plus radicales soient moins communes.

Dans les discours sur le guarani, la définition de la langue comme «essence» de la nation continue à soutenir les discussions sur la politique linguistique, comme cela a été le cas lors des polémiques déclenchées par son officialisation par la dernière Constitution nationale, de 1992, comme le montre l'opinion de l'un des défenseurs de cette mesure :

> Son (du guarani) éventuelle érosion ou détérioration entraînerait *le risque de perturbations ou même de perte identitaire*. Et il est logique qu'il en soit ainsi, car les codes de communication sont profondément liés aux *caractéristiques essentielles de la société* où ils sont en vigueur. (Rubén Bareiro Saguier, *Hoy*, 22 mars 1992) (nous soulignons)

Quant aux travaux sociolinguistiques, des auteurs comme Weinreich, Fishman et Garvin constituent toujours les références de toute une ligne d'analyses de la relation entre langue, nation et identité et leurs ouvrages sur le guarani continuent à être utilisés comme des exemples illustratifs des concepts qui y sont formulés. Fishman lui-même, dans un article de 1997, a recours aux discours sur le guarani pour illustrer le concept

de «conscience ethnoculturelle» ou «conscience ethnolinguistique» qui caractérise la relation des locuteurs avec les langues «ethniquement favorisées», c'est-à-dire qui ont fait l'objet d'un «rejet, d'insultes et d'injures», comme le guarani, en opposition à celles qui sont «ethniquement non marquées», comme l'anglais ou le français :

> Guarani [...] is viewed as 'the index of our nationality and the distinctive individuality of the Paraguayan people'. (Fishman, 1997, p. 332-3)

Dans *The Sociolinguistics of Society*, de Ralph Fasold, un ouvrage qui constitue l'une des principales références de l'enseignement universitaire, l'auteur s'appuie sur Fishman dans son chapitre sur le nationalisme :

> In order to understand what multilingualism means to a society, it will be helpful to have certain concepts in mind. The ones we will use are those developed by Joshua Fishman [...].
> In Fishman's words 'the mother tongue is an aspect of the soul', or the essence of a nationality. (Fasold, 1990, p. 2, 3)

En outre, comme la situation linguistique du Paraguay est l'un des exemples (avec celui de l'Inde) qui illustrent ces questions, cet aspect est traité sur la base des travaux sociolinguistiques qui l'abordent :

> [...] Guarani fills the unifying and separatist function of Garvin and Mathiot (the same as Fishman's 'contrastive self-identification'); in fact Guarani was the language they used to illustrate these functions. (Garvin & Mathiot 1956, Rona 1966, p. 286)

> It seems to be a common attitude that anyone who does not know Guarani is not really Paraguayan (Rona, 1966, p. 282), thus excluding out the small-group immigrants, the unassimilated Indians, and even monolingual Spanish speakers. (Fasold, 1990, p. 15)

Les «attributs sociolinguistiques requis» pour qu'une langue ait, selon Fasold, une «fonction nationaliste» sont une synthèse des éléments traditionalistes présents chez Fishman, et que nous avons exposé ci-dessus :

> The nationalist function is concerned with *nationalist* motivations, the unifying and separatist functions, the link with the glorious past, and authenticity. (Fasold, 1990, p. 73)

C'est de nouveau la situation du Paraguay qui sert d'exemple pour illustrer une *formule qualitative d'analyse* (cf. Fasold, 1990, p. 78-79) :

Groupe sociopolitique : Paraguay	
Fonction : Nationaliste	
Langue : Guarani	
Attributs requis :	*Attributs possédés*
Symbole d'identité nationale	+
[...]	
Symbole d'authenticité	+
Lien avec le passé glorieux	(+)

6. CULTURE, SCIENCE ET POLITIQUE

C'est la méconnaissance du fonctionnement politique (idéologique) de l'appel à la culture, dans lequel s'insèrent les discours nationalistes sur la langue, qui produit les équivoques signalées dans les travaux sociolinguistiques analysés. Il s'agit d'un problème assez généralisé dans les études «ethnoculturelles» et «anthropologiques», dont une bonne partie naturalisent la culture et, par conséquent, la société, ce qui a de fortes conséquences politiques. En ce qui concerne la situation linguistique du Paraguay, ces travaux ont contribué à fixer et maintenir en vigueur, jusqu'à nos jours, le legs idéologique de la dictature militaire dont le pays essaie de se libérer, et ce, il est bon de le rappeler, en dépit des bonnes intentions ou des postures politiques effectives et démocratiques que ces auteurs peuvent assumer dans la pratique.

© Carolina Rodriguez

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

— BERLIN I., 1976 : *Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas*, Londres : The Hogarth Press.
— FAYE J. P., 1972 : *Théorie du récit. Introduction aux 'Langages totalitaires'*, Paris : Herman.

— GONZÁLEZ J. N., 1958 : *Ideología guaraní*, México : Instituto Indigenista Americano.
—— 1983 : *El milagro americano*, Asunción : Cuadernos Republicanos.
—— 1986 : *El Paraguay eterno*. Asunción : Cuadernos Republicanos (1ère. éd. 1935).
—— 1988 : *Proceso y formación de la cultura paraguaya*, Asunción : Cuadernos Republicanos (1èsre éd. 1940).
— HERDER, J. G., 1987 : *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, Lisboa : Ed. Antígona (Traduction de *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772).
— HOBSBAWM E. J., 1990 : *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge.
— MAURRAS Ch., 1937 : *Mes idées politiques*, Paris : Fayard.
— RENAN E., 1890 : *L'avenir de la science*, Paris : Calmann Lévy.
—— (s/d) : *Diálogos filosóficos*, Buenos Aires : Editorial Tor.
—— RODRÍGUEZ ALCALÁ G., 1987 : *Ideología autoritaria*, Asunción : RP Ediciones.
—— RODRÍGUEZ ALCALÁ C., 2000 : *Língua, Nação e Nacionalismo. Um Estudo sobre o Guarani no Paraguai*. Thèse de doctorat soutenue au Département de Linguistique de l'Instituto de Estudos da Linguagem de l'Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Brésil, en juin 2000.
—— 2001 : «Terminologie sociolinguistique et nationalisme : analyse des analyses du statut actuel de la langue guarani au Paraguay», in : *Métalangage et terminologie linguistique. Orbis/Suplementa*, 17, Louvain : Peeters.
—— 2002 : «La langue comme problème urbain : le guarani à la campagne et dans l'espace public de la ville», in : *Langage et société* 101, Paris : Maison des sciences de l'homme.
—— WEYEMBERGH M., 1992 : *Charles Maurras et la révolution française*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

Sociolinguistique

—AGHEYISI R. & FISHMAN J. A. 1970 : «Language Attitude Studies: A Brief Survey of Methodological Approaches», in : *Anthropological Linguistics*, 12 (5): 137-157.
— FASOLD R., 1990 : *The Sociolinguistics of Society*, Oxford : Basil Blackwell (1ère. éd. 1984).
— FISHMAN J. A. (éd.), 1968 : *Readings in Sociology of Language*, The Hague : Mouton.
—— (éd.), 1971a : *Advances in Sociology of Language*, The Hague : Mouton. Vol I.
—— 1972 : *Language and Nationalism. Two Integrative Essays*, Rowley, MA : Newbury House.

— — 1997 : «Language and Ethnicity : The View from Within», in : COULMAS, Florian (éd.), 1997 : *The Handbook of Sociolinguistics.* Oxford : Blackwell, p. 327-343

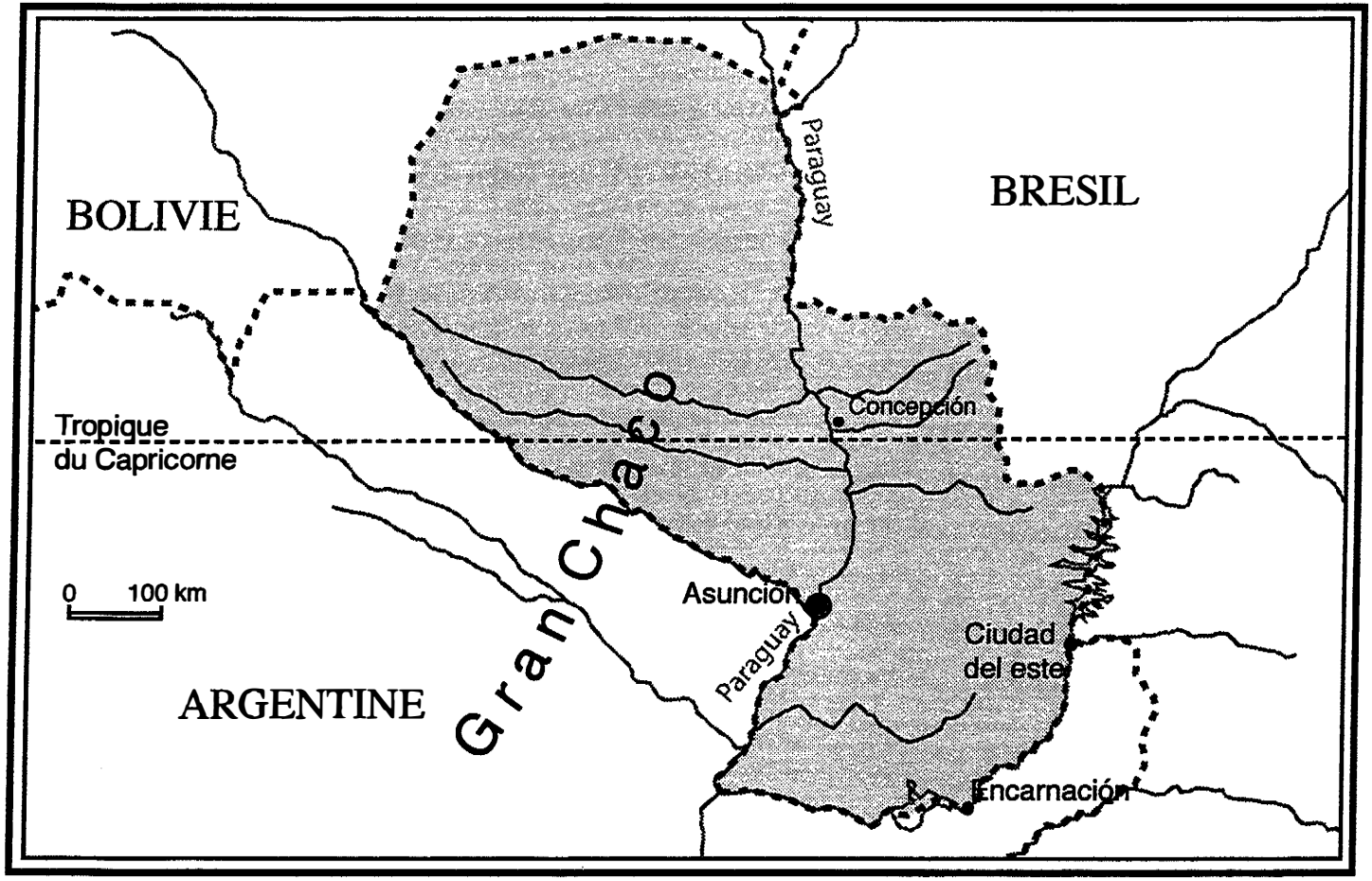
— GARVIN, P. L. et MATHIOT M. 1956 : «The Urbanization of Guarani Language : A Problem in Language and Culture», in FISHMAN J.A., 1968 : *Readings in the Sociology of Language,* Haia : Mouton, 365-374.

— RONA, J. P., 1975 : «The Social and Cultural Status of Guarani in Paraguay», in BRIGHT William (ed.), 1975 : *Sociolinguistics. Proceedings of the UCLA Sociolinguistics Conference, 1964,* The Hague : Mouton (1ère éd. 1966).

— RUBIN, Joan, 1968 : *National Bilingualism in Paraguay,* The Hague : Mouton.

— WEINREICH, U., 1974 : *Languages in Contact,* New York : Mouton (1ère. éd. 1953).

Paraguay



© Patrick Sériot