



HAL
open science

Revitalisation d'une langue post-vernaculaire en pays rama (Nicaragua)

Bénédicte Pivot

► **To cite this version:**

Bénédicte Pivot. Revitalisation d'une langue post-vernaculaire en pays rama (Nicaragua). *Langage et Société*, 2013, 145 (3), pp.55-79. 10.3917/ls.145.0055 . hal-03062855

HAL Id: hal-03062855

<https://hal.science/hal-03062855>

Submitted on 2 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

REVITALISATION D'UNE LANGUE POST-VERNACULAIRE EN PAYS RAMA (NICARAGUA)

Bénédicte Pivot

Maison des sciences de l'homme | *Langage et société*

**2013/ - N° 145
pages 55 à 79**

ISSN 0181-4095

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2013--page-55.htm>

Pour citer cet article :

Pivot Bénédicte, « Revitalisation d'une langue post-vernaculaire en pays rama (Nicaragua) », *Langage et société*, 2013/ N° 145, p. 55-79. DOI : 10.3917/ls.145.0055

Distribution électronique Cairn.info pour Maison des sciences de l'homme.

© Maison des sciences de l'homme. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Revitalisation d'une langue post-vernaculaire en pays rama (Nicaragua)

Bénédicte Pivot

*Laboratoire Dynamique du Langage (CNRS UMR 5596),
Université de Lyon, benedicte.pivot@univ-lyon2.fr*

Introduction

Cet article résulte d'un travail ethnographique conduit au printemps 2012, auprès de la communauté rama sur la côte Atlantique du Nicaragua, dans le cadre de ma recherche doctorale en sociolinguistique au sein du laboratoire lyonnais Dynamique du Langage (DDL). Ce terrain avait été précédé de deux autres, en 2009 et 2010, alors que je participais à une évaluation du projet de revitalisation de la langue rama, le *Rama Language Project* (RLP), initié en 1984. Je suis retournée en territoire rama (voir Carte 1, ci-dessous) dans le but d'observer si les discours sur la langue rama s'organisaient comme les années précédentes autour de la problématique de la transmission formelle (scolaire principalement). Je pensais pouvoir enregistrer des discours articulant classiquement langue et légitimation ethnique dans le cadre de l'État-nation nicaraguayen, comme je l'avais noté en 2010 (Pivot, 2010).

Pourtant, je ne pus observer rien de tel. L'identité rama se manifestait à travers un nouveau paradigme, celui de l'héritage culturel intangible et immatériel, attribuant à la langue rama le rôle d'élément légitimateur de la culture.

Cet article s'interroge sur les raisons d'un tel revirement et propose une interprétation du rôle symbolique de la langue ethnique dans le projet néolibéral de l'État souverain du Nicaragua en contexte de globalisation

(Speed, 2005). Ma démarche s'inscrit dans une sociolinguistique critique, définie par Boutet et Heller comme analyse des « actions interreliées au sein de contraintes symboliques et matérielles ayant des effets structurants » afin de « montrer comment les choses se passent, pourquoi, et avec quelles conséquences » (Heller et Boutet, 2007 : 312). Il s'agit de comprendre comment et pourquoi les questions linguistiques ont pu acquérir localement une importance centrale dans le cadre de revendications sociales plus larges.

En effet, le Rama Language Project, en tant que projet d'actions linguistiques, prend place, d'une part, dans une histoire récente caractéristique de celle de l'Amérique Latine (postcoloniale notamment) sur fond d'enjeux idéologiques articulés autour de la notion d'ethnicité et de la reconnaissance des droits des indigènes et du multiculturalisme (Boccaro, 2011); et d'autre part, dans le contexte particulier de la côte atlantique du Nicaragua historiquement marquée par des relations conflictuelles avec le reste d'un territoire désormais national (Hooker, 2010; Hale, 1987; Ortiz, 1987; Frühling et al., 2007).

Le rama fut langue première des Ramas jusque vers la fin du XIX^e siècle. À cette époque, sous la pression de missionnaires moraves (protestants), la majorité des membres de la communauté principale vivant sur l'île de Rama Cay (lagon de Bluefields) abandonna l'usage de la langue vernaculaire pour un créole à base anglaise, aujourd'hui à son tour délaissé au profit de la langue véhiculaire de la région, le Mosquito Coast Creole (désormais MCC). En 1986 Colette Grinevald Craig recense une trentaine de locuteurs rama sur une population totale estimée à environ un millier de personnes (Craig, 1987).

Actuellement cette langue n'est plus utilisée pour la communication quotidienne, sauf chez de rares locuteurs habitant des zones isolées dans la forêt tropicale, hors de l'île de Rama Cay. Pourtant, dans les années 1980, cette langue, largement méprisée par les Ramas, devient objet de discours articulés autour d'une revendication de « revitalisation » (*rescate*)¹ qui émane du cacique de l'île en 1984 en réaction à la situation politique nicaraguayenne d'alors.

Langue inusitée acquérant une valeur nouvelle du fait de processus politiques, le rama appartient à la catégorie des langues post-vernaculaires telle que définie par le spécialiste du yiddish Jeffrey Shandler (2004). La nouvelle conscience de l'usage de la langue s'inscrit dans une trajectoire

1. Le terme de revitalisation ici employé fait référence à des actions menées autour de la documentation et de la grammatisation de la langue. Le terme utilisé à l'origine était *rescate*, « sauvetage » (communication personnelle Grinevald Craig, 2010).

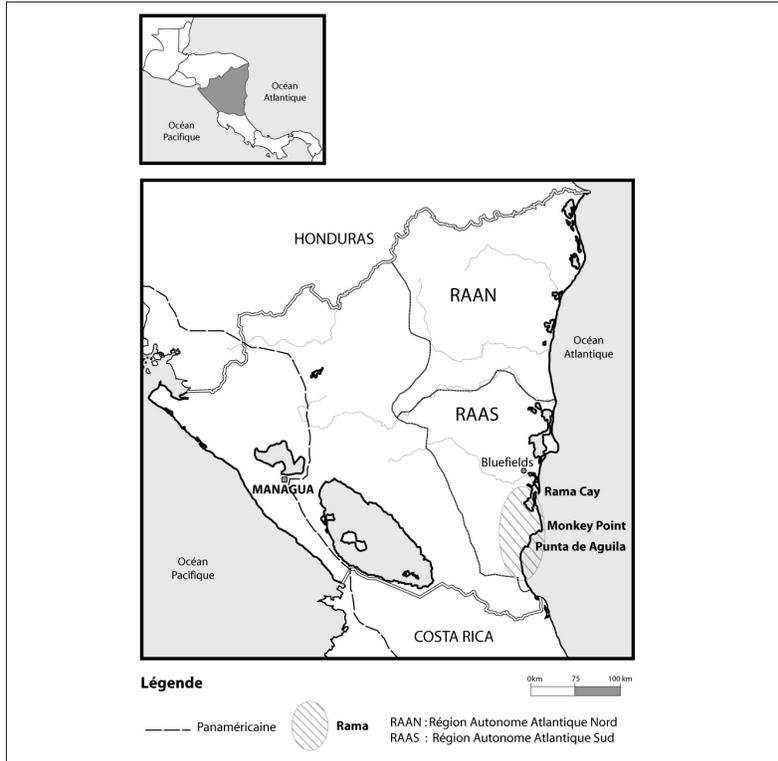
de perte, qui tend à la mise en scène, ou à la célébration, de l'identité individuelle ou collective. Dans ce contexte, le niveau sémiotique secondaire est toujours au moins aussi important sinon plus que le niveau primaire, ainsi, le fait que quelque chose soit dit dans une langue post-vernaculaire est tout autant significatif, sinon plus, que ce qui est dit.

Je propose d'aborder la manière dont la relation langue-identité collective est mise en discours à travers une perspective historiographique qui distingue trois étapes correspondant à des manifestations spécifiques de changements. Pour ce faire, je m'appuierai sur des extraits d'entretiens semi-directifs² conduits auprès des membres de la communauté rama, d'experts universitaires ou des représentants d'institutions locales, nationales ou internationales, décideurs ou financeurs des programmes de développement. Tous ont été choisis pour leur rôle dans l'action de revitalisation de la langue rama que ce soit par leur implication directe ou indirecte, mais également pour leur accessibilité. Partant du postulat que les pratiques discursives de la construction de l'identité ethnolinguistique sont des pratiques relatives à des processus de légitimation, je fais ressortir ce qu'ils disent de ce que « la revitalisation est, devrait être ou sera, par qui et pour qui ». La question principale est de comprendre comment une langue qui n'est plus parlée et qui visiblement n'a pas vocation à être revernacularisée, s'inscrit dans un marché linguistique spécifique où les compétences langagières sont finalement valorisées pour autre chose que pour leurs pratiques conversationnelles.

Il sera d'abord question des conditions de l'émergence d'un nouveau discours sur la langue rama dans le contexte du règlement du conflit armé opposant la Contra aux Sandinistes dans les années 1980 et sa mise en acte par un projet de revitalisation linguistique (RLP) en 1984. Ensuite, j'aborderai l'inscription de la lutte des Ramas pour la reconnaissance de leurs droits ethniques dans un environnement légal favorable, mais tardant à se mettre en place et favorisant l'affirmation d'une identité collective soutenue par un discours devenu « unanime » sur la langue comme étendard de cette identité. Enfin, je m'intéresserai à la généralisation et à la diffusion des discours et actions autour de la sauvegarde du patrimoine immatériel, qui dernièrement modifie le rapport que les Ramas entretiennent avec leur langue qui de symbole identitaire (Grinevald et Pivot,

2. Il s'agit d'entretiens enregistrés, réalisés soit en MCC avec des interprètes, soit en espagnol. J'encourageais les informateurs à me raconter leur rôle dans le RLP, ce qu'ils pensaient du projet, des actions (ou non actions) et de me dire leur lien avec la langue rama. J'ai plus de 34 heures d'enregistrements de 22 personnes différentes, transcrits dans les langues d'entretiens (donc avec une orthographe basée sur l'anglais pour le MCC).

à paraître) devient un attribut d'une culture à légitimer pour accéder aux nouveaux marchés de la patrimonialisation et du tourisme.



Carte 1 : Localisation du territoire rama au sud de la Côte Atlantique du Nicaragua. (DDL-2010)

1. Émergence d'une revendication linguistique et grammatisation³ du rama

Through the project of autonomy, we are looking back for things we lost over four hundred years ago. For example, I wish that I could make this salutation in my own language, but because of our problems in the past, that no one cared nor was interested, we lost our language. But now we are making efforts with the help of the Revolutionary Government to rescue and preserve, not only our language, but all our culture. (Rufino Omier, 1985)⁴

3. Selon la définition de Auroux (1995).

4. Discours de Rufino Omier, représentant de la communauté Rama lors de l'inauguration officielle de la Commission Nationale d'Autonomie du 23 au 27 juin 1985 à Managua.

(À travers le projet d'autonomie, nous recherchons des choses que nous avons perdues il y a plus de quatre cents ans. Par exemple, j'aurais souhaité pouvoir m'exprimer dans ma propre langue, mais à cause de nos problèmes passés, dont personne ne se préoccupait, nous avons perdu notre langue. Mais maintenant nous faisons des efforts avec l'aide du Gouvernement révolutionnaire pour sauver et préserver non seulement notre langue, mais aussi toute notre culture [ma traduction]).

Ces quelques phrases de Rufino Omier, sont la première formulation officielle d'un discours sur la relation entre les Ramas et la langue appelée aujourd'hui rama. Elles sont prononcées par le leader de la communauté lors de la cérémonie d'inauguration de la Commission nationale d'autonomie qui se tient à Managua en juin 1985. Rufino Omier exprime, en créole⁵, son regret de ne pouvoir faire les salutations dans « sa langue » puisque sa communauté en a perdu l'usage. Convié au même titre que les autres représentants ethniques régionaux (qui eux s'expriment dans une langue originaire) à négocier les termes du statut d'autonomie de la Côte Atlantique à travers la reconnaissance des droits indigènes, il est fondamental pour Rufino Omier de légitimer sa participation. Aussi resitue-t-il son discours dans un contexte historique, celui de la réconciliation et de l'établissement d'un État-nation moderne au Nicaragua, justifiant la perte de la langue et, assure-t-il, le changement en marche symbolisé par la future revitalisation de la langue et de la culture rama.

1.1. Genèse ethnolinguistique de la Côte Atlantique

Pour comprendre pourquoi les Ramas sont passés d'une situation de délaissement du rama à celle d'une demande de revitalisation, il faut remonter dans l'histoire du Nicaragua et garder à l'esprit la double colonisation de ce qui est aujourd'hui le Nicaragua : espagnole sur la Côte Pacifique, britannique sur la Côte Atlantique. La société actuelle porte encore les marques de ce passé. Les Espagnols ont pratiqué une politique assimilatrice forte menant à l'émergence de groupes métis (*Mestizos*) et blancs (*Nicas*) parlant tous l'espagnol nicaraguayen. Les Britanniques ont en revanche d'une part facilité l'implantation de Créoles noirs (*Krioll/ Créoles*) anciens esclaves ou travailleurs dans les plantations, et d'autre part favorisé, par les relations commerciales qu'ils entretenaient avec eux, la domination des Indiens miskito sur les autres populations indigènes : Sumus Ulwas, Sumus Mayangnas et Ramas (Hale, 1987). Dans la partie

5. Ce discours en créole a été ensuite transcrit en anglais en page 16 de la Déclaration de Managua du 10 juillet 1985. À cette date le MCC ne s'écrivait pas, la campagne de graphisation ayant commencé en 2010.

britannique, les groupes communautaires ont conservé plus longuement l'usage de leurs langues vernaculaires⁶ – parfois jusqu'à aujourd'hui. Au milieu du XIX^e siècle cependant, des missionnaires moraves qui depuis la fin du XVIII^e siècle avaient entrepris d'évangéliser les Antilles s'installent sur la côte atlantique du Nicaragua. Ils apprennent les langues des groupes majoritaires, le miskito et le MCC, transcrivent le miskito et en assurent un enseignement formel, favorisant ainsi l'émergence d'une élite lettrée et d'une culture littéraire vernaculaire. Dans le même temps, les protestants dispensent à certains Créoles une éducation en anglais, créant une élite anglophone lettrée liée aux États-Unis qui domine politiquement les Miskitos (Freeland, 1995). Ainsi, la société de la Côte Atlantique à la veille du XX^e siècle se divise entre deux groupes dominants alphabétisés, les Miskitos au nord et les Créoles au sud et, dans la hiérarchie des peuples indigènes, les Ramas se situent au bas de l'échelle sociale (Hale, 1987). Sous la double pression des religieux et des groupes dominants, les différents vernaculaires sont peu à peu abandonnés au profit du miskito (au nord) et du MCC (au sud).

Les nouvelles croyances et les nouveaux modes de pensée importés par les religieux influencent l'attitude des Ramas envers la langue ethnique qu'ils qualifient alors de *tiger language* – parlée par les « sauvages » de la jungle (Craig, 1987). Ce discours stigmatisant se répercutera jusqu'à l'aube du XXI^e siècle, justifiant l'abandon de la langue vernaculaire au profit du véhiculaire Moskito Coast Creole, qui, pour autant, ne deviendra jamais vraiment « la leur » (voir section 1.3). Parallèlement au processus de renversement linguistique, il se crée une distinction au sein même de la communauté rama entre les résidents de l'île (où se trouvent l'église et les écoles) et les « tiger people » de la forêt. Cette hiérarchie communautaire, basée sur la pratique de la langue et sur l'opposition « communauté visible de l'île » et « membres disséminés dans la forêt tropicale », dont le nombre est inconnu, favorise l'émergence des mythes comme celui des derniers vieux locuteurs (évacuant de fait la possibilité qu'il reste de jeunes locuteurs). Elle ne sera pas étrangère à la façon dont les Ramas vont prendre part à la guerre civile dans les années quatre-vingt.

6. Les Miskitu et les Créoles parlent respectivement leurs langues vernaculaires dans tous les domaines de la vie quotidienne, privée ou publique. Les plus éduqués d'entre eux maîtrisent l'espagnol, langue officielle et langue d'instruction, et pour les Créoles, l'anglais. Ulwas et Mayangna ont respectivement des langues éponymes, qui sont encore utilisées mais fortement menacées dans leurs usages quotidiens par le miskitu et par l'espagnol.

1.2. *Genèse d'une nation multiethnique*

En 1979 le Gouvernement Révolutionnaire Sandiniste marxiste, issu de l'organisation guérillera du Front Sandiniste de Libération Nationale, accède au pouvoir après avoir renversé la dictature de la dynastie Somoza (fortement soutenue par les États-Unis qui craignent une révolution communiste comme à Cuba). Le Gouvernement entreprend, en toute méconnaissance de la réalité socio-économique de la région, la mise en place de son programme de « réincorporation de la Côte Atlantique » basé sur les principes de libération nationale et de développement économique. Assimilant les ethnies côtières à la masse pauvre, travailleuse et paysanne du reste du pays qu'il fallait éduquer, doter de droits et libérer du joug de l'impérialisme américain, le programme se décline en cinq objectifs :

- [1] Mettre fin à la criminelle exploitation dont souffre la Côte Atlantique depuis toujours à cause du monopole étranger, de l'impérialisme américain.
- [2] Préparer la terre pour le développement de l'agriculture et de l'élevage bovin.
- [3] Favoriser les conditions du développement des industries de pêche et forestières.
- [4] Encourager le développement des valeurs culturelles locales issues de leurs traditions historiques.
- [5] Mettre un terme à l'odieuse discrimination contre les natifs Miskitos, Sumu, Sambos et Noirs de la région. (Vilas, 1987)

Aussi, lorsqu'en 1980 les Sandinistes organisent une vaste campagne d'alphabétisation en espagnol, ils se heurtent aux Miskitos, en particulier à leur élite lettrée. Un groupe de dirigeants indigènes résolu à obtenir l'autonomie de la région⁷, armé et soutenu par les États-Unis, entre alors en conflit avec les Sandinistes (Gurdian, 1987). La Côte Atlantique est, à partir de ce moment, ravagée par une guerre civile jusqu'en décembre 1984 quand le Gouvernement décide de « donner une solution politique à la résistance populaire [...] en admettant que la seule solution pour arriver à une paix durable est de permettre une unité ethnico-nationale » (Frühling et al., 2007).

Une commission chargée de réfléchir au statut d'autonomie de la partie atlantique du territoire national est formée sur la base d'un document

7. Cette revendication s'inscrit dans l'histoire de la côte, qui entre 1860 et 1894 fut une région autonome, appelée la Moskitia. Libérée du protectorat britannique, sa réincorporation au territoire national est un acte essentiellement politique qui ne se concrétise pas par une intégration sociale et économique de la société côtière (Dominguez 2008). Au contraire, les Mestizos du pacifique qui ont été envoyés pour occuper les postes de l'administration locale profitent de l'absence de droits privés pour s'emparer des ressources naturelles et négocier directement avec des compagnies nord-américaines.

intitulé « Principes et politiques pour l'exercice des droits autonomes des peuples indigènes et des communautés de la Côte Atlantique du Nicaragua », publié en juin 1985. Le Gouvernement choisit cependant de ne pas s'adresser aux seuls Miskitos, mais à l'ensemble des peuples indigènes de la côte et réunit les leaders de tous les groupes indigènes pour des négociations (Frühling et *al.*, 2007).

Cette situation bouleverse une fois de plus les hiérarchies et permet l'émergence de revendications nouvelles, ou du moins de nouvelles manières de formuler ces revendications. En effet, pour la première fois de leur histoire, Ulwas, Mayangnas et Ramas sont conviés au même titre que les deux groupes dominants à participer à des discussions relatives à leur statut. Ils sont officiellement reconnus comme faisant partie intégrante de la construction de la nouvelle nation nicaraguayenne et comme ayant les mêmes droits que les autres peuples ou communautés indigènes⁸. En réunissant ces groupes autour de la question d'équité des droits sur la base d'une identification ethnique, le Gouvernement Révolutionnaire introduit les éléments constitutifs de la légitimité, dont la langue vernaculaire, créant de fait une distinction entre les groupes qui la parlent toujours et ceux qui risquent de ne pas être reconnus comme ethnie distincte, car ils ne parlent pas ou plus leur langue ethnique. C'est dans ce contexte de négociation de sa légitimité à être présent à la commission que Rufino Omier, qui ne parle pas rama, annonce que sa communauté fait des efforts pour sauver et préserver sa langue et sa culture, avec l'aide du Gouvernement.

1.3. Une langue pour légitimer l'ethnie

Donner la possibilité aux groupes ethniques de préserver leur langue et leur culture faisait partie intégrante du projet révolutionnaire. Il attribuait à la langue un rôle clé comme élément de l'identité ethnique à l'instar des mouvements émergents sur la reconnaissance des droits des peuples autochtones tant en Amérique Latine que dans la communauté internationale. Dans le cas du Nicaragua, c'était aussi reconnaître la spécificité multiethnique et multilingue de la Côte Atlantique, au contraire de la Côte Pacifique et permettre dans une autre mesure de poser comme égaux, à la table des négociations pour la paix par l'autonomie régionale, des groupes ethnico-sociaux dont l'influence et la domination n'étaient en rien équivalentes.

En 1985, le Gouvernement sandiniste fait donc appel à Colette Grinevald Craig (alors linguiste à l'Université d'Oregon aux États-Unis)

8. Articles 1 à 14 du chapitre II des « Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas y comunidades de la costa atlántica de Nicaragua. Comisión Nacional de Autonomía de la Costa Atlántica », juillet 1985.

pour mener le programme de « sauvetage » de la langue rama : le RLP⁹. Celle-ci travaille à la description et à la documentation de la langue avec l'aide de trois locuteurs, processus qui aboutit à une grammatisation du rama et ouvre ainsi la voie à son objectivation. Craig accompagne, en outre, Miss Nora (sa principale informatrice) dans des actions bénévoles de transmission de la langue dans les classes maternelles de l'île de Rama Cay. Miss Nora peut être considérée comme un personnage clé dans le projet de revitalisation de la langue, par son investissement personnel. Pourtant, femme et non-locutrice native de rama, sa légitimité d'informatrice et de « transmetteuse » n'était pas reconnue au sein de la communauté rama¹⁰.

Si Craig ne bénéficie pas de la participation spontanée et nombreuse de la part des membres de la communauté insulaire, et fait parfois face à un certain scepticisme lié à l'incrédulité que cette « *ugly language* » puisse être une vraie langue, ou à un net rejet du projet de la part du pasteur, elle suscite par son entreprise un intérêt timide qui va croissant au cours des années quatre-vingt-dix. Cependant, la langue qui symbolise institutionnellement la nouvelle légitimité ethnique du groupe n'est encore pas ou peu perçue collectivement comme symbole d'identification. Seule Miss Nora revendique publiquement un lien étroit entre la langue ethnique et l'identité du peuple rama, en particulier lors d'enregistrements pour des médias locaux ou américains : « We are no people if we have no language », « it's our language, it makes us people ». Pourtant, alors qu'elle exprime un rapport constitutif entre langue et identité, elle le fait dans sa langue maternelle, le MCC, et par l'énoncé « if we have no language » implique que cette langue n'est pas « la sienne ». Cette évolution des discours et des attitudes envers la langue rama de la part des membres de la communauté ethnique s'explique en partie par les changements législatifs du pays après 1987 et l'impérieuse nécessité pour les Ramas de faire valoir leurs nouveaux droits fondamentaux, comme nous allons le voir dans la section suivante.

2. Langue, identité et droits territoriaux

2.1. Des lois pour accéder à l'autogestion territoriale

La Constitution et la loi n° 28 du statut de l'autonomie des régions de la Côte Atlantique du Nicaragua promulguées en 1987 énoncent la politique du Gouvernement Sandiniste relative à la reconnaissance des droits des communautés indigènes de la nation, et la reconnaissance

9. Pour un récent historique du projet, voir Grinevald (2010).

10. Voir dernier hommage rendu à Miss Nora, dans Grinevald (2010).

officielle du caractère multiethnique et multilingue de la société nicaraguayenne. Le décret d'application de la loi n° 28 n'entre en vigueur qu'en 2003, en même temps qu'est promulguée la loi n° 445 qui régit le système de propriété communale des peuples indigènes et des communautés ethniques.

Le début du XXI^e siècle est marqué par l'organisation des communautés ethniques qui souhaitent participer au processus d'autonomie autour des axes forts de la légitimation : constitution en authentique communauté ethnique sur un authentique territoire afin de pouvoir jouir des droits à l'autodétermination et l'autogestion. Sur le territoire revendiqué par les Ramas vivent depuis longtemps des *Kriols*, qui partagent une même culture et sont intégrés au mode de vie traditionnel. C'est en collaboration avec eux que les leaders communautaires ramas tentent de dessiner les contours de ce vaste espace de forêts et de mer sur lesquels leurs ancêtres chassaient, pêchaient, et vivaient (Riverstone, 2004). Dans un processus de plusieurs années de travail de terrain avec l'aide d'universitaires, dont le géographe Gérald Riverstone entre 1998 et 2002, le projet génère un savoir autour du questionnement de soi, de ses origines, de ses mythes et traditions, mettant en avant les spécificités ethniques comme autant d'atouts ou de valeurs distinctives vis-à-vis du reste de la population nationale, tant indigène que métisse ou blanche. Et si la langue rama trouve sa place dans les revendications d'authenticité ethnique, la délimitation territoriale revêt un caractère vital, car selon la loi, seuls les groupes qui peuvent apporter la preuve de leur présence ancestrale sur un territoire ont le droit de jouir des droits à l'autogestion de ses ressources et seront reconnus en tant que communauté légitime par le gouvernement national. Aussi, la priorité pour le nouveau Gouvernement Territorial Rama-Kriol (GTR-K), institution qui voit le jour en 2007, est de borner le territoire et de le faire reconnaître par les instances légales. Cet enjeu est d'autant plus important que Ramas et Kriols sont victimes d'agressions physiques de la part de colons mestizos. Ces derniers attirés par de nouvelles surfaces cultivables s'approprient de vastes espaces de forêt, arguant l'absence de titres de propriété, et détruisent les écosystèmes. Aussi, faire reconnaître ce territoire comme leur appartenant, permet aux Ramas et aux Kriol de défendre ces terres¹¹. La langue étiquetée « ethnique » devient

11. Voir actualités régionales sur le site de la Prensa, et dernièrement le 21 février 2013, une réunion des peuples originaires de la Côte pour dénoncer les agressions dont ils sont victimes par les mestizos : <http://www.laprensa.com.ni/2013/02/21/poderes/135522-indigenas-haran-movimiento-amplio>

alors un élément structurant de cette légitimité et acquiert une fonction symbolique démonstrative de l'identité individuelle et collective.

2.2. *La langue rama pour légitimer le territoire*

Lorsqu'il s'est agi de délimiter le territoire rama, Riverstone en chercha les limites à travers la toponymie selon le principe qu'un territoire connu et pratiqué est un espace nommé par ses utilisateurs. Aussi, dans le cadre des actions de revitalisation de la langue, Grinevald aida-t-elle au dessin de la carte du territoire transcrivant les lieux clés en langue rama, allant jusqu'à la traduction des noms des communautés (alors en espagnol ou en créole) en rama¹² (Grinevald et Kauffmann, 2006). Cette renomination du territoire permet aux Ramas d'affirmer non seulement leurs droits sur cet espace, mais également une appropriation qu'ils légitiment alors par leur langue. Ainsi, certains racontent que dans la jungle, il leur arrive de parler ou de s'interpeller haut et fort en rama, à l'aide de quelques mots qu'ils ont appris avec Miss Nora, ou lors des ateliers de langue organisés par la linguiste, ou encore grâce à la documentation produite par le RLP. L'objectif n'est pas dans ce cas de produire un sens primaire, mais un sens sémiotiquement secondaire: c'est parler en rama qui importe, afin de se faire entendre par l'occupant mestizo et de se faire ainsi identifier par eux en tant que Rama – c'est-à-dire en tant que personnes légitimes sur le territoire. Cette attitude s'appuie sur le présupposé introduit dans les lois¹³ qu'une langue identifie celui ou celle qui l'emploie aux oreilles de l'autre, et donc le/la légitime. Chacun se voit conférer un rôle dans cette mise en scène et mise à entendre que Shandler (2004) reconnaît aux acteurs des langues post-vernaculaires.

2.3. *Regain d'intérêt pour la langue ethnique*

La valeur symbolique que prend le rama et le rôle que la langue joue dans le processus de légitimation ethnique génèrent un regain d'intérêt pour le projet de revitalisation, délaissé par la communauté depuis la mort de Miss Nora en 2001¹⁴. De plus en plus de membres assistent aux ateliers

12. Par exemple, la communauté de *Punta de Aguila* devient *Bangkukuk taik*.

13. Constitution et loi N° 28 de 1987 et l'article 4 de la loi N° 162 de 1996 sur la reconnaissance officielle de l'usage des langues de la Côte Atlantique par les groupes indigènes éponymes.

14. Peu avant son décès, l'enseignement du rama à l'école avait été officiellement confié à son neveu, seul locuteur natif lettré en espagnol. La revitalisation se trouvait donc « assurée » par une personne dont la communauté reconnaissait la légitimité. Parallèlement, le travail de description linguistique achevé, le Projet ne recevait plus de financements tenant éloignée du terrain pendant quelques années, l'équipe du projet.

de langue que Grinevald anime régulièrement entre 2006 et 2010. De jeunes enseignants du secondaire s'investissent bénévolement dans des cours de langue pour les élèves, soutenus par les conseils locaux de parents et les dirigeants communautaires¹⁵.

En mai 2009, j'assiste à l'inauguration d'une salle dédiée à la revitalisation du rama dans le bâtiment du récent GTR-K à Bluefields. Le gouvernement territorial soutient officiellement l'effort pour « sauver » la langue en organisant des cours pour les étudiants de Bluefields (Ramas et Kriol) et encourage la participation de ces étudiants au dictionnaire encyclopédique en ligne *turkulka*¹⁶ grâce à un accès à internet¹⁷. Même si pour ces étudiants la motivation pour participer à ces cours se confond largement avec l'attrait pour l'informatique et l'internet, il n'en reste pas moins que des jeunes viennent s'initier au rama et que les représentants de la communauté indigène exercent leurs droits linguistiques. Ces leaders encouragent par ailleurs l'investissement des maîtres des petites communautés à donner des leçons de rama et participent à la distribution de matériel didactique dans ces communautés.

Parallèlement, par l'intermédiaire de son service régional de l'éducation (SEAR), le Gouvernement Autonome Régional s'intéresse à la formation des maîtres à l'éducation interculturelle bilingue (EIB), persuadé en effet que la langue maternelle des Ramas est le rama. Le travail idéologique fonctionne pleinement : la loi statue que langue et ethnie se superposent, le rama est donc nécessairement la langue maternelle des Ramas. Cette assimilation a soulevé des problèmes d'ordre conceptuel autour du statut de la langue rama qui sort des cadres communs de la transmission que sont les catégories langue maternelle/langue seconde/langue étrangère. Au sein de la communauté, cette situation a fait émerger un questionnement sur la valeur symbolique de la langue, devenue pour eux « langue trésor » (Grinevald et Pivot, à paraître).

2.4. La langue symbole de l'identité célébrée

En 2009 lors d'un atelier de langue, j'assiste à une autre manifestation qui témoigne d'un changement d'attitude envers la langue et d'une modification des catégories sociales au sein de la communauté. En effet, une dizaine de personnes, vivant tous dans la forêt ainsi que le fils de Miss

15. Information recueillie lors de mon terrain en 2010 auprès des membres de la communauté dans le cadre de conversations non enregistrées.

16. *Turkulka* est une réalisation du projet RLP, disponible en ligne (www.turkulka.org).

17. À Bluefields en 2009, ce n'est pas le moindre des détails : tous n'ont pas accès à l'électricité, aucun n'a d'ordinateur et internet reste un luxe.

Nora (qui s'est positionné comme l'héritier de l'engagement de sa mère) sont désignés, à la fois par les membres de la communauté présents et par l'équipe du RLP, pour former le Conseil de Locuteurs. Parmi eux, un couple d'anciens qui n'avait jamais quitté leur campement à trois jours de rame de Bluefields, et le « plus » jeune locuteur. Les critères de désignation sont tacitement basés sur un encadrement d'âge, la croyance partagée des compétences linguistiques attribuées à ces personnes et une auto désignation non remise en cause, dans le cas du fils de Miss Nora pourtant non-locuteur natif. Ces personnes qui avant 1986 auraient été dénigrées pour être des *Tiger people*, se trouvaient ce jour-là célébrées comme porteurs du savoir linguistique, bouleversant ainsi les attributs de légitimité intra-communautaire.

En 2010, je reviens à Bluefields, car dans le cadre de mon travail de master il me semblait pertinent de procéder à un état des lieux de la situation de revitalisation de la langue. J'avais étudié l'histoire du RLP et je venais constater son évolution (qui parlait rama? où? dans quelles circonstances? avec qui et pour dire quoi? ou encore, pourquoi?). Je voulais aussi entendre ce que les acteurs de la revitalisation avaient à dire au sujet du projet et comprendre comment ils reliaient la langue avec leur propre perception d'eux-mêmes.

Je n'ai pu assister à aucune conversation privée en rama, en revanche certaines personnes se sont volontiers adressées à moi utilisant des salutations en rama. Mais, quand j'appris les répliques adéquates et montrai les signes de vouloir poursuivre l'échange, des rires amusés furent souvent la réponse à mon attitude, suivis d'une énonciation de suite de mots d'objets familiers, d'animaux, de couleurs ou de nombres¹⁸. On le voit dans l'extrait suivant, recueilli auprès d'un jeune adulte d'une vingtaine d'années, étudiant à l'université technique et ancien élève de Miss Nora:

Little word, I no speak speaking good but little word I could said to you. Example like if I come in and tell you *Mliika tamaski* I tell you good morning, *Niika bii* how you do, or how do you do, *Niika maalis aakri* I'm very fine. So is a little little word them is not all the word that I understand well and also I know to say how some animals name like aaras is horse, biip is cow and... (A_BFDS-2010, L 21-24; en italique les mots en rama)¹⁹

18. Je fus confrontée à cette même attitude en 2012 lorsque je me rendis dans une des communautés de la forêt. Des Ramas venus me voir sachant que j'étais là, me firent la longue liste de tout ce qu'ils savaient dire dans la langue, sans que cela ne constitue jamais une phrase complète.

19. Le codage des entretiens se fait avec l'initiale du prénom en majuscule, puis codage du lieu (BFDS pour Bluefields) suivi de l'année et des numéros de lignes du texte de transcription.

(Quelques mots, je ne parle pas bien, mais je peux te dire quelques mots. Par exemple si je rentre et te dis *Mliika tamaski*, je te dis bonjour, *Niika bii*, comment vas-tu?, *Niika maalis aakri*, je vais bien. Voilà, ce sont quelques mots, pas tous les mots que je comprends bien, et je sais aussi dire quelques noms d'animaux comme aaras, cheval, biip vache...)

J'observe que les cours de rama sont le seul endroit où la langue se transmet. Les élèves sont fiers de me dire qu'ils savent parler le rama, qu'ils en apprennent plein de mots. Les enseignants sont plus préoccupés par le manque de matériel pédagogique ou pour certains par leurs propres limites linguistiques, car personne ne peut les contredire ou les corriger. Tout le monde semble d'accord avec le principe de l'enseignement du rama à l'école²⁰ sans que celui-ci ne soit questionné sur le fond ou sur la forme. Et bien que Rufino Omier ait regretté la perte de l'usage de sa langue ethnique et souhaité son « sauvetage » rien, dans les discours ni dans les actes, n'évoque une quelconque poursuite d'un objectif de re-vernacularisation de la langue rama.

Pourtant, il apparaît assez vite qu'un discours unanime associe la langue ethnique à leur identité rama. Du plus jeune (une dizaine d'années) au plus ancien, du plus investi (enseignant) au plus ouvertement anti-RLP à ses débuts, du plus individuel au plus institutionnel (le secrétaire du Gouvernement Territorial Rama-Kriol), tous reprennent les mots de Miss Nora et affirment que le rama est « *our language* », ce qui leur permet de s'identifier, de se revendiquer de la « nation rama »²¹. Dans l'extrait suivant, N., leader de la communauté rama de TikTik Kaanu et âgé d'une trentaine d'années (il fut élève de Miss Nora) indique précisément ce lien entre langue, culture et identité :

Right, so it's a way to identify myself, maintain my culture as Rama and... and also give ensure the world that we are we all exist always. we still exist, we still in Nicaragua, the only place where Rama is culture. (N_BFDS-2010, L:105-109)

(Oui, c'est un moyen de m'identifier, de maintenir ma culture, ma culture en tant que rama et aussi de montrer au monde qui nous sommes, que nous existons toujours. Nous existons encore, nous sommes toujours au Nicaragua, la seule place où (le) rama est une culture.)

20. En 2010, sur l'île de Rama Cay, la quinzaine d'élèves de 4e de primaire ont deux cours de 45 minutes par semaine et chaque classe des 4 années de secondaire (environ 60 élèves) ont 1h30 par semaine,

21. Cette expression est du petit-fils de Miss Nora lors de notre entretien à Bluefields en mai 2010.

Lorsque je repars du terrain en 2010, il me semble donc que le projet de revitalisation et le contexte institutionnel favorable ont débouché, dans un cadre idéologique calqué sur celui de l'État-nation, sur l'élaboration collective d'un rôle pour la langue rama dans la construction de l'identité ethnique qui justifie localement un investissement pour sa sauvegarde et dans une certaine mesure pour sa transmission. Les discours tant individuels qu'institutionnels vont dans le sens d'un soutien aux droits linguistiques qui apparaissent liés aux droits ethniques. La langue permet d'investir le domaine des droits collectifs comme celui de la défense du territoire, importante, car assurant l'accès aux ressources économiques. Le programme de revitalisation apparaît ainsi comme certifiant des droits qui jusqu'alors étaient inexistantes – et c'est probablement là sa véritable raison d'être, la langue servant de métonymie pour l'existence collective aux yeux de l'État-nation. Les locuteurs sont célébrés, la langue est valorisée, le territoire est circonscrit – les Ramas existent et sont légitimés comme tels.

3. Investissement, désinvestissement et réinvestissement discursif de la langue

3.1. La langue, un élément de la culture

C'est dans un tout autre contexte que j'arrive pour mon troisième terrain en mars 2012. Les cours de rama sur l'île ont cessé, l'enseignant officiel est à la retraite, non remplacé, et les autres ne dispensent plus d'heures bénévoles. Les projets de revitalisation de la langue soutenus par le GTR-K ou par les leaders des communautés ont été abandonnés par manque de financements et les programmes d'écoles pilotes pour l'éducation interculturelle bilingue sur le territoire rama-kriol annulés par le Service en charge de l'Éducation pour la Région Autonome. Des acteurs communautaires que j'interroge sur les raisons de ces abandons émerge un discours nouveau qui place la connaissance des origines ethniques comme élément fondamental de la conscience de l'identité individuelle et collective. La culture rama est entendue comme l'ensemble des éléments qui forment cette identité ethnique collective, à savoir l'histoire du groupe, reposant sur ses mythes et ses légendes, sur ses sites archéologiques, sur ses savoir-faire traditionnels, sur sa gastronomie, sur son folklore musical et sur le fait « d'avoir » une langue ethnique.

La question de la culture rama n'avait pas émergé comme telle dans mes enquêtes précédentes. Elle était dans les textes officiels intrinsèquement liée à la notion d'ethnie, à celle de langue originaire et à celle de territoire traditionnel, et pour les Ramas que j'avais rencontrés, la notion

de culture ne semblait pas revêtir un sens en soi sauf pour le petit groupe de musiciens qui voulait une école de musique sur l'île pour enseigner les chants et les danses ramas. D'ailleurs, la « maison culturelle » de l'île, adossée aux bâtiments de l'école élémentaire était depuis quelques années inutilisée²².

L'extrait suivant, recueilli auprès d'une enseignante de l'île de Rama Cay, est significatif du déplacement du discours sur le sentiment d'appartenance et d'identification à son groupe ethnique qui n'est plus porté par la langue, et donc ne justifie plus les efforts de revitalisation – et d'enseignement. En revanche, dans une démarche de transmission, la question des origines devient un élément structurant de la perpétuation de l'identité collective par l'inscription de soi dans une lignée identifiée, reconnue et partagée :

La falta de fondos para la implementación de material didáctico, para la formación de maestros y para pagar a los maestros es un problema que no es nuestro, sino que depende de la política regional y nacional. Pero no importa, porque no hay más transmisión. Hoy en día, hay que educar a los jóvenes acerca de su cultura y hay que ayudarles a tomar conciencia de quiénes son, de dónde vienen, cuáles son los conocimientos tradicionales de su pueblo. Para eso, no es necesario hablar el idioma, pero sólo saber algunas palabras. (HHO_BFDS-2012)²³

(L'absence de financements pour la réalisation de matériel pédagogique, pour la formation des maîtres et pour payer les enseignants est un problème qui ne nous appartient pas, mais dépend de la politique régionale et nationale. Mais cela importe peu, car il n'y a plus de transmission. Aujourd'hui, il faut sensibiliser les jeunes à leur culture, les aider à prendre conscience de qui ils sont, d'où ils viennent, quels sont les savoirs traditionnels de leur peuple. Pour cela ils n'ont pas besoin de parler la langue, mais juste d'en connaître quelques mots.)

3.2. *Redistribution du pouvoir symbolique*

Ce nouveau discours s'appuie sur une opposition générationnelle qui présente les jeunes comme ceux qui ne savent pas qui ils sont ni d'où ils viennent, et donc qui ont besoin d'être instruits quant à leurs origines – laissant sous-entendre que les anciens, eux, savent. Indépendamment de la question des limites de tranches d'âge, cette manière de scinder la société

-
22. Depuis mon dernier terrain, cette maison a été reconstruite grâce aux fonds internationaux dont j'ignore l'exacte provenance. Nommée « casa cultural comunitaria », elle a pour fonction d'accueillir tout événement ou projet en lien avec le développement communautaire, dont l'hébergement des touristes potentiels.
 23. Propos recueillis auprès d'H. H. O., professeure d'histoire géographie, philosophie et économie dans les classes du secondaire de l'île de Rama Cay, à Bluefields le 10/03/2012.

rama selon ces catégories restitue aux anciens une légitimité positive dans leur rôle de garants des traditions (ne serait-ce que par leur mémoire), que la question linguistique leur avait ôtée.

En effet, ils sont, dans le discours de revitalisation, ceux qui « ont abandonné la langue, qui ont arrêté de transmettre » ; et lorsqu'il était question de se servir de la pratique linguistique pour légitimer l'ethnie, peu d'entre eux pouvaient assumer cette fonction. Ceux à qui il a été reconnu cette légitimité sont maintenant identifiés et positionnés dans leur rôle de gardien de la langue au sein du Conseil de Locuteurs.

Dans ce nouveau discours, la langue est présentée non comme le focus de l'action, mais comme un élément de la culture au même titre que les savoirs traditionnels et donc comme pratiques sociales. Le rama n'est plus perçu comme une langue, comme un moyen de dire (énoncer oralement) des choses, qu'elles aient du sens et expriment une idée ou un sentiment ou qu'elles ne soient que la somme d'un savoir linguistique. La réification du rama a abouti en son stade final à une désubstantiation de la raison même de la langue. Ainsi, la langue rama devient certes un signe disponible pour exprimer diverses revendications et positionnements, mais un signe parmi d'autres, tout autant disponible pour différentes appropriations symboliques potentielles par diverses catégories de la population rama.

Ce déplacement de focalisation est aussi un déplacement de personnes : le groupe qui œuvre pour la culture n'est plus celui qui œuvrait pour la langue. Dans ce cadre, il s'agit bien de comprendre les raisons de la réappropriation de la langue par un groupe différent de celui qui l'avait endossée jusqu'alors, et d'identifier leurs motivations pour montrer comment la langue peut être investie symboliquement dans le cadre d'un mouvement de revitalisation.

3.3. Revitalisation locale et globalisation des intérêts

3.3.1. Quelle relation entre discours, pratiques et économie ?

À ce stade, je peux proposer une piste d'explication qui se base sur le rôle prépondérant que jouent les questions économiques, ainsi que l'extrait précédent le laisse sous-entendre. En effet le recul sur presque trente ans d'existence du projet RLP ainsi qu'un questionnement attentif du contexte dans lequel s'est opéré le changement de discours et de pratiques entre 2010 et 2012, permet de souligner l'influence des nouveaux discours internationaux sur les pratiques sociales locales. Ces discours portent sur la valorisation du patrimoine immatériel et sont véhiculés par les ONG et autres institutions supranationales. Ils déterminent

les financements et les agendas des programmes d'aides aux communautés défavorisées, et par conséquent la façon dont les Ramas construisent ou déconstruisent leurs propres discours sur la revitalisation de leur langue.

Cette situation correspond à ce que Speed (2005) définit comme les conséquences de la gestion du multiculturalisme par les politiques néolibérales en Amérique Latine, où l'État décentralise sa politique de gestion des droits de l'homme au profit de la société civile, largement composée par des ONG et autres associations financées par des organismes extranationaux. La revitalisation de la langue rama, qui s'inscrivait alors dans un processus de démocratisation par la reconnaissance des droits ethniques, reposait aussi sur l'investissement d'experts extérieurs à la communauté (linguistes, pédagogues) et sur l'existence d'un marché finançant ces types de programmes. La communauté en elle-même n'a pas développé les compétences pour l'autogestion de ce projet, la sauvegarde de la langue rama apparaissant pour les membres de la communauté alors davantage comme l'expression de la reconnaissance de leurs droits à participer à la construction de la nouvelle société de la Côte Atlantique que comme une réelle revendication linguistique.

La fin du XX^e siècle, au niveau international et en Amérique Latine, fut marquée par un discours portant sur la diversité linguistique, et la reconnaissance des droits des peuples à être éduqués dans leur langue dite « maternelle ». La langue était au cœur des préoccupations d'identification ethnique, justifiant des investissements pour leur documentation et description, pour leur archivage et pour la production de matériel pédagogique et la création de programmes d'enseignement bilingue, interculturel ou non. La lutte contre la discrimination et les inégalités sociales dont étaient victimes les peuples minoritaires s'inscrivait idéologiquement dans une perspective d'action sur leurs droits linguistiques. Dans le cas de la langue rama, ce fut le projet RLP soutenu par le Gouvernement Révolutionnaire Sandiniste, mais également financé par des programmes de recherche universitaire américains et européens (voir Grinevald, 2010) et par l'implication d'une ONG danoise (IBIS) spécialisée dans les projets de gouvernance et d'éducation en Amérique Latine et en Afrique. Cette ONG a participé au financement de livres d'enseignement de la langue. En décidant de ce qui devait, ou non, compter comme matériel pédagogique linguistique pour la revitalisation, a sélectionné puis arrêté ses investissements²⁴.

24. J'ai participé à l'un de ces ouvrages, *Nuunik, el libro del sol para aprender mas rama*. Collection Miss Nora Rigby, édité par le GTR-K grâce aux financements de IBIS dans le cadre du projet « renforcement de la qualité de l'éducation et de la revitalisation de la langue rama dans le cadre du SEAR en territoire rama et kriol » (2009).

Ainsi observe-t-on une logique d'adaptation des besoins (ou des réponses) sur un marché donné, celui des « projets ». Projets ou programmes, ils sont portés, soutenus, impulsés, financés par des organisations non gouvernementales ou de gouvernance internationale telle que l'UNESCO. La définition bipartite de la société de la Côte Atlantique réside sur la mise en concurrence des groupes ethniques entre eux, et crée un rapport de force dans une lutte pour obtenir la reconnaissance de sa légitimité, et sa « part du gâteau » financier. Or, en 2012, les finances ne vont plus pour les projets de langue :

IBIS había dado el dinero para solo un año y no renovó su financiación para las clases de rama, pero dicen que van a ayudar con un programa educativo, pero no sabemos qué programa. Lo de la lengua no es más cosa, no hay dinero para el idioma, van en la dirección de la tradición, de la costumbre, aquí está el dinero (B_GTR-K-2012).

(IBIS n'avait donné de l'argent que pour une année et n'a pas renouvelé ses subventions pour les classes, mais ils disent qu'ils vont aider pour un programme éducatif, mais on ne sait pas quel programme. La chose de la langue est plus vaste, il n'y a pas d'argent pour la langue, il faut aller dans la direction de la tradition, de la coutume, là il y a de l'argent.)

Ainsi, « l'argent » en 2012 ne soutient plus des actions de revitalisation de la langue, en termes d'enseignement, mais, de l'aveu même du responsable des projets au GTR-K et de l'élú rama au Conseil Régional, est destiné à la revitalisation de la culture.

3.3.2. *Se doter d'une culture pour exister... socio économiquement*

Dans le nouveau contexte sociopolitique du Nicaragua, la négociation des droits ethniques s'articule autour de la notion de la diversité culturelle comme élément structurant de la société côtière et nationale. Pour les Ramas les enjeux se situent désormais autour de la valorisation de leur « culture résiduelle », pour reprendre l'expression de Hafstein (2011 : 86) : l'artisanat, le conte, les rituels, les célébrations. Ainsi que l'exprime O. élú rama et porteur du projet « Revitalisation des danses et chants traditionnels rama » :

Los otros pueblos tienen danzas y canciones, nosotros también debemos tener lo nuestro.

(Les autres ont des danses et des chants, nous aussi on doit en avoir)²⁵.

Cette aspiration à avoir un patrimoine culturel au même titre que les autres, relève ironiquement d'une logique d'homogénéisation des

25. Propos recueillis à Bluefields en mars 2012.

différences au sein d'un même État (Hafstein, 2011 : 87). Ici, la reconnaissance de la spécificité ethnique des Ramas, de ce qui va les distinguer des « autres » (les Nicas et les Mestizos) doit en effet être basée sur des formes d'expression similaires à celles des autres groupes de la Côte (Créoles, Miskitus, Garifunas etc.).

En 2012, les politiques de la culture sont orchestrées par le Fond pour la réalisation des objectifs du millénaire pour le développement (OMD) du gouvernement espagnol et par une collaboration entre l'État nicaraguayen et l'UNESCO. Ainsi émerge un projet de *Revitalización Cultural y Desarrollo Productivo Creativo en la Costa Caribe de Nicaragua*, dont l'objectif est de :

Contribuer à réduire les inégalités en matière de développement humain, social et économique dans les villages autochtones et de souche africaine implantés sur la côte caraïbe, par la revendication culturelle, le développement productif et l'approfondissement des connaissances relatives au patrimoine tangible et intangible²⁶.

Les objectifs sont explicites quant à la volonté d'agir sur les inégalités sociales en favorisant la valorisation d'un patrimoine ethnique, posant comme évidence qu'il en existe un pour tout groupe ethnique. On pré-suppose ainsi à la fois des groupes ethniques homogènes, et l'existence d'une revendication culturelle de la part des groupes autochtones et d'origine africaine.

Derrière cela, il y a aussi l'idée du développement économique par le biais d'un écotourisme présenté comme une aubaine économique et comme un modèle de développement durable. Ce faisant, « on subjective les groupes ou les populations en en faisant des 'communautés' ; on objective leurs pratiques et leurs expressions en en faisant un 'patrimoine immatériel' » (Hafstein, 2011 : 88). Les nouveaux projets sont élaborés autour de la compilation des mythes et récits traditionnels, de la recherche des savoirs traditionnels (qui peuvent être soit retransmis soit « artisanalisés »²⁷), du recensement de sites rituels et archéologiques, et de la (re)constitution de traditions musicales et de danses rama. La

26. OMD : <http://www.mdgfund.org/fr>

27. C'est-à-dire construits comme des artefacts auxquels seront attribuées des valeurs (marchandes) d'objets traditionnels artisanaux. Par exemple un atelier organisé en mai 2012 autour de la fabrication d'arcs et flèches traditionnellement utilisés par les hommes pour aller à la chasse mais qui cette fois-là ne comptait que des femmes avec l'objectif de pouvoir utiliser ce savoir-faire pour le « vendre » aux touristes lors de démonstrations de tir ou en tant qu'objets souvenirs (communication personnelle d'une participante).

célébration du groupe par la muséification répond à la création des musées archéologiques au XIX^e siècle, indispensables compagnons de la création des États-nations modernes avec une visée non plus seulement nationale, mais aussi commerciale (Heinich, 2009).

3.3.3. La langue comme signe d'authenticité

C'est au sein de ces programmes que la langue rama trouve une place dans des livres et autres brochures édités grâce aux fonds de l'OMD. Ces documents sont conçus par des Créoles de la Côte (pour la collecte d'informations), par des Nicas du Pacifique (pour le respect de la ligne éditoriale) et validés par la chargée du projet de l'UNESCO, par exemple dans cette production sur la gastronomie traditionnelle :

28
B. SOUPS
SOPAS

5. SOUPS
SOPAS

Oyster soup for Rama Cay / Sopa de ostiones de Rama Cay

Kumaadut siita aapluki lakun ki siit aik kaanu su
The women pick oysters in the lagoon on oyster bank
Las mujeres recogen ostiones en la laguna en los bancos de ostiones

Uut ki yuanski, naingkarka siiru taik u anpii
They bring them in the dory and they open them with the knife edge
Las traen en el cayuco y ellas los abren con la punta del cuchillo

Siita uuk kaanu saiming ankai
They put the oyster shell in one place
Elas ponen las conchas de ostiones en un solo lugar

Kuuma saiming saiming yaing siita kaanu ikai
Each woman has her own oyster place
Cada mujer tiene su propio lugar de ostiones



Figure 1 : Exemple d'une page du livre *Traditional Rama Food*, UNESCO/Fondo OMD, 2012

Ce livre met en scène la langue rama, autant que des savoirs culinaires traditionnels. Si l'on considère que personne ou presque ne comprend ces phrases en rama (même s'il est possible de les lire) il apparaît que l'utilisation qui est faite de la langue relève de la création d'une forme d'authenticité. C'est bien la présence même de cette langue post-vernaculaire qui est porteuse d'un sens plus que les mots employés.

En effet, la preuve d'authenticité tient à « l'enracinement exprimé [...] par le biais d'une performance langagière identifiable comme appartenant à ces locaux essentialisés » (Heller et Boutet, 2006 : 11). Une authenticité

qui se sert des langues post-vernaculaires dans leur logique de célébration, comme « nature et nourriture, art et science, autant ancien que nouveau, local qu'exotique, unique et durable, insondable et accessible » (Shandler, 2004 : 28) ; où finalement, langue, culture et Homme ne sont que les parties du tout : rama.

Conclusion

L'observation et l'analyse de la manière dont le concept langue a fait l'enjeu de diverses négociations en fonction des contextes conjoncturels soulignent le poids symbolique et économique que les langues portent. Dans le cas de la langue rama, il apparaît que sa valeur symbolique, née de la nécessité pour le groupe ethnique de légitimer sa participation et sa place dans la construction de l'autonomie régionale, est aujourd'hui confrontée aux limites de sa nature même de langue post-vernaculaire.

La socialisation de la langue ne revêt plus l'importance des années 1980 à 2000 où elle répondait à une logique d'ordonnement de la société selon des catégories ethniques en faveur d'une reconnaissance positive de la diversité des peuples autochtones et indigènes. Aujourd'hui, les principes idéologiques portent l'accent sur l'identification unificatrice caribéenne (un seul et même groupe social interethnique en opposition aux autres nationaux, ceux du Pacifique, les Nicas et les Mestizos) de la côte Atlantique. Dans ce nouveau paradigme social, si la différenciation ethnique ne prime plus, donc si la langue ne sert plus de marqueur d'altérité, elle est en revanche réappropriée pour légitimer l'expression d'une spécificité culturelle, donnée à voir, à entendre et à lire, tel le sceau certifiant l'original.

Pourquoi (ré)apprendre à faire un arc et des flèches ? Et quel intérêt de savoir le dire en rama ? En 2009, parler rama était une compétence valorisée dans le cadre d'une légitimation sociale intracommunautaire (le Conseil de Locuteur). Cette distinction sociale plaçait ses membres au rang de gardiens du savoir linguistique, celui-là même qui permit à la communauté ethnique d'exister légitimement au sein de l'État souverain. En 2012, parler *de* la langue rama permet de donner dans un discours primitiviste, sur les valeurs des origines face à la menace d'assimilation que représente le monde des « autres » : la ville de Bluefields, qui éloigne les jeunes du mode de vie traditionnel. Cela permet aussi d'alimenter un discours où prime la valeur patrimoniale (héritage du passé) de la langue.

Les rapports hiérarchiques structurants de la zone ont été modifiés, ce ne sont plus les Miskitos et les Créoles qui dominent, imposant des relations articulées autour de reconnaissances de droits ethniques au sein

d'une société issue de la colonisation. Ce sont des organisations non gouvernementales ou supra nationales pour qui la question de la langue s'inscrit dans un rapport plus large au patrimoine immatériel tangible ou intangible. Ainsi objectivée la langue devient un symbole d'authentique donc monnayable. Les locuteurs natifs sont déjà respectueusement désignés comme gardiens du savoir et amenés avec fierté aux rassemblements communautaires. Est-ce que ce savoir qui crée la différence au sein même de leur communauté ne deviendra pas une valeur ajoutée pour ceux qui trouveront à l'exploiter? En effet, est-il incongru d'imaginer que celui ou celle qui saura dire des mots en rama pour accueillir les touristes qui viendront demain voir « l'authentique indigène » dans son milieu de vie naturel ne trouvera pas là un moyen de valoriser son savoir pour en tirer des ressources supplémentaires? Cette occasion de revenus, dans un monde économiquement difficile, ne suscitera-t-elle pas de nouvelles vocations de locuteurs, créant un nouveau marché et de nouvelles actions en faveur de la revitalisation de la langue? Ne serait-ce pas là, alors, l'émergence de nouvelles formes de pouvoir langagier?

Bibliographie

- Auroux S. (1995), *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga.
- Boccard G. (2011), « Le gouvernement des "Autres". Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine », *Actuel Marx*, 50, p. 191-206.
- Costa J. (2010), *Revitalisation linguistique: discours, mythes et idéologies. Approche critique de mouvements de revitalisation en Provence et en Écosse*, Thèse de Doctorat, Université de Grenoble.
- Craig C. (1987), « Una lengua rama para los rama », *Wani*, 6, p. 10-16.
- Dominguez A. (2008), *Régimen Autónomo de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua*, Managua, Bitesca.
- Duchêne A. (2009), « Discours, changement social et idéologies langagières », dans D. Aquino-Weber, S. Cotelli, & A. Kristol (éds), *Sociolinguistique historique du domaine Gallo-roman: Enjeux et Méthodologies*, Bern/New-York, Peter Lang (p. 131-150).
- Freeland J. (1995), « "Why go to school to learn miskitu?": Changing constructs of bilingualism, education and literacy among the Miskitu of Nicaragua's Atlantic Coast », *International Journal of Educational Development*, 1, p. 245-261.

- Frühling P., Gonzalez M. & Buvollen H. (2007), *Ethnicidad y Nacion. El desarrollo de la Autonomia de la Costa Atlantica de Nicaragua 1987-2007*, Managua, Guatemala.
- Grinevald C. (2010), « Linguistique de terrain sur deux langues en danger : locuteurs et méthodes », *Faits de Langue, Linguistique de terrain sur langues en danger : locuteurs et linguistes*, p. 133-178.
- Grinevald C. & Kauffmann, M. (2006), «Toponimia del territorio en la lengua y cultural del pueblo Rama», in M. Gonzales, S. Jentoft, A. Koskinen, D. Lopez (éds), *El pueblo Rama luchando por tierra y cultura, The rama People struggling for land and culture*, Managua, Nicaragua (p. 323-370).
- Grinevald C. & Pivot B. (à paraître), “The revitalization of a ‘treasure language’, update on the Rama Language Project of Nicaragua”, in M. Jones & S. Ogilvie (éds) *Keeping Languages Alive: Documentation, Pedagogy and Revitalization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gurdian G. (1987), “The Autonomy Project of the Sandinista Popular Revolution on the Atlantic Caribbean Coast of Nicaragua”, in *Ethnic groups and the Nation State. The case of the Atlantic coast in Nicaragua*, CIDCA (p. 171-189).
- Hafstein V. (2011), « Célébrer les différences, renforcer la conformité », dans C. Bortolotto (éd.), *Le patrimoine immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, PMSH (p. 75-96).
- Hale C. (1987), “Inter-ethnic relations and class structure in Nicaragua’s Atlantic Coast: an historical overview”, in *Ethnic Groups and the Nation State, The case of the Atlantic coast in Nicaragua*, CIDCA (p. 163-170).
- Heinich N. (2009), « L’inflation patrimoniale », *Terrain*. Disponible en ligne : <http://terrain.revues.org/13855> (consulté le 15 décembre 2012).
- Heller M. & Boutet J. (2006), « Vers de nouvelles formes de pouvoir langagier? Langue(s) et identité dans la nouvelle économie », *Langage et société*, 118, p. 5-16.
- Hooker J. (2010), « De la autonomía multiétnica a...? supervivencia cultural, relaciones inter-étnicas, autogobierno y el modelo de autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua » , in M. Gonzalez, A. Burguete Cal y Mayor, & P. Ortiz-T (éds.), *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Equateur (p. 177-198).

- Ortiz R.D. (1987), "Indigenous Rights and Regional Autonomy in Revolutionary Nicaragua", *Latin American Perspectives*, 14, p. 43-66.
- Pivot B. (2010), *Évaluation d'une situation de revitalisation d'une langue en danger, le cas du rama au Nicaragua*, Mémoire de master, Université Lyon 2.
- Riverstone G. (2004), *Living in the land of our ancestors: Rama Indian and Creole territory in Caribbean Nicaragua*, Managua, ASDI.
- Shandler J. (2004), "Postvernacular Yiddish: Language as a Performance Art", *The Drama Review*, 48, p. 19-43.
- Speed S. (2005), "Dangerous Discourses", *Political and Legal Anthropology Review*, 28, p. 29-51.
- Vilas C. M. (1987), "Revolutionary Change and Multi-ethnic Regions: the Sandinista Revolution and the Atlantic Coast", in *Ethnic groups and the Nation State. The case of the Atlantic coast in Nicaragua*. CIDCA.