Langue et Territoire, quand l'un légitime l'autre: Le cas du rama du Nicaragua

Bénédicte Pivot

▶ **To cite this version:**

Bénédicte Pivot. Langue et Territoire, quand l'un légitime l'autre: Le cas du rama du Nicaragua. Reguigui Ali; Boissonneault Julie. Langue et territoire. Études en aménagement linguistique / Language and Territory. Studies in Language Planning, Université Laurentienne, pp.91-120, 2014, série monographique en sciences humaines. hal-03069573

HAL Id: hal-03069573
https://hal.science/hal-03069573

Submitted on 24 Mar 2022

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

Langue et territoire, quand l'un légitime l'autre. Le cas du rama du Nicaragua

Bénédicte Pivot
Université Lyon 2 (France)

Résumé : Cet article se propose d'aborder la problématique de l'ethnicité par le recours à la langue et au territoire dits ethniques, entendus comme relevant de traits distinctifs attribués à un groupe qui peut/doit les faire valoir comme tels. L'analyse portera sur le cas de la communauté rama, un groupe indigène de la côte caraïbe du Nicaragua, et montrera comment les revendications identitaires issues d'un contexte national et international ont amené les Ramas à reconsidérer leur langue, moribonde, comme symbole d'identité et à en faire le champion de la défense du territoire qui, à son tour, pour sa défense et sa légitimation, devient le support d'une dynamique de revitalisation de la langue.

Mots-clés : ethnicité; langue; territoire ethnique; revitalisation de la langue

Abstract: This paper explores the question of ethnicity, with special attention to language and "ethnic territory" as distinctive traits attributed to a group, which can in turn use them for specific claims. The analysis will be based on the case of the Rama indigenous community of the Caribbean coast of Nicaragua. It will show how identity claims originating in national and international contexts have led the Rama to reconsider their language, on the verge of extinction, as a symbol of identity and as a tool to defend their territory, which in turn, for the purposes of defence and legitimation, becomes the foundation of a dynamic of language revitalization.

Key words: ethnicity; language; ethnic territory; language revitalization

Le propos de cet article[1] est de montrer comment la reconnaissance des droits des peuples autochtones par les institutions internationales soulève la question de l'ethnicité, une ethnicité qui s'articule dans l'idéologie occidentale de l'État-nation autour d'une trinité d'éléments distinctifs : « un peuple, une langue, un territoire ». Il prend pour exemple comment la communauté indigène rama de la côte atlantique du Nicaragua a pu se construire une identité positive portée par un discours plaçant la langue et le territoire au centre de son ethnicité. Je m'appuierai sur les travaux de Colette Grinevald[2], linguiste ayant travaillé à la documentation du rama dans les années 1980 et 1990, et sur ma propre expérience de terrain au sein de cette communauté amérindienne depuis 2009. J'illustrerai la manière dont la langue « ethnique », qui n'était plus transmise aux enfants, est d'abord devenue le symbole de cette identité ethnique à affirmer, puis comment « la langue » s'est transformée ensuite en « championne » de la défense du territoire ancestral, laquelle va à son tour « alimenter » les actions de revitalisation et de réappropriation de celle-ci.

Dans un première temps, j'aborderai la question de l'internationalisation des droits ethniques, environnementaux et linguistiques qui, dans le dernier quart du 20e siècle, ont mené à la mise en perspective de la

[1] Cet article s'inscrit dans un travail de recherche de doctorat. Il a été conçu avec l'aide du groupe de l'axe transversal LED-TDR (Langues en Danger : Terrain-Documentation-Revitalisation) du laboratoire Dynamique du Langage de l'Université Lyon 2, par les échanges que le thème a suscités lors des séminaires de travail et de réflexion. Je remercie Colette Grinevald pour ses communications personnelles qui ont largement alimenté cet écrit, ainsi que James Costa et Michel Bert, pour leurs relectures. Les données utilisées pour l'argumentation sur le discours des Ramas en 2010 sont issues de mon travail de terrain de Master, durant lequel j'ai réalisé 18 interviews d'acteurs de la revitalisation du rama pour avoir leur « avis » sur le projet de revitalisation en cours depuis 25 ans et dresser un bilan de ce projet.

[2] Connue sous le nom de Colette Craig jusqu'en 1998.

question d'ethnicité en Amérique Latine[3], le Nicaragua étant l'un des premiers pays à inscrire dans sa Constitution en 1987 le caractère multiethnique et multilingue de sa nation.

Dans un deuxième temps, je présenterai le cas spécifique des Ramas, pour qui le processus d'autodétermination est d'abord passé par une revendication autour de la langue qui n'était déjà plus vernaculaire. Les étapes de la définition positive de l'identité du peuple rama s'ajustent aux différents contextes et textes réglementaires consécutifs aux revendications d'autonomie régionale et de reconnaissances des droits ethniques de « souveraineté territoriale[4] ». La langue est alors le moyen qui permet de délimiter, mais aussi de défendre le territoire contre l'invasion des métis hispanophones.

La dernière partie abordera la manière dont les connaissances linguistiques du projet de description, documentation et revitalisation du rama mené depuis 25 ans par Grinevald, sont réactivées dans le cadre d'applications aussi concrètes que l'étude de toponymes et la réalisation d'une carte. Cette étape marque un changement vis-à-vis de la langue, passant d'une attitude dédaigneuse et méprisante à un discours unanime d'identification par la langue et le territoire.

[3] Jean-Loup Amselle, « Le retour de l'indigène », *L'Homme*, n° 194, 2010, p. 131-138.
[4] Lenore A. Grenoble et Lindsay J. Whaley, *Saving Languages, An Introduction to Language Revitalization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 1.

1. Internationalisation des droits indigènes à l'ethnicité en Amérique latine

1.1. Universalisation de la « terre » et des « langues »[5]

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la mise en place de l'Organisation des Nations Unies change la manière dont le monde va être appréhendé et régi. Conçue comme un moyen de « garantir la paix et la sécurité, la coopération internationale dans le respect des droits de l'Homme[6] », l'ONU défend les nouveaux fondements de l'universalisme : les droits fondamentaux et inaliénables de l'individu. Dans ce contexte, les Nations Unies mettent en place un groupe de travail (1981) qui aboutit à la rédaction de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones[7] (adoptée en 2007) et, parallèlement, la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (1989) reconnaît des droits collectifs aux « peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants[8] ». La Convention, texte contraignant, « est à ce jour, le principal instrument juridique international dont disposent ces peuples pour défendre leurs droits[9] ».

[5] On entendra par le terme « universalisation » la notion d'*universal ownership* telle que la présente Jane H. Hill, « "Expert Rhetorics" in Advocacy for Endangered Languages: Who is Listening, and What Do They Hear? », *Journal of Linguistic Anthropology*, 12, 2002, p. 119-133.

[6] Organisation des Nations Unies, « Préambule », *Déclaration universelle des droits de l'Homme,* 1948, http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm.

[7] Haut-Commissariat des Nations-Unies aux droits de l'Homme, « Déclaration sur les droits des peuples autochtones », Nations Unies Droits de l'Homme, http://www2.ohchr.org/french/issues/indigenous/declaration.htm.

[8] Organisation internationale du travail, « Convention nº 169 », 1989, http://www.ilo.org/indigenous/ Conventions/no169/lang--fr/index.htm.

[9] Yvon Le Bot, *La grande révolte indienne,* Paris, Robert Laffont, 2009.

Si l'auto-identification est le critère fondamental de l'ethnicité, tout ce qui permet d'établir une distinction avec les « autres segments de la population nationale » comme la culture, les modes de vie, la langue ou l'antériorité d'une présence sur le territoire sont aussi des éléments de définition[10]. Cependant, ces critères sont surtout révélateurs de la relation hiérarchique du monde occidental sur le reste du monde par l'assignation de traits identitaires du premier (la langue et le territoire) sur le second[11].

Autour de l'idée d'universalité, l'idéologie qui consiste à considérer l'Homme comme appartenant à la Terre et non l'inverse se développe dans le cadre d'approches théorisant le développement durable, dont le Sommet de la Terre à Rio en 1992 marque l'entrée dans les consciences collectives. L'environnement, ses ressources et la diversité de ses composants deviennent un bien universel dont il faut assurer la protection afin de garantir la survie de l'humanité. L'opinion internationale s'indigne de la disparition des baleines, de la déforestation de l'Amazonie et des pluies acides et promeut par la même occasion « l'indigène » dans le rôle de celui qui vit en bonne intelligence avec son environnement[12]. La superposition des cartes délimitant les aires de zones naturelles remarquables, menacées et à protéger, avec celles localisant les peuples dont la langue ethnique est menacée de disparaître, révèle une concordance qui nourrit les théories sur la sauvegarde conjointe de la diversité écologique et linguistique : la diversité bioculturelle[13].

---

[10] *Ibid.*

[11] Élisabeth Cunin, « Introduction : l'ethnicité revisitée par la globalisation », *Autrepart*, n° 38, 2006/2, p. 10.

[12] Deborah Cameron, « Language Endangerment and Verbal Hygiene: History, Morality and Politics », dans Alexandre Duchêne et Monica Heller (dir.), *Discourses of Endangerment: Ideology and Interest in the Defence of Languages*, Londres/New-York, Continuum, 2007, p. 268-285.

[13] Tove Skutnabb-Kangas, Luisa Maffi et David Harmon, *Compartir un mundo de diferencias, la diversidad lingüistica, cultural y biològica de la tierra*, Barcelone, UNESCO, 2006.

L'idéologie qui consiste à faire de l'autochtone le « jardinier du monde[14] » n'est pas sans conséquences sur son propre mode de vie et sur son rapport au territoire. En effet, une logique extérieure donne naissance à une réglementation sur un espace de vie, gérée par une institution gouvernementale ou non, à laquelle le peuple autochtone doit se soumettre au nom d'un intérêt général qu'il n'a que peu contribué à définir. La question de la territorialité pour ces peuples vivant sur les terres du « patrimoine de l'humanité » se joue alors à différentes échelles où ces derniers doivent défendre leurs droits tant à y vivre qu'à en gérer les ressources, en plus de devoir bien souvent prouver leur légitimité à revendiquer cet espace.

Dans le contexte d'internationalisation des droits des peuples et de la sauvegarde de la diversité, la valeur des langues ethniques, mise en exergue par les menaces qui pèsent sur leur survie, devient également un enjeu universel. En effet, selon Nettle et Romaine[15], 10 % de la population mondiale parle plus de 6 000 langues; aussi, la grande diversité linguistique, considérée comme une richesse pour l'humanité, repose sur de petites communautés aux prises avec les phénomènes de la globalisation. Les langues deviennent « patrimoine immatériel de l'humanité[16] » qu'il faut préserver au même titre que l'environnement auquel elle est associée, comme en témoigne le discours du directeur général de l'UNESCO en 2009.

---

[14] David Dumoulin Kervran, « Les "terres indiennes pour la conservation", un dispositif clé du néo-indigénisme international », dans Christian Gros et Marie-Claude Striegler (dir.), *Être Indien dans les Amériques*, Bayeux, Éditions de l'Institut des Amériques, 2006, p. 91-103, http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00163750.

[15] Daniel Nettle et Suzanne Romaine, *Ces langues, ces voix qui s'effacent*, Paris, Autrement Frontières, 2003.

[16] UNESCO, « Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, UNESCO/Patrimoine culturel immatériel, 2003, http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention/.

> La disparition d'une langue aboutit à la disparition de nombreuses formes de patrimoine culturel immatériel, en particulier du précieux héritage que constituent les traditions et les expressions orales – des poèmes et légendes jusqu'aux proverbes et aux plaisanteries – de la communauté qui la parlait. La perte des langues se fait aussi au détriment du rapport que l'humanité entretient avec la biodiversité, car elles véhiculent de nombreuses connaissances sur la nature et l'univers[17].

Dans un contexte qui institutionnalise « la terre, foyer de l'humanité » et « les langues, patrimoine immatériel de l'humanité » comme des biens universaux[18], l'internationalisation des droits des peuples autochtones fait émerger la problématique de l'ethnicité amérindienne, comme un « produit de l'occident pour qualifier les populations colonisées[19] ».

1.2. Revendications indigènes en Amérique latine

La population de l'Amérique Latine compte des dizaines de millions d'Indiens[20] et s'organise de façon inégalitaire autour du facteur ethno-racial qui joue un rôle fondamental dans la hiérarchisation sociale. En 1970, les populations descendantes de celles présentes avant la colonisation se trouvaient dans un état de pauvreté, de spoliation de terres et de négation identitaire, victimes d'une « conjoncture partout marquée par le mépris, l'exploitation, l'ethnocide, le déni des droits élémentaires[21] ».

---

[17] Discours de présentation de l'Atlas des langues en danger : Christopher Moseley (dir.), *Atlas des langues en danger dans le monde,* 3e éd., Paris, Éditions UNESCO, 2010, http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/fr/atlasmap.html.

[18] UNESCO, « Rapport mondial sur la diversité culturelle », Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 2009, http://www.unesco.org/new/fr/culture/resources/report/the-unesco-world-report-on-cultural-diversity.

[19] Jean-Loup Amselle, *op.cit.,* p. 133; Élisabeth Cunin, *op. cit.,* p. 12

[20] Colette Grinevald, « Les langues amérindiennes : état des lieux », dans Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Être Indien dans les Amériques*, Bayeux, Institut des Amériques, 2006, p. 175-196.

[21] Vincent Gouëset, Françoise Dureau et Evelyne Mesclier, *Géographies de l'Amérique latine*, Rennes, PU de Rennes, 2006.

Aussi, les mouvements indiens qui émergent à cette époque sont avant tout des mouvements de paysans soutenus par des syndicats de gauche, qui revendiquent les terres agricoles et l'amélioration des conditions économiques et sociales[22]. Ces revendications évoluent à la marge de l'institutionnalisation des droits ethniques au niveau international évoquée dans la section précédente et prennent, au cours des années, une dimension culturelle et un ton d'affirmation identitaire.

L'an 1992 est une année charnière; le Sommet de la Terre à Rio, la mobilisation contre la commémoration du 500e anniversaire de la découverte de l'Amérique et l'attribution du prix Nobel de la paix à une indienne guatémaltèque[23], propulsent la question indienne sur le devant de la scène internationale et couronnent ainsi les efforts vers la reconnaissance du multiculturalisme de l'Amérique Latine.

Le tournant ethnique repose sur « la construction d'un consensus entre le pouvoir politique, la société civile, notamment les acteurs ethniques, et l'opinion publique autour de la reconnaissance du caractère multiculturel et pluriethnique des nations latino-américaines[24] ». En cela, la Convention 169 est un soutien important de cette démarche sociopolitique. Le caractère culturel associé à l'ethnicité met en avant la langue comme élément constitutif d'une identité qui, une fois établie, permet de revendiquer son ethnicité et son territoire[25]. La défense et la promotion de l'identité culturelle constituent alors une priorité pour les Indiens qui cherchent avant tout à restaurer une image de soi souvent dévalorisée et à lutter contre un processus d'acculturation.

---

[22] Yvon Le Bot, *La grande révolte indienne*, *op.cit*.

[23] Rigoberta Menchu, en reconnaissance de son travail pour la justice sociale et la réconciliation ethnoculturelle basées sur le respect pour les droits des peuples autochtones.

[24] Vincent Gouëset et coll., *op.cit*.

[25] Enrique Herrera, *Identidades y territorios indigenas. Estrategias de los Tacana y Ayoreo frente a la ley INRA*, La Paz, PIEB-Bolivie, 2004.

C'est à la croisée de ces deux mouvements qu'émerge sur le continent la question de la définition de leur ethnicité. En effet, pour bénéficier de droits, les Indiens doivent apporter la « preuve » qu'ils sont des peuples autochtones. Toutes les définitions reposent sur trois critères : le mode de désignation (auto-désignation ou désignation extérieure), la distinction par un phénotype et/ou par une langue ethnique, et la résidence « au sein d'un territoire identifié comme territoire ethnique[26] ».

Ce nouveau rapport à la langue et au territoire donne naissance à des revendications spécifiques de « revitalisation » de langues ethniques qui au mieux étaient en voie de disparition ou au pire, disparues. Des politiques linguistiques en faveur d'une éducation bi ou multilingue se développent un peu partout sur le continent. Le processus de reconnaissance et d'attribution des terres indigènes est plus ou moins soutenu par les États, mais l'importante manne économique que représentent les ressources exploitables de ces espaces rend souvent difficile l'exécution des droits fondamentaux des peuples autochtones.

Ainsi, depuis la fin des années 1980, les Indiens d'Amérique Latine ont amorcé un changement profond de leur situation et de leurs statuts dans une histoire fortement marquée par le colonialisme et la domination d'une culture d'élite occidentale. Leurs revendications, s'appuyant sur ce que les instances internationales leur permettaient de faire valoir en termes de reconnaissance identitaire ont fait évoluer les discours vers le multiculturalisme, le multilinguisme et le pluriethnisme jusque dans les Constitutions, mais également au sein même des communautés

[26] Vincent Gouëset et coll., *op. cit.*

indigènes[27]. Le Nicaragua fut l'un des premiers à inscrire dans sa législation le caractère multiethnique et multilingue de sa nation en 1987.

1.3. Question ethnique au Nicaragua

Le Nicaragua est un pays géographiquement et socialement divisé en deux régions : le Pacifique et la côte Atlantique[28]. Pendant des siècles, ces deux territoires se sont développés autour d'histoires et de cultures différentes.

Le Pacifique a été colonisé par les Espagnols et la grande majorité des Indiens ont été soit réduits à l'esclavage et envoyés en Amérique du Sud pour travailler dans les mines de métaux précieux, soit exterminés. Des différents mélanges de population avec les colons, une population *mestiza* du Pacifique s'est constituée, adoptant la culture dominante des « blancs, nicas ». Aujourd'hui le Pacifique, centre économique du pays, compte 70 % de la population nationale, majoritairement monolingue en espagnol-nicaraguayen.

En contraste, la Côte Caribe, sous influence britannique dès le début de la colonisation, est encore habitée par des minorités indigènes et afro-descendantes parlant plusieurs langues. Zone économiquement pauvre et peu développée, les habitants, *costeños*, vivent sur les terres tropicales où se situent les réserves de ressources naturelles les plus riches du pays et la forêt tropicale la plus importante d'Amérique après celle de l'Amazonie. Ces richesses sont sources de conflits qui se règlent

[27] Yvon Le Bot, « Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine », dans Perla Petrich (dir.), *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2004, http://alhim.revues.org/index100.html.

[28] La côte atlantique du Nicaragua s'est nommée ainsi jusque dans le processus d'autonomie, les deux régions obtenues s'intitulant : *Region Autonoma Atlantica Norte* (RAAN) et *Region Autonoma Atlantica Sur* (RASS). Aujourd'hui, on parle plutôt de la côte Caribe quand on se réfère à l'ensemble de la façade atlantique du Nicaragua.

le plus souvent au détriment des groupes ethniques vivant sur ces territoires.

Les Anglais furent les premiers à exploiter les ressources qu'offre la côte atlantique nicaraguayenne. Ils firent des alliances avec les Miskitu, peuple indigène du nord alors dominant, et développèrent l'exploitation du bois ainsi que l'importation d'esclaves pour travailler dans les plantations. Après le départ des Britanniques en 1860, les descendants des esclaves, les Créoles, devinrent le groupe dominant du sud de la côte.

La Moskitia, comme était alors appelée cette région, fut ensuite autonome jusqu'à sa *Réincorporation* à l'État nicaraguayen en 1894. Cette annexion a été très mal vécue par la population locale, victime de pratiques discriminatoires et de marginalisation, mais également par les « nicas » envoyés sur place pour assurer la gestion des intérêts de l'État qui négligeait pourtant le développement infrastructurel de la côte et ne participait pas à son développement économique et social. Des compagnies étrangères vinrent s'installer pour régir et spolier les ressources forestières et aquicoles, occupant les terres des Indiens, détruisant leurs environnements et leurs moyens de subsistance.

C'est donc sur un fond de multiples enjeux territoriaux et sociétaux que la Révolution populaire sandiniste (1979-1990) va se développer dans cette région. Venue du Pacifique et menée par les métis blancs, elle est mal reçue sur la côte atlantique où l'idéologie de la révolution populaire se confronte à une résistance armée connue sous le nom de guerre de la Contra (pour contre-révolutionnaire)[29]. Les habitants de l'ancienne Moskitia ne veulent pas être assujettis à une nouvelle forme de pouvoir qui continuerait de nier leur existence, leur particularisme

[29] La Contra était menée par une alliance de métis somocistes, du nom du dictateur évincé, et des Miskitu, soutenus par le Gouvernement des États-Unis. Dans Gilles Bataillon, *Enquête sur une guérilla : Nicaragua-Moskitia (1982-2007)*, Paris, Félin, 2009.

et leurs droits fondamentaux en les incorporant dans une Nation réunifiée. En engageant les négociations sur le principe de la reconnaissance des ethnies avec les représentants de ces groupes (du Nord au Sud : les Sumu-Mayangna, Miskitu, Garifuna, Créoles et Rama), le Gouvernement sandiniste marque en 1985 le tournant de l'histoire de la côte atlantique. Les ethnies réclament l'autonomie régionale, sans revendiquer pour autant la séparation d'avec l'État central[30].

La nouvelle Constitution et la loi n° 28 sur le statut d'Autonomie de la côte atlantique du Nicaragua, promulguées en 1987, sont la réponse politique aux négociations de paix. La Constitution reconnaît le multilinguisme et la composition multiethnique du pays et légitime l'usage et la préservation des langues des groupes ethniques de la côte Atlantique[31]. La loi n° 28 introduit la notion d'autonomie des communautés qui s'exerce dans le cadre de certaines compétences d'autogestion[32]. En 1996, la loi n° 162 finit de réglementer l'usage officiel des langues en listant ces dernières : miskitu, créole, sumu, garifuna et rama[33]. La question de la reconnaissance des territoires indigènes prend forme autour d'un procès en 2001 connu comme le procès *Awas Tingni vs. Nicaragua*[34]. L'État nicaraguayen avait cédé à une entreprise transnationale une grande parcelle de terrain située sur les terres communes d'une communauté indienne sumu-mayangna du nord de la côte (Awas Tingni). Cette dernière intenta un procès

[30] Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (dir.), *Ethnic Groups and the Nation State: The Case of the Atlantic Coast in Nicaragua,* Stockholm, University of Stockholm, Dept. of Social Anthropology, 1987.
[31] Articles 11 et 90 de la Constitution.
[32] Articles 4, 8 et 11 de la loi n° 28.
[33] Article 4 de la loi n° 162.
[34] Claudio Grossman, « Awas Tingni vs. Nicaragua: A Landmark Case for the Inter-American System », *Humans Rights Brief*, vol. 8, nº 3, 2001/2, http://www.wcl.american.edu/hrbrief/08/3tingni.cfm.

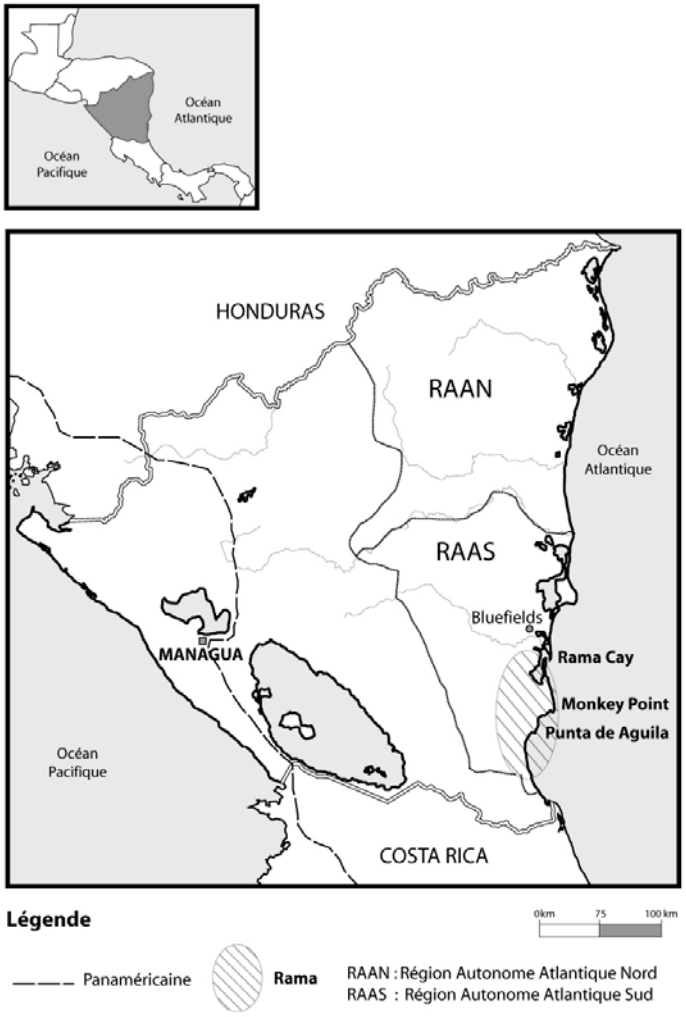
à l'État et la Cour interaméricaine des droits de l'Homme ordonna à l'État du Nicaragua de créer une loi précisant les droits de propriété des populations autochtones, qui prendrait en compte leurs coutumes et leurs traditions. La loi n° 445 de 2003 en est la réponse. Elle établit le régime des propriétés communales des communautés indigènes et donne le droit à ces communautés de se constituer en entité juridique indépendante afin d'administrer leur territoire. Elle leur garantit des droits d'administration et de gestion de leur territoire pour peu qu'elles soient en mesure de « prouver » l'appartenance historique de ces terres à leur ethnie. Afin de déposer une demande de reconnaissance du périmètre territorial et d'attribution du titre de propriété, les communautés concernées doivent d'abord réaliser un diagnostic qui permet d'établir la légitimité historique de cette demande.

Ainsi, le Nicaragua est l'un des premiers pays d'Amérique à institutionnaliser sa composante multiethnique, à reconnaître des droits spécifiques, linguistiques et culturels à ses populations indigènes et à acter implicitement les conséquences politiques et ethniques de la colonisation en accordant le statut d'autonomie au vaste territoire (multi)ethnique qu'est la côte Atlantique (en résultent deux régions administrativement autonomes : la RAAN et la RAAS). La reconnaissance des droits s'articule légalement autour d'une identité ethnique construite sur des critères distinctifs linguistiques, territoriaux et culturels.

Le cas de la communauté rama présentée dans la section suivante est un exemple de comment cette question d'ethnicité a changé le rapport que le groupe avait à sa langue ethnique ainsi qu'à son territoire.

2. Les Ramas au Nicaragua, construction d'une ethnicité

Carte 1
Localisation de l'ethnie rama au Nicaragua [PIVOT - DLL, 2010]



2.1. Un peuple sans identité?

Les Ramas, qui sont l'une des ethnies précolombiennes de la côte atlantique sud du Nicaragua, compteraient aujourd'hui quelque 3 000 individus[35]. Leur présence est soulignée par les témoignages historiques à partir du 18e siècle[36], sur un territoire qui s'étend du Rio Escondido au nord de Bluefields (capitale régionale) au Rio San Juan à la frontière avec le Costa Rica. C'est un vaste territoire qui couvre presque tout le périmètre de la Région Autonome Atlantique Sud, RAAS (carte 1).

Les Ramas sont des pêcheurs-chasseurs-cueilleurs qui pratiquent l'agriculture saisonnière dans le cadre de ce que le territoire leur offre comme possibilités en termes de ressources naturelles[37]. Au cours de leur histoire, ils se sont déplacés sur leur territoire pour fuir les premiers colons espagnols, les pirates britanniques, puis les Miskitu, peuple indigène du nord, qui les vendait comme esclaves. Leurs relations avec les ethnies voisines ont toujours été difficiles et jamais à leur avantage. D'un point de vue social les Ramas sont historiquement considérés comme les « moins que rien » de la société multiethnique de la côte[38]. Discriminés et maltraités, ils se sont peu mélangés aux autres ethnies.

Au sein du groupe, il existait jusqu'à récemment un clivage entre les habitants de la communauté principale (sur l'île de Rama Cay, située dans le lagon de Bluefields) et ceux disséminés dans la forêt continentale. Les Ramas de la forêt étaient ceux qui parlaient encore la langue ethnique

---

[35] La population était estimée à environ 700 pendant la Révolution et autour de 150 à 300 au début du 20e siècle (données de recensements dans l'ouvrage ci-dessous cité).

[36] Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica, *op. cit.*

[37] Gerald Riverstone, *Living in the Land of our Ancestors: Rama Indian and Creole Territory in Caribbean Nicaragua*, Managua, ASDI, 2004.

[38] Colette Grinevald, « Why the Tiger Language and Not Rama Cay Creole? Language Revitalization Made Harder », dans Peter K. Austin (dir.), *Language Documentation and Description,* vol. 3, Londres, HRELP SOAS, 2005, p. 196-224.

éponyme[39]. Pour les Ramas de l'île, cette langue était, jusqu'à il y a peu, la *Tiger language*[40], parlée par les *Tiger people*, appellation faisant référence à l'état « sauvage » de leurs condisciples de la forêt[41].

Cette attitude négative envers eux-mêmes et envers leur langue est en partie issue de l'influence des discours des missionnaires moraves venus s'installer sur l'île de Rama Cay à la moitié du 19e siècle[42]. Ceux-ci, ayant appris le créole à base anglaise, *Moskito Coast Creole* (MCC) parlé par les afro-descendants, ont imposé son usage à la population rama de l'île, entraînant l'abandon progressif de la langue ethnique. Aujourd'hui, la langue native des Ramas est le MCC, à l'exception de quelque 30 locuteurs vivant dans la forêt. La langue est catégorisée comme moribonde, ou très en danger selon les critères établis par l'UNESCO, considérant qu'il n'y a plus de transmission intergénérationnelle, plus d'usages conversationnels et une attitude négative à son égard. Ainsi, jusqu'en 1984, date à laquelle le chef communautaire demanda au Gouvernement sandiniste de l'aider à « sauver » sa langue, le rama n'avait pas d'attributs identitaires valorisants ou positifs.

2.2. Une langue rama pour une identité ethnique rama

La question de la vitalité de la langue rama prend un caractère crucial lors des négociations de paix en 1984. Les enjeux des assemblées multiethniques s'articulent alors autour de la reconnaissance des droits ethniques et de l'autonomie de la région atlantique. Il est donc fondamental pour le groupe rama, seul groupe autochtone à ne plus parler sa langue

[39] Leur langue de la famille des langues Chibcha les relie aux ethnies Paya du Honduras, Guatuso et Talamanca du Costa Rica, Kuna et Waimi du Panama, ainsi que d'autres de Colombie.

[40] Pour ce qu'elle semblait s'apparenter aux feulements du tigre, lorsqu'elle était parlée. Voir Colette Grinevald, « Why the Tiger... », *op. cit.*

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*

ethnique[43] et à vivre sur le même territoire que le groupe dominant, de se définir par les mêmes critères d'ethnicité que les autres. La reconnaissance publique de la perte de leur langue qu'exprime le chef en décembre 1985 lors d'une de ces assemblées est le préambule à leur demande d'aide pour la revitalisation de la langue.

> *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*[44].

À la lecture de l'éditorial de *Wani*, la revue de la côte atlantique, datant de 1987[45], on mesure la situation à l'origine du projet de revitalisation de la langue rama :

> *Los esfuerzos por promover la* ***sobrevivencia y desarrollo de estas lenguas son una parte importante del proceso de Autonomía.*** *Y esto, a su vez, es parte de un proceso mayor ; la compleja y creciente toma de consciencia de nuestra multiétnica identidad nicaragüense, nuestra liberación y nuestras posibilidades, abiertas por la Revolución Popular Sandinis*ta[46].

Cet éditorial paraît au moment où sont promulguées à la fois la nouvelle Constitution du Nicaragua et la loi d'Autonomie. Il reflète la position idéologique de la révolution populaire sur la reconnaissance du caractère

---

[43] Il y avait aussi les Garifunas, récemment arrivés du Honduras, mais dont la problématique linguistique n'était pas comparable, puisqu'encore en usage vernaculaire dans leur pays d'origine.

[44] Rufino Omier, juin 1985, discours de présentation à l'assemblée multiethnique de Managua; Colette Grinevald, « Linguistique de terrain sur deux langues en danger : locuteurs et méthodes », dans *Linguistique de terrain sur langues en danger : locuteurs et linguistes*, Paris, Ophrys, coll. « Faits de langues », 2010, p. 133-178.

[45] « Editorial », *Wani,* n° 6, 1987.

[46] « Les efforts pour promouvoir la survie et le développement des langues de la côte atlantique du Nicaragua sont une part importante du processus d'Autonomie, en ceci qu'il fait partie d'un processus plus large ; la complexe et croissante prise de conscience de notre identité nicaraguayenne multiethnique, notre libération et nos possibilités, révélées par la Révolution populaire sandiniste » (traduction libre).

multilingue et multiethnique de la côte, mais il est également révélateur de l'importance attribuée à la langue dans le processus d'identification et d'accès aux droits de l'autonomie.

Pour le chef rama, il fut alors question de se distinguer des Créoles, dont ils parlent la langue et avec qui ils partagent une partie de leur territoire. La demande de revitalisation est un premier pas vers leur altérité.

2.3. Un projet pour sauver la langue rama

Le *Rama Language Project* (RLP), dirigé par la linguiste Colette Craig, est la réponse experte à la demande de la communauté de sauver la langue. Dans un premier temps, afin d'accompagner l'objectif de revitalisation, la linguiste et son équipe entreprennent la description de cette langue à tradition orale très peu documentée. Ce travail a produit des écrits, une grammaire et un dictionnaire élémentaire fournis à la communauté, dès les premières années du projet. Dans le même temps, l'attitude alors quelque peu ambivalente des membres de la communauté vis-à-vis de leur langue, que beaucoup d'entre eux considéraient toujours comme *Tiger language*, oblige l'équipe du Projet à aborder la revitalisation par une étape préliminaire de revalorisation. Elle consiste surtout à démontrer qu'il s'agit d'une « vraie » langue, qui peut s'écrire, s'apprendre, qui a une grammaire et un large vocabulaire. Dans cet exercice, Miss Nora, la principale informatrice et collaboratrice de la linguiste, a joué un rôle fondamental. Cette femme analphabète et qui n'avait appris le rama qu'après son dixième anniversaire, était convaincue que « *we are no people, if we have no language* ». Elle fut la cheville ouvrière de la revitalisation de la langue pendant 10 ans, enseignant le rama aux enfants de l'école maternelle[47].

[47] Colette Grinevald, *op. cit.*; Colette Grinevald, « Quarante ans de perspective sur deux langues en danger : le jakaltek popti' du Guatemala et le rama du Nicaragua », dans

Le RLP fut dans sa première phase (1987-1993) avant tout un projet « d'experts ». En effet, malgré les nombreux efforts de l'équipe de linguistes et de Miss Nora pour impliquer les membres de la communauté de Rama Cay, peu s'investirent. La demande du chef ne semblait pas être une demande portée par l'ensemble de la communauté. La question de la territorialité va modifier leur rapport à la langue.

2.4. Un territoire pour les Ramas

Dans le contexte d'application du principe de reconnaissance des terres ancestrales aux groupes indigènes, une étude financée par une ONG danoise, IBIS, fut menée par le géographe Gerald Riverstone, entre 1998 et 2002, afin d'établir un relevé cartographique du régime de propriété des terres du sud-est du Nicaragua[48].

Cet inventaire, historique, culturel et écologique a mis en exergue les questions conflictuelles liées au territoire : invasions des colons, projets nationaux[49] et internationaux[50], gestion des ressources naturelles, tout comme il a sensibilisé les Ramas au concept de « projet de société ». Ce travail préalable au diagnostic rendu obligatoire par la loi n° 445 de 2003 pour déposer une demande de titre de propriété sur un territoire ethnique, a permis aux Ramas et aux Créoles (résidents sur le territoire) de proposer un plan de développement territorial sur trente ans qui

Linguistique de terrain sur langues en danger : locuteurs et linguistes, Paris, Ophrys, coll. « Faits de langues », 2010, p. 39-78.

[48] Gobierno Territorial Rama y Kriol (GTR-K), *Diagnostico del Territorio Rama y Kriol*, El Gobierno Territorial Rama y Kriol (GTR-K), 2007, http://www.rama-territory.com/archives/34.

[49] Projets de route, de gazoduc, reliant la zone pacifique à la côte atlantique et traversant les terres ramas; délimitation de zones protégées avec accès interdits en plein territoire de chasse des Ramas, etc.

[50] Construction d'un canal seco, en alternative au canal de Panama; réserves écologiques du corridor méso-américain sur l'ensemble du territoire rama; port en eaux profondes à Punta de Aguila, etc.

inscrit la défense/reconnaissance du territoire en première priorité et la revitalisation de la langue en seconde.

Ramas et Créoles se sont constitués en Gouvernement territorial rama et kriol (GTR-K), appliquant ainsi le principe d'autodétermination des peuples ethniques et se sont consacrés à la mise en place de leur projet de société. Dans un premier temps, ils ont occupé physiquement l'espace en créant et en faisant reconnaître officiellement neuf emplacements communautaires (six ramas et trois créoles) sur l'ensemble du territoire[51]. Dans un second temps, pour pouvoir faire reconnaître leurs droits et faire face aux invasions de plus en plus fréquentes des colons qui s'approprient sans titres ces espaces de forêt, le GTR-K a entamé le processus de démarcation territoriale. Il s'agit, selon les termes de la loi n°445 (article 3), d'apporter la preuve que ces terres sont habitées par le groupe ethnique, qu'elles sont le support de leurs activités traditionnelles, sociales, culturelles, économiques, spirituelles… Pour prouver leurs droits à ces terres réputées inaliénables et imprescriptibles, les Ramas se sont tournés vers le RLP en abordant la question du territoire par les toponymes.

3. Langue et territoire rama, quand l'un légitime l'autre

3.1. La langue légitime le territoire

De l'étude systématique du relevé d'éléments historiques et archéologiques, pouvant constituer des preuves de la présence des Ramas sur le territoire, est sortie une liste d'une centaine de toponymes qui complète le relevé cartographique[52]. Cette liste avait été établie par le géographe américain

[51] Avant, seule la communauté de l'île de Rama Cay était officiellement reconnue comme communauté rama (avec église et écoles).
[52] Gerald Riverstone, *op. cit.*

(non linguiste) qui avait tenté de noter/transcrire les mots tels qu'il les entendait ou comprenait, de la part de Ramas qui n'étaient pas tous des locuteurs de la langue ethnique. C'est la raison pour laquelle l'équipe du RLP fut engagée dans le processus, afin de « nettoyer » la liste des toponymes.

D'un point de vue linguistique, il s'agissait surtout de retrouver les formes ramas originales, pour en proposer une transcription et en faire une analyse morphosyntaxique et sémantique[53] afin d'enrichir la documentation de la langue à destination des membres de la communauté. Mais pour les Ramas ce fut un exercice de réactivation de la mémoire collective où la langue devint le moyen de légitimer son territoire. Les lieux avaient des noms qui dessinaient le paysage et une histoire, un lien fort et traditionnel avec le territoire. Ils parlaient des pratiques culturelles et révélaient leurs connaissances de l'environnement : *turmaala aing kaanu*, la place du chamane, « où seules les personnes majeures peuvent aller[54] » ou *Uk kaka lakun*, la lagune « où il y a un oiseau avec un bec en forme de cuillère qui mange seulement la nuit et qui gazouille kak kak kak kak[55] ».

Les toponymes ne racontent pas seulement le territoire, ou l'histoire du peuple rama, ils sont aussi une source d'enrichissement lexicale et une manière de se réapproprier l'espace en renommant les lieux anciennement en anglais ou en espagnol avec des noms rama : comme par exemple *Punta de Aguila* (la pointe de l'aigle) qui devient *Bangkukuk Taik*.

---

[53] Colette Grinevald et Maricela Kauffmann, « Toponimia del territorio en la lengua y cultural del pueblo Rama », dans M. Gonzales et coll., *El pueblo Rama luchando por tierra y cultura, The Rama People Struggling for Land and Culture*, Managua, Nicaragua, URACCAN 2006, p. 323-370.

[54] Gerald Riverstone, *op. cit.,* p. 197.

[55] *Ibid.,* p. 198.

La carte du territoire, ainsi redessinée en rama, donne une forme concrète, administrative et légale à la formulation : *Sut rama n'tkii kusting*, [la terre, en rama], qui signifie que « les Ramas sont à la terre, la terre est pour les Ramas[56] ».

L'État a remis au GTR-K les titres de propriété du territoire en décembre 2009 et, depuis, le GTR-K tente de faire valoir ses droits auprès des personnes présentes « illégalement » sur son territoire[57].

3.2. La démarcation du territoire réactive la langue

Dans la deuxième phase du projet RLP (2005-2010), après la mort de Miss Nora, la communauté rama a officiellement intégré dans ses priorités un programme de revitalisation de la langue. Pendant plusieurs années de suite, des ateliers d'une semaine ont été organisés par le programme de l'*Instituto de Investigación y Promoción Lingüística* (IPILC) de l'université régionale URACCAN et l'équipe du RLP, auxquels de plus en plus de Ramas ont participé.

En 2008, l'atelier réunit pour la première fois des représentants des six « nouvelles communautés » issues du processus d'occupation du territoire. Ceci marque un tournant dans l'histoire de la relation que la communauté entretient avec sa langue ethnique. En effet, nombreux sont les Ramas venus pour apprendre du rama (des mots, des petites phrases, les formules de présentation), sur le rama (grammaire, syntaxe, prononciation, transcription), par le rama (dessiner la carte de leur territoire et utiliser les toponymes en rama et en apprendre la signification). Parmi les nouveaux venus, certains ignoraient jusque-là

[56] *Ibid*.

[57] Avec plus ou moins de soutien de la part du Gouvernement central. Ce processus légal de saneamiento donne lieu à de violents conflits (parfois mortels) entre les *Terceros* (les illégaux) et les habitants légitimes du territoire.

que leur ethnie avait sa propre langue. Pour Grinevald, le fait marquant de cet atelier fut l'arrivée de deux locuteurs monolingues, qui ne s'étaient jamais fait connaître auprès de l'équipe du RLP[58]. Ces deux anciens avaient pagayé pendant trois semaines pour venir assister à cet événement autour de leur langue. Encore qualifiés de *Tiger people* à peine 25 ans plus tôt, ils firent une entrée sous les applaudissements et les honneurs de l'ensemble de leur communauté.

En 2009, l'atelier de la langue rama fut organisé par le GTR-K lui-même, faisant ainsi de la revitalisation de la langue un acte officiel du gouvernement territorial. Les commandes de production linguistique ont alors porté sur un dictionnaire en ligne, *Turkulka*[59], au contenu linguistique et ethnographique. Les jeunes s'investirent dans ce projet numérique, allant enquêter auprès des anciens pour compléter les entrées du dictionnaire.

Autre fait marquant, des Ramas de la communauté de Tiktik Kaanu, où les pressions des colons sont fortes et violentes, sont venus demander à la linguiste de leur apprendre des mots et des petites phrases en rama qu'ils pourraient alors prononcer à voix haute dans la forêt dans le but de signifier aux envahisseurs qu'ils se trouvent sur des terres ramas. La langue prenait au sens propre une fonction de défense/démarcation (sonore) du territoire.

Au fil des ans, ces ateliers sont devenus de véritables moments de rencontre entre Ramas de l'île et Ramas de la forêt, donnant lieu à des échanges en langue rama, là où 25 ans plus tôt Miss Nora et l'équipe du RLP rencontraient tout au plus quelques sourires timides, mi-goguenards mi-intrigués. Le processus de recouvrement de la langue, démarré au moment

[58] Colette Grinevald, « Linguistique de terrain... », *op. cit.,* p. 133-178.
[59] *Turkulka, Diccionario de la lengua rama,* 2005-2010, http://www.turkulka.net/.

de la guerre des Contras, dans un contexte de revendications de droits ethniques, a ainsi mené les Ramas à définir un projet de société qui s'articule autour de la gestion d'un territoire qu'ils légitiment et défendent grâce à leur langue. L'affirmation de leur ethnicité se traduit aujourd'hui par un discours, partagé, qui lie la langue au territoire.

3.3. L'an 2010 : un territoire, une langue, une ethnie

Au lancement du projet RLP, en 1984, la langue était considérée comme moribonde et la demande du chef lors de l'assemblée multiethnique n'avait pas été le fruit d'une concertation collective, ni suivie d'investissement de la part des membres de la communauté. Il est donc intéressant de souligner le fait que la langue rama a acquis en 25 ans un statut de symbole identitaire partagé par la majorité des Ramas[60].

En 2010, l'analyse des données recueillies[61] lors de mon terrain de Master qui visait à établir un bilan de la situation après 25 ans montre un changement positif d'attitude envers la langue.

Le processus de caractérisation ethnique qui consiste à associer « identité » avec « langue ethnique » a été assimilé par les membres de la communauté. On le retrouve dans le discours d'un des nouveaux chefs communautaires, qui reprend l'autodétermination comme Indien et l'affirmation d'une pratique de la langue comme deux éléments qui l'identifient comme Rama aux yeux des autres, surtout vis-à-vis des Créoles que les Ramas appellent *Next people*.

[60] Bénédicte Pivot, « Évaluation d'une situation de revitalisation d'une langue en danger, le cas du rama au Nicaragua », mémoire de Master, Lyon, Université Lyon 2, 2010.

[61] Ces données sont constituées d'observations et d'entretiens auprès de différents acteurs de la revitalisation (instituteurs, chefs communautaires, membres du gouvernement territorial et étudiants).

> *You say I'm Rama it don't have sense if I'm not know to speak any words of it. Then I would be ashamed to say I'm a Rama. […]. 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.*

Un élu de la communauté rama, siégeant au conseil régional autonome, souligne, quant à lui, la relation forte qui existe entre un peuple indigène et sa langue, ainsi qu'avec son territoire. Il pose la langue et la terre, comme les deux éléments légitimant son ethnicité au sein de la société de la côte atlantique.

> *That mean then as indigenous group we have the language that is one of the basic element and then we have the land that's the natural partner so... Both of them have relationship. So those two things identify us like indigenous people in the Atlantic coast of Nicaragu*a.

Toutes les personnes interviewées reprennent à leur compte l'expression de Miss Nora « *it's our language* » lorsqu'ils évoquent la langue rama.

La langue rama est donc devenue la représentation symbolique de l'identité ethnique rama, le moyen d'exprimer leur appartenance à un groupe, de se distinguer des autres ethnies et de légitimer leur présence sur le territoire. Elle acquiert ainsi une fonction symbolique et démonstrative (comme se faire entendre dans la forêt, ou même s'interpeller à haute voix dans les rues de Bluefields avec des mots ramas, même s'ils ne veulent rien dire « concrètement » et se faire identifier de cette manière. L'important n'est pas ce qui est dit, mais le fait de l'avoir dit en une langue qui est reconnue, caractérisée comme ethnique par l'émetteur, le récepteur et les témoins[62], avec un statut d'usage particulier, nécessaire à (re)définir.

[62] Shaylih Muehlmann, « "Spread Your Ass Cheeks": And Other Things That Should Not Be Said in Indigenous Languages », *American Ethnologist*, 35, 2008, p. 34-48.

À ce stade, les Ramas ne produisent pas de discours et ne mettent rien en œuvre pour « re-vernaculariser » leur langue ethnique. Qu'une langue n'ait pas vocation à être « parlée » dans un sens conversationnel, mais plutôt à être portée comme un étendard, exposée aux yeux et aux oreilles des autres, indépendamment de son intelligibilité, est difficile à appréhender. Lors d'un atelier à URACAN en 2009, dans un exercice de clarification conceptuelle de ce que représentait la langue rama pour la communauté ethnique et du statut que cette même langue pouvait avoir pour les institutionnels, Grinevald a proposé de définir le rama comme « langue trésor », pour souligner tant le rapport que les Ramas entretiennent avec leur langue que la valeur hautement symbolique qu'ils lui attribuent. Cette langue leur vient du passé, elle leur permet donc de se raccrocher à une histoire collective et ancestrale. Elle les unifie et les identifie. Elle les valorise et elle leur permet d'exister par la distinction qu'elle introduit entre eux et les autres. Elle n'a pas été systématiquement vecteur de transmission, ils en ont fait la (re)découverte. Cette langue, il leur appartient de la faire fructifier, de la garder comme telle ou de la dépenser…

Cette définition métaphorique[63] de la langue rama a permis de lever l'ambiguïté induite par les critères d'ethnicité, qui suppose que la langue ethnique est la langue maternelle des groupes concernés. Ce postulat, erroné, est à la source de conflits pour la mise en place de programmes d'éducation interculturelle bilingue, qui est aussi une application de droits ethniques inscrits dans les lois du Nicaragua, dans les droits fondamentaux universels, dont les Ramas font les frais[64].

[63] Pour une discussion autour de la « valeur » attribuée aux langues en danger et de la tendance à leur hyperbolisation dans les discours de défense de ces langues, voir Jane Hill, *op. cit.*

[64] Colette Grinevald et Bénédicte Pivot, « The revitalization of a "treasure language", update on the Rama Language Project of Nicaragua », dans Mari Jones et Sarah Ogilvie (dir.), *Keeping Languages Alive: Documentation, Pedagogy and Revitalization,* Cambridge, Cambridge University Press, à paraître.

Conclusion

Le cas des Ramas, Indiens discriminés et dont la langue était considérée comme moribonde en 1984, illustre le processus d'autodétermination d'un peuple, où la construction identitaire s'est articulée autour d'une demande de revitalisation de la langue. Cette action est un moyen pour la communauté de se (re)définir dans un contexte national et international où ils ne maîtrisent que très peu d'éléments en s'appuyant sur des éléments qui signifient quelque chose pour les « dominants »[65].

Ainsi, la langue rama porte, aux yeux des membres de la communauté ethnique, la valeur d'un héritage, la valeur d'une définition positive. Elle permet aux Ramas de s'auto-identifier comme appartenant à un groupe, à un « Nous » qui les distinguent d'un « Eux » (*next people*). Elle permet également aux Ramas d'être reconnus comme ethnie de « même niveau » par les autres groupes ethniques et par l'État. Elle légitime son peuple[66] (au regard des critères légaux et institutionnels établis) sur un territoire défini et délimité qui, en retour, par ce qu'il est lui-même porteur de l'histoire et des savoirs ancestraux, fournit à la langue ethnique ses lettres de noblesse. Le *Rama Language Project* a contribué à changer l'identification négative en identification positive. Pour autant, ni évidente ni factuelle, l'ethnicité rama s'est construite autour de critères largement issus d'une idéologie de l'État-nation établissant la langue et le territoire comme éléments constitutifs de l'identité d'un peuple.

---

[65] James Costa, « Revitalisation linguistique : discours, mythes et idéologies; approche critique de mouvements de revitalisation en Provence et en Écosse », thèse de doctorat non publiée, Grenoble, Université de Grenoble 3, 2010.

[66] Lenore A. Grenoble et Lindsay J. Whaley, *op. cit.*, p. 1.

Références

Amselle, Jean-Loup, « Le retour de l'indigène », *L'Homme*, n° 194, 2010, p. 131-138.

Bataillon, Gilles, *Enquête sur une guérilla : Nicaragua-Moskitia (1982-2007)*, Paris, Félin, 2009, http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article246 .

Cameron, Deborah, « Language Endangerment and Verbal Hygiene: History, Morality and Politics », dans Alexandre Duchêne et Monica Heller (dir.), *Discourses of Endangerment: Ideology and Interest in the Defence of Languages*, Londres/New-York, Continuum, 2007, p. 268-285.

Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (dir.), *Ethnic Groups and the Nation State: The Case of the Atlantic Coast in Nicaragua,* Stockholm, University of Stockholm, Dept. of Social Anthropology, 1987.

Costa, James, « Revitalisation linguistique : discours, mythes et idéologies; approche critique de mouvements de revitalisation en Provence et en Écosse », thèse de doctorat inédite, Grenoble, Université de Grenoble 3, 2010, http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00625691.

Cunin, Élisabeth, « Introduction : l'ethnicité revisitée par la globalisation », *Autrepart*, n° 38, 2006/2, p. 3-13.

Dumoulin Kervran, David, « Les "terres indiennes pour la conservation", un dispositif clé du néo-indigénisme international », dans Christian Gros et Marie-Claude Striegler (dir.), *Être Indien dans les Amériques*, Bayeux, Éditions de l'Institut des Amériques, 2006, p. 91-103, http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00163750.

« Editorial », *Wani,* n° 6, 1987.

Gobierno Territorial Rama y Kriol (GTR-K), *Diagnostico del Territorio Rama y Kriol*, El Gobierno Territorial Rama y Kriol (GTR-K), 2007, http://www.rama-territory.com/archives/34 .

Gouëset, Vincent, Françoise Dureau et Evelyne Mesclier, *Géographies de l'Amérique latine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

Grenoble, Lenore A. et Lindsay J. Whaley, *Saving Languages, An Introduction to Language Revitalization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Grinevald, Colette, « Les langues amérindiennes : état des lieux », dans Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Être Indien dans les Amériques*, Bayeux, Institut des Amériques, 2006, p. 175-196.

Grinevald, Colette, « Linguistique de terrain sur deux langues en danger : locuteurs et méthodes », dans Colette Grinevald et M. Bert (dir.), *Linguistique de terrain*

sur langues en danger : locuteurs et linguistes, Paris, Ophrys, coll. « Faits de langues », 2010, p. 133-178.

Grinevald, Colette, « Quarante ans de perspective sur deux langues en danger : le jakaltek popti' du Guatemala et le rama du Nicaragua », dans Colette Grinevald et M. Bert (dir.), *Linguistique de terrain sur langues en danger : locuteurs et linguistes*, Paris, Ophrys, coll. « Faits de langues », 2010, p. 39-78.

Grinevald, Colette, « Why the Tiger Language and Not Rama Cay Creole? Language Revitalization Made Harder », dans Peter K. Austin (dir.), *Language Documentation and Description,* vol. 3, Londres, HRELP SOAS, 2005, p. 196-224.

Grinevald, Colette et Maricela Kauffmann, « Toponimia del territorio en la lengua y cultural del pueblo Rama », dans M. Gonzales, S. Jentoft, A. Koskinen et D. Lopez (dir.), *El pueblo Rama luchando por tierra y cultura, The Rama People Struggling for Land and Culture*, Managua, Nicaragua, URACCAN, 2006, p. 323-370.

Grinevald, Colette et Bénédicte Pivot, « The revitalization of a "treasure language", update on the Rama Language Project of Nicaragua », dans Mari Jones et Sarah Ogilvie (dir.), *Keeping Languages ALive: Documentation, Pedagogy and Revitalization*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître.

Grossman, Claudio, « Awa Tingni vs. Nicaragua: A Landmark Case for the Inter-American System », *Human Rights Brief*, vol. 8, nº 3, 2001/2, http://www.wcl.american.edu/hrbrief/08/3tingni.cfm.

Haut-Commissariat des Nations-Unies aux droits de l'Homme, « Déclaration sur les droits des peuples autochtones », Nations Unies Droits de l'homme, http://www2.ohchr.org/french/issues/indigenous/declaration.htm.

Herrera, Enrique, *Identidades y territorios indigenas. Estrategias de los Tacana y Ayoreo frente a la ley INRA,* La Paz, PIEB-Bolivie, 2004.

Hill, Jane H., « "Expert Rhetorics" in Advocacy for Endangered Languages: Who is Listening, and What Do They Hear? », *Journal of Linguistic Anthropology*, 12, 2002, p. 119-133.

Le Bot, Yvon, *La grande révolte indienne,* Paris, Robert Laffont, 2009.

Le Bot, Yvon, « Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine », dans Perla Petrich (dir.), *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2004, http://alhim.revues.org/index100.html.

Moseley, Christopher (dir.), *Atlas des langues en danger dans le monde,* 3e éd., Paris, Éditions UNESCO, 2010, http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/fr/atlasmap.html.

Muehlmann, Shaylih, « "Spread Your Ass Cheeks": And Other Things That Should Not Be Said in Indigenous Languages », *American Ethnologist*, 35, 2008, p. 34-48.

Nettle, Daniel et Suzanne Romaine, *Ces langues, ces voix qui s'effacent*, Paris, Autrement Frontières, 2003.

Organisation des Nations Unies, « Préambule », *Déclaration universelle des droits de l'Homme,* 1948, http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm.

Organisation internationale du travail, « Convention nº 169 », 1989, http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--fr/index.htm.

Pivot, Bénédicte, « Évaluation d'une situation de revitalisation d'une langue en danger, le cas du rama au Nicaragua », thèse de doctorat, Lyon, Université Lyon 2, 2010.

Riverstone, Gerald, *Living in the Land of our Ancestors: Rama Indian and Creole Territory in Caribbean Nicaragua*, Managua, ASDI, 2004.

Skutnabb-Kangas, Tove, Luisa Maffi et David Harmon, *Compartir un mundo de diferencias, la diversidad lingüistica, cultural y biològica de la tierra*, Barcelone, UNESCO, 2006.

Turkulka, Diccionario de la lengua rama, 2005-2010, http://www.turkulka.net/.

UNESCO, « Rapport mondial sur la diversité culturelle", Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture », 2009, http://www.unesco.org/new/fr/culture/resources/report/the-unesco-world-report-on-cultural-diversity/.

UNESCO, « Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, UNESCO/Patrimoine culturel immatériel, 2003, http://www.unesco.org/culture/ich/fr/convention/.