

n.º 27

TINKUY

Boletín de Investigación y Debate



Tinkuy

Boletín de Investigación y Debate

n.º 27

Enero - Julio 2022

ISSN 1913-0481

Département de littératures et de langues du monde

Faculté des arts et de sciences

Université de Montréal

Correo electrónico: revista.tinkuy@gmail.com

https://tinkuy.umontreal.ca/

Fundador

Juan Carlos Godenzzi

Director

Luis Fernando Rubio

Director del número

Marc Pomerleau

Director de redacción

Óscar Zabala

Consejo consultivo (Université de Montréal)

Anahí Alba de la Fuente

Ana Belén Martín Sevillano

Olga Nedvyga

Enrique Pato

Coordinador del número

Óscar Zabala

Diseño

Carolina Barbosa Luna

Corrección y estilo

Daphné Morin

Clara Andrea Powell

Luis Fernando Rubio

Óscar Zabala

Traducción

Daphné Morin

Clara Andrea Powell

Comité editorial

Anahí Martínez

Daphné Morin

Luis Fernando Rubio

Óscar Zabala

Comité científico invitado

José Ramón Álvarez González (Universidad del Zulia, Venezuela), Silvia Patricia Bruzual (Academia Militar San Diego), Laura Hobson Herlihy (University of Kansas), Joseph Sauveur Joseph (Akadèmi Krèyòl Ayisyen), Daniel Josephy Hernández (Universidad Nacional de Costa Rica), Fernando Limón Aguirre (Colegio de la Frontera Sur), Manuel Meune (Université de Montréal), Danilo Salamanca (Bluefields Indian and Caribbean University), Ariel Tapia Medina (Université de Perpignan Via Domitia).

El contenido de esta revista cuenta con una licencia de Creative Commons de “reconocimiento, no comercial”, Internacional 4.0 que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>





Boletín de Investigación y Debate

Lenguas desconocidas o poco divulgadas del Caribe

n.º 27

Enero - Julio 2022

Contenido *Contenu Contents*

8 **Presentación** *Présentation Presentation*

Marc Pormerleau

Université TÉLUQ

Artículos *Articles Articles*

12 **La notion de langue(s) standard(s) en Martinique : prolégomènes à une standardisation inclusive**

La noción de lengua estándar en Martinica: prolegómenos para una estandarización inclusiva

The standard language notion in Martinique: prolegomena for an inclusive standardization

Stéphane Tesrosier

Université de Montréal

Noémie François-Haugrin

Investigador independiente

Minella Duzerol

Université des Antilles, CNRS/Université Lyon 2

31 **La lengua garífuna en Honduras. Evolución, transmisión e instrumento de resiliencia y resurgimiento cultural**

La langue garifuna au Honduras. Évolution, transmission et rôle en tant qu'outil de résilience et de résurgence culturelle

The Garifuna language in Honduras. Evolution, transmission, and role as a cultural resiliency and revival tool

Andoni Castillo

Investigador independiente

Xiomara Cacho Caballero

Investigador independiente

Stéphanie Brunot

Centre Population et Développement (Ceped), Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et Université de Paris, France

Daniel Bargheri Sarvestani

Royal Anthropological Institute

51 Retos para la pervivencia de la lengua Kari'ña del nororiente venezolano: una aproximación socio-antropolingüística

Challenges to the survival of the Kari'ña language in northwestern Venezuela: a socio-anthropological approach

Enjeux liés à la survie de la langue Kari'ña (Kali'na) dans le nord-ouest du Venezuela : une approche socio-anthropologique

María Suárez Luque

Universidad Central de Venezuela

Esteban Emilio Mosonyi

Universidad Central de Venezuela

73 Retour sur l'anglais (et autres langues) de Samaná

Revisita al inglés (y otras lenguas) de Samaná

Review of English (and other languages) of Samaná

Marc Pormerleau

Université TÉLUQ

Presentación *Présentation* *Presentation*

La región del Gran Caribe es una de las más diversas de las Américas desde el punto de vista lingüístico. En ella confluyen lenguas indígenas (arawak, caribe, yucateco, etc.), lenguas de la colonización europea (inglés, español, francés, neerlandés y portugués) y lenguas resultantes de los contactos entre las lenguas coloniales y las lenguas africanas (kriol, mekatelyu, papiamento, etc.). También, existen en esta zona lenguas que llegaron con los movimientos migratorios relativamente recientes (cantonés, hakka, indostaní caribeño, etc.), entre otras.

A excepción de las lenguas coloniales y de algunas variedades locales (por ejemplo, el inglés jamaicano y el criollo haitiano), las lenguas caribeñas son desconocidas y poco divulgadas fuera de la región. Por esta razón, decidimos dedicar un número especial de la revista *Tinkuy. Boletín de investigación y debate* para poner de relieve algunas de estas lenguas desconocidas o poco divulgadas. El resultado del proyecto son cuatro artículos que presentan cada uno una visión del pasado, del presente y del futuro de alguna de las lenguas de la cuenca del Caribe, en el marco de una discusión original basada en la sociolingüística.

El primer artículo, de Stéphane Térosier, Noémie François-Haugrin y Minella Duzerol se enfoca en el criollo martiniqués, llamado *kréyol Martinik* en esta lengua. La contribución de los autores aborda la problemática del establecimiento de un estándar tanto para el francés como para el criollo martiniqués debido a las variedades de prácticas en el terreno. Los autores proponen elaborar un corpus que permitiría una estandarización inclusiva basada en las prácticas reales de los hablantes.

El segundo artículo de Andoni Castillo, Xiomara Cacho Caballero, Stéphanie Brunot y Daniel Bagheri Sarvestani se preocupa del garífuna. En esta contribución, los autores analizan cómo los líderes garífunas de Honduras trabajan para empoderar su lengua a pesar de las condiciones desfavorables frente al español, lengua del gobierno, de la educación y del poder.

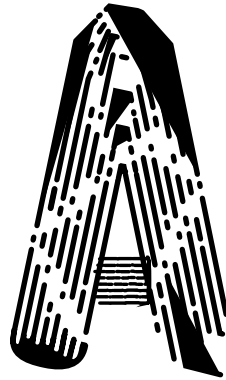
El tercer artículo de María Suárez Luque y Esteban Emilio Mosonyi estudia el kari'ña, una lengua indígena hablada en la costa venezolana y en las regiones limítrofes de las Guayanas y de Brasil. En esta contribución, los autores examinan las circunstancias históricas que han favorecido la marginalización y el abandono progresivo de la lengua y proponen soluciones que podrían permitir su recuperación, especialmente en Venezuela.

Finalmente, el cuarto artículo, escrito por su servidor, se interesa por el inglés de Samaná. En nuestra contribución, presentamos la historia de este idioma descendiente del inglés afroamericano hablado en la República Dominicana desde hace dos siglos. Aunque hoy fragilizado, este idioma constituye un excelente ejemplo de sobrevivencia lingüística en un país considerado lingüísticamente homogéneo. Aprovechamos este estudio de caso para abordar la diversidad lingüística en la República Dominicana, en línea con nuestro tema general sobre esta en la región del Gran Caribe.

Esperamos que los artículos de este número de la revista *Tinkuy* contribuyan a dar a conocer nuevas lenguas o realidades lingüísticas a nuestras lectoras y lectores, y que también despierten la curiosidad por explorar la gran diversidad de la región caribeña más allá de las lenguas oficiales o generalmente conocidas.

Marc Pomerleau

Director del número



Artículos
Articles
Articles

La notion de langue(s) standard(s) en Martinique : prolégomènes à une standardisation inclusive

Térosier, Stéphane

stephane.terosier@umontreal.ca

Université de Montréal

François-Haugrin, Noémie

noemie.fh@hotmail.com

Chercheuse indépendante

Duzerol, Minella

minella.duzerol@univ-lyon2.fr

Université des Antilles, CNRS/Université Lyon 2

Résumé

En Martinique, les standards du français et du créole martiniquais sont problématiques : le premier est éloigné des pratiques locales, le second n'est pas représentatif des pratiques contemporaines. Les deux standards servent pourtant de références pour l'enseignement et la correction linguistique, engendrant ainsi une double insécurité linguistique. Face à ce problème, nous proposons les bases d'une standardisation inclusive. Il s'agirait de faire collaborer différents acteurs de terrain (dont les locuteurs eux-mêmes) à l'élaboration d'un corpus qui soit représentatif des pratiques linguistiques et accepté par la communauté.

Mots-clés : standardisation, français standard, créole martiniquais, insécurité linguistique, purisme linguistique.

Cómo citar (MLA) : Térosier, Stéphane; François-Haugrin, Noémie y Duzerol, Minella. "La notion de langue(s) standard(s) en Martinique : prolégomènes à une standardisation inclusive". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, no. 27, 2022, págs .12-30.

ISSN 1913-0481



Resumen

En Martinica, los estándares del francés y del criollo martiniqués son problemáticos: el primero se aleja mucho de las prácticas locales, el segundo no representa las prácticas contemporáneas. Sin embargo, los dos estándares son las referencias usadas para la enseñanza y la corrección lingüística, lo que genera una doble inseguridad lingüística. Ante este problema, proponemos las bases de una estandarización inclusiva. El propósito es el de una colaboración entre diferentes actores (entre ellos, los locutores) para elaborar un corpus que sea representativo de las prácticas lingüísticas y que sea aceptado por toda la comunidad.

Palabras claves: estandarización, francés estándar, criollo martiniqués, inseguridad lingüística, purismo lingüístico.

Abstract

In Martinique, the standard varieties for French and Martinican Creole are problematic. The former differs significantly from local practices, while the latter does not reflect contemporary practices. Both standards are nonetheless used in education and serve as yardsticks to evaluate linguistic competence, thus generating feelings of dual linguistic insecurity. Meant as an effort to confront this problem, our proposals suggest a pathway toward inclusive standardization. These include collaboration with local agents (including speakers) in view of creating a corpus that is both representative of linguistic practices and accepted by the linguistic community.

Keywords: standardization, standard French, Martinican Creole, linguistic insecurity, linguistic purism.

1. Introduction

Le processus de standardisation linguistique répartit sur l'échelle du prestige les variétés d'une langue (Haugen ; Crystal) ainsi que les groupes de locuteurs qui les emploient (Gal ; Armstrong & Mackenzie). En haut de la hiérarchie se trouve la langue dite standard. Reposant sur un principe de sélection, la standardisation promeut une variété uniformisée. Elle procède donc d'un gommage de la variation inhérente à toute langue naturelle (Pountain) et de la cristallisation d'un état de langue souvent anachronique.

En Martinique, territoire français de la Caraïbe où la majorité de la population parle le créole martiniquais (CM) et le français, seul ce dernier jouit d'un standard officiel ainsi que du statut de langue officielle. Le français standard (FS) est une variété exogène qui ne prend pas en compte les spécificités de la variété linguistique parlée en Martinique. Le CM, lui, est une « langue régionale » selon la Constitution française qui lui attribue une valeur que l'on pourrait qualifier d'inférieure et symbolique. S'il n'existe qu'un standard officieux du CM, l'idéal qui le définit imprègne fortement les jugements des locuteurs. Les productions en CM se jugent à la *déviante maximale* (Bernabé, *Fondal-Natal*) dont elles font preuve par rapport au français et à leur conformité à une variété fantasmée souvent nommée le créole des anciens (Bellonie et Pustka). Cette mise en tension entre variété exogène, variété fantasmée et productions réelles des locuteurs alimente un sentiment d'insécurité linguistique tant pour le CM que pour le français.

Proposant une analyse détaillée de la situation sociolinguistique de l'île qui prend en compte les langues, leur standard, leurs usages ainsi que les compétences des locuteurs, nous soutenons que l'insécurité linguistique dont pâtissent les locuteurs martiniquais tant en français qu'en CM est liée à un référentiel inadapté. De fait, nous proposons l'élaboration d'un autre référentiel que nous nommons standardisation inclusive. Il s'agit d'établir des standards basés sur les productions réelles et actuelles des locuteurs, qui redonnent à la variation linguistique sa légitimité et qui associent dans une même entreprise la sphère scientifique et la communauté linguistique.

Notre réflexion débute par la définition de la notion de standard. Nous nous concentrons ensuite sur le cas de la Martinique en dépeignant la situation sociolinguistique actuelle et en analysant les standards officiels et officieux qui structurent les représentations et attitudes de la communauté. Enfin, nous argumentons sur la pertinence d'une standardisation inclusive en définissant ses caractéristiques et ses objectifs.

2. La notion de standard en linguistique

Dans cette section, nous parlerons de la standardisation : nous en expliquerons le processus, nous en analyserons les effets sur les attitudes linguistiques des locuteurs, puis nous en verrons les enjeux pour les langues dites minorées.

2.1 Principes de la standardisation

En sociolinguistique, le terme « standard » réfère à une variété prestigieuse (Crystal) qui résulte d'un processus de standardisation.

La standardisation est une procédure d'aménagement linguistique par laquelle on détermine «une variété stabilisée et grammatisée» (Baggioni 215) qui fera office de variété de prestige dans un territoire donné. Il s'agit d'un processus rationnel, généralement mis en place par les instances officielles, car l'un des enjeux est d'affirmer l'identité linguistique d'une communauté en proposant un cadre de référence linguistique commun (Gal et Woolard ; Gal). Cette langue ou variété de référence est dotée de nombreuses fonctions sociales (par exemple, les communications officielles) et sert d'étalon pour mesurer l'apprentissage de la langue et le niveau de correction linguistique.

Selon le modèle de Haugen, l'activité de standardisation s'articule sur deux niveaux : (i) la planification du corpus, qui permet d'établir et de fixer un corpus uniforme ; (ii) la planification du statut, qui permet de déterminer les fonctions sociolinguistiques des éléments corpus. Le processus se décline ensuite en quatre étapes (Haugen).

La première étape est celle de la sélection d'une variété qui agira comme *supradialecte* de référence. La promotion d'une variété au statut de standard permet, dans certaines situations, de reconnaître et de réguler un état de langue préexistant issu d'un processus de normalisation¹.

La deuxième étape est celle de la codification de la variété choisie. C'est durant cette phase qu'on établit une graphie, qu'on sélectionne et qu'on explicite les «bonnes» formes grammaticales, qu'on sélectionne le «bon» lexique. Ce processus est conditionné par une conception souvent puriste de la langue (Armstrong et Mackenzie). Cette codification s'effectue donc selon des critères davantage prescriptifs que scientifiques.

Les troisième et quatrième étapes — qui sont d'une moindre importance dans le cadre du présent article — sont l'implémentation et l'élaboration. La première désigne la diffusion de la variété codifiée tant à l'écrit (par exemple, dans les journaux) qu'à l'oral (par exemple, à la radio et à la télévision). La seconde, l'élaboration, est en fait le prolongement de l'implémentation et renvoie au fait de développer le vocabulaire technique et d'étendre la fonction linguistique du standard.

On estime aujourd'hui que, pour que le processus de standardisation aboutisse et que le standard choisi soit accepté par l'ensemble des locuteurs, il est idéal que ce dernier soit suffisamment neutre (De Robillard 68 ; Woolard) pour qu'on ne l'identifie pas à un sous-groupe de la communauté.

2.2 L'idéologie du standard : illustration à travers le cas du français

Les standards européens, établis pour la plupart entre les 16^e et 19^e siècles, sont le produit d'un idéal normatif (Gal 164) influencé par les critères sociaux, moraux et esthétiques des élites de l'époque². Ils résultent donc d'un processus socioculturel visant à régenter les pratiques linguistiques des citoyens. Cela peut être illustré par le cas du français dont la standardisation cherchait à asseoir l'autorité de l'État et à affirmer l'unicité de la République française (une et indivisible) à travers l'usage d'une langue unique. L'homogénéité linguistique ainsi obtenue favorise l'intercompréhension sur l'ensemble du territoire tout en évitant le déve-

1 La normalisation correspond «au processus [implicite] par lequel, dans un espace dialectal, une variété régionale, sociale ou autre s'impose comme modèle prestigieux sur lequel les autres pratiques tendent à se régler...» (Baggioni 215).

2 Par exemple, selon Vaugelas, le «bon» français est celui de «la plus saine partie de la Cour» (Armstrong et Mackenzie 13).

loppement de singularités linguistiques, terreau potentiel de revendications autonomistes (Gal 168). Le FS a ainsi acquis le statut de marqueur de l'identité nationale, à tel point que la loyauté envers le standard garantit également une loyauté envers les institutions qui le diffusent (Gal 164)³.

Les standards sont investis d'une autorité à laquelle se soumettent les locuteurs; mais ces derniers n'ont pas conscience du fait que leurs attitudes linguistiques sont façonnées par cette idéologie de la langue standard (Gal). Cela s'applique particulièrement aux Français, qui sont plus attachés à la norme linguistique qu'à la langue elle-même (Coppel). Ainsi, le locuteur français ordinaire tend à refuser les propositions qui visent à introduire des formes logiques (comme la simplification des règles d'accord du participe passé) ou culturellement innovatrices dans la langue (comme l'écriture inclusive). Ces propositions sont vécues comme des modifications délétères d'un outil qu'il s'est approprié tant bien que mal à l'école et dont la maîtrise est un indicateur social (Vicari; Ewig).

Paradoxalement, les locuteurs reprennent à leur compte l'argumentaire justifiant un standard qu'ils maîtrisent partiellement et utilisent dans un nombre restreint d'interactions linguistiques (ZribiHertz). Cette norme sert en fait de base à leurs commentaires métalinguistiques (Gal) et engendre de l'insécurité linguistique.

2.3 L'insécurité linguistique liée à la présence du standard

Le standard n'est pas indexé sur les pratiques linguistiques contemporaines et il ne reflète pas toutes les variations inhérentes à une langue. Les innovations sont introduites dans le standard de manière différée (et non immédiate); en conséquence, ce dernier évolue beaucoup plus lentement que la langue contemporaine. Toujours est-il que c'est à partir de cette norme standard que les locuteurs émettent des opinions sur leurs productions linguistiques et celles des autres (Gal).

Lorsque des locuteurs utilisent une variété de langue dont un ou plusieurs aspects sont non conformes au standard (par exemple, le lexique, la prononciation), les locuteurs de la variété standard apposent une étiquette peu valorisante à leur façon de parler (Gal). Cette dernière pourrait être, par exemple, qualifiée d'«archaïque» ou de «peu sophistiquée». Les locuteurs de la langue non standard ainsi dénigrés peuvent ressentir un sentiment d'infériorité qui les amène à nier ou minimiser leur compétence.

Ce sentiment d'insécurité linguistique, c'est-à-dire d'autodépréciation linguistique (Lafontaine 58), existe par exemple chez les francophones du Québec qui ont un positionnement ambivalent par rapport à leur variété. Ils reconnaissent les spécificités de leur variété de français et en sont fiers. Cependant, le modèle prestigieux demeure le français de France. Il existe un amalgame entre l'origine géographique d'un locuteur et son registre de langue : le français québécois est associé à une forme vernaculaire, le français de France à du français plus soigné (Guertin). Cette vision du français hexagonal comme étant le français standard démontre une méconnaissance des registres de langue (vernaculaire, soutenu) présents tant au sein de la variété française que de la variété québécoise.

³ Les langues régionales étaient alors vues comme des menaces au bon fonctionnement de l'État et à la cohésion de la nation. On note aujourd'hui quelques avancées. Pour exemple, la Constitution (article 75-1) en fait des éléments du patrimoine immatériel français, en dépit du recul de leur usage.

2.4 La standardisation des langues minorées⁴

Dans le rapport de force qui oppose une langue minorée à une langue majoritaire, la standardisation devient d'un intérêt fondamental, puisqu'elle ouvre une voie de légitimation à la langue minorée. Les principes de standardisation sont repris dans le contexte des langues minoritaires ou minorées, mais trois différences majeures sont à noter (Costa, De Korne, Lane 10-13).

Premièrement, le standard d'une langue minorée s'implante généralement au sein d'un État-nation déjà formé. C'est donc selon une juridiction linguistique préétablie que se crée le standard. Le contexte sociohistorique et les enjeux politiques étant spécifiques à l'époque, de nouvelles zones de tension émergent et de nouvelles intentions se dessinent à travers la standardisation. Puisque les langues minorées font face à des préjugés linguistiques, il devient primordial de dépasser le statut de langue marginalisée et de faire évoluer les pratiques et attitudes linguistiques à l'égard de ces langues.

Deuxièmement, la phase de planification du corpus tend à être plus transparente. Non seulement les corpus sont généralement mieux documentés et accessibles, mais les formes inscrites dans le corpus sont le plus souvent négociées en présence d'une diversité d'acteurs sociaux (De Korne; Lane). La production du savoir légitime est décentralisée, et de nouveaux marchés linguistiques et de nouveaux rôles pour la langue apparaissent. Toutefois, puisque la phase de codification est plus transparente, il devient aussi plus facile de remettre en question les formes choisies⁵. En conséquence, le processus de *naturalisation* du standard deviendrait plus compliqué.

Troisièmement, le standard d'une langue minorée est généralement établi dans un contexte multilingue. Pour les langues majoritaires, l'objectif était de parvenir à un État-nation linguistiquement unifié, avec comme locuteur type un locuteur monolingue. Au sein des langues minorées, le locuteur type est souvent bilingue (ou polyglotte), car il est aussi locuteur de la langue majoritaire. Le standard doit donc se concevoir dans et pour un univers bilingue (ou multilingue). Le bilinguisme (ou multilinguisme) étant la règle, il est perçu comme un atout, notamment parce qu'il offre un argument majeur pour légitimer le projet de standardisation : celui de préserver la diversité linguistique à l'ère de la déglobalisation et de la régionalisation (Costa, De Korne, Lane).

Dans cette section, nous avons vu que la standardisation comportait quatre grandes phases (Haugen). Les standards sont codifiés selon une idéologie (souvent puriste) qui témoigne de la présence de biais dans l'activité de standardisation. L'idéologie du standard est relayée par les locuteurs, qui s'opposent à toute évolution de la langue. Puisqu'il n'est pas représentatif des pratiques réelles des locuteurs, mais qu'il sert tout de même de référence pour la correction linguistique, le standard génère de l'insécurité linguistique. Finalement, l'activité de standardisation diffère quelque peu dans le cadre des langues minorées : la définition du corpus est ouverte à divers acteurs de terrain et les fonctions du standard doivent se plier à un cadre législatif préétabli. L'enjeu n'est plus seulement d'affirmer l'identité linguistique d'une communauté, mais aussi de manifester sa

4 Nous préférons parler ici de *langues minorées* plutôt que de *langues minoritaires*. En effet, certaines langues, dont le CM, sont reléguées à un statut inférieur alors même qu'elles sont parlées par une majorité de locuteurs.

5 Voir Vézina à propos des désaccords entre l'Office de la langue française et d'autres institutions normatives à propos des québécismes.

légitimité à l'échelle nationale et de prouver les bénéfices culturels, politiques et économiques de sa présence. Ces problématiques sont d'ailleurs celles des langues parlées en Martinique (français et CM), comme nous le verrons dans la section suivante.

3. Les langues de Martinique : contextualisation sociolinguistique

La présente section met en évidence les éléments du contexte sociolinguistique martiniquais qui nous paraissent capitaux en vue d'un projet de standardisation. Nous nous pencherons ainsi sur le rapport qu'entretiennent le CM et le français. Puis, notre réflexion portera sur les effets de ce contact de langues.

3.1 Français et créole martiniquais : une relation de « contact dominant »

La plupart des Martiniquais sont bilingues, soit des locuteurs du français et du CM (Bernabé, « Complémentarité entre Francophonie et Créolité »)⁶. Toutefois, la maîtrise de ces deux langues n'est pas égale chez tous les locuteurs. Selon Genelot et coll., les enfants martiniquais possèderaient une compétence supérieure du français. Cette asymétrie s'expliquerait par le fait que le français soit aujourd'hui la L1 des jeunes générations, le CM étant acquis ultérieurement (March ; Bernabé, « Complémentarité entre Francophonie et Créolité »). Néanmoins, cette tendance doit être nuancée, car l'ordre d'acquisition des langues varierait en fonction du milieu. Bernabé (« Complémentarité entre Francophonie et Créolité ») oppose en effet une niche basse, où le CM serait la L1, à une niche haute, qui acquerrait le français comme L1. En l'absence de statistiques fiables, il n'est malheureusement pas possible d'établir le poids respectif de ces deux niches. Toutefois, si on postule que la niche dite haute est plus conséquente, on peut alors rendre compte des observations de Genelot et coll.⁷.

Cette prévalence du français comme L1 constitue un phénomène récent. Le bilinguisme était en effet bien moins répandu dans les années 1970-1980. On trouvait alors une proportion non négligeable de Martiniquais créolophones monolingues (Valdman ; Bernabé, *Fondal-Natal*). On serait donc face à un phénomène de conversion linguistique, le CM cédant au français la place de L1. C'est au rapport inégal des deux langues qu'il faut attribuer cette évolution.

En tant que collectivité territoriale d'outre-mer, la Martinique est soumise à l'ensemble des dispositions législatives prises par l'État français. Ainsi, conformément à l'article 2 de la Constitution française, la seule langue officielle de la Martinique est le français. Ce dernier jouit donc du privilège d'être la langue tant de l'administration que de l'école. Le CM relève, quant à lui, de l'article 75-1 de la Constitution française qui reconnaît les langues régionales comme patrimoine de la France. Ce statut essentiellement symbolique ne peut dissimuler le fait que le CM est en réalité une langue minorée.

6 Bien que l'on ne dispose pas de statistiques précises sur l'étendue du bilinguisme en Martinique, on peut tout de même citer les chiffres fournis par Beck eu égard à la transmission des langues. Il semblerait ainsi que 52,9 % des parents martiniquais font le choix de transmettre à leurs enfants soit le CM seul, soit le CM et le français. Ces chiffres peuvent paraître faibles, mais l'on doit garder à l'esprit que l'acquisition du CM ne s'effectue pas exclusivement en contexte familial.

7 D'après Bernabé (« Complémentarité entre Francophonie et Créolité »), les niches haute et basse se rencontrent en contexte scolaire, de sorte que les enfants sont confrontés aux deux langues dès leur plus jeune âge. Cette rencontre s'effectuant généralement durant la période dite sensible de l'acquisition du langage (Werker et Hensch), on peut raisonnablement considérer que la plupart des enfants martiniquais développent des compétences natives des deux langues, sans pour autant exclure un éventuel déséquilibre.

La maîtrise du français constitue donc une condition nécessaire à l'ascension sociale. On peut alors aisément comprendre que les classes sociales les moins favorisées privilégient l'acquisition du français comme L1 par leurs enfants (March). Ainsi, le statut asymétrique des langues s'impose comme une donnée incontournable à toute démarche de standardisation en contexte martiniquais. S'ajoutent à cela les influences translinguistiques que les deux langues exercent l'une sur l'autre.

3.2 Contact de langues

Le bilinguisme généralisé implique le contact quasi permanent du CM et du français. Nombreux sont les domaines où les deux langues peuvent être utilisées indifféremment. On sait par ailleurs qu'il est quasiment impossible aux bilingues de désactiver complètement l'une ou l'autre de leurs grammaires (Grosjean). On ne s'étonnera donc pas de la survenance fréquente de mélanges de langues (Prudent; Mérida et Prudent). Ces alternances et mélanges codiques sont d'une importance capitale, car ils peuvent déclencher le changement linguistique.

Bernabé (*Fondal-Natal*) identifie ainsi quatre variétés de langues : le créole basilectal, le créole francisé, le français créolisé et le (FS). Cette représentation schématique de la situation illustre deux faits majeurs. Premièrement, chacune des deux langues est soumise à une variation importante. Deuxièmement, selon Bernabé, cette variation résulte essentiellement de l'influence d'une langue sur l'autre.

Pour chacune des langues, on aurait donc un continuum délimité par une variété pure, d'un côté, et une variété hybride, de l'autre. Cette présentation appelle quelques réserves. En ce qui concerne le CM, l'existence même du basilecte nous paraît sujette à caution⁸. Bernabé (*Fondal-Natal*) le présente en effet comme un objet théorique conçu à partir du principe de *déviante maximale*. Ainsi, l'appartenance d'un énoncé au basilecte dépendrait de son écart par rapport au français. En réalité, la grammaire du basilecte, ainsi composée de constructions maximale-ment éloignées du français, n'est actualisée dans son ensemble chez aucun locuteur. Il ne s'agit donc pas d'une langue naturelle. C'est aussi le cas du FS qui est en réalité l'agrégat d'un ensemble (pas forcément cohérent) de règles apprises en contexte scolaire (ZribiHertz). Les variétés effectivement acquises par les locuteurs ne correspondent donc ni au FS ni au CM basilectal.

En outre, la compétence réelle des producteurs ne peut être évaluée sur la seule base de leurs productions. Celles-ci sont en effet susceptibles d'être affectées par des interférences de l'autre langue. Il faut d'ailleurs distinguer ces « vraies » interférences de celles qui sont en fait des emprunts et, par voie de conséquence, des propriétés inhérentes de l'une ou l'autre des deux langues. La variation résulte donc du fait que l'importance des emprunts diffère d'un locuteur à un autre (Bernabé, *Fondal-Natal*). Il n'y aurait, en tout cas, pas de locuteurs possédant une grammaire « pure » de l'une ou l'autre des deux langues.

Pour ce qui est du continuum français, Bernabé (*Fondal-Natal*) décrit un français créolisé qui serait en fait un français L2 marqué par de fréquentes interférences du CM. Cette observation est désormais caduque, puisque le français est aujourd'hui la L1 de la majorité des locuteurs. S'il fallait parler aujourd'hui d'un français créolisé, on parlerait alors d'une variété de français ayant hérité certains de ses traits intrinsèques du CM.

⁸ Voir Mufwene pour une remise en question du concept de basilecte.

Cette évolution s'explique par un scénario que nous adaptons de Pustka. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'accès à l'École s'est élargi à un nombre conséquent de Martiniquais ayant le CM comme L1 (Farraudière) et développant donc une compétence du FS comme L2 dans le cadre d'un apprentissage explicite. Nous postulons que le français qui a résulté de ce processus était marqué par une forte influence du CM. Fourni comme input à la génération suivante, il aurait servi de base à l'émergence d'un français de Martinique (FM) qui, bien que se rapprochant davantage du FS, porterait encore l'influence du CM, mais cette fois sous la forme de traits intrinsèques. C'est donc le FM qui est la L1 de la plupart des Martiniquais aujourd'hui.

En ce qui concerne le continuum créole, nous considérons que l'avènement du bilinguisme généralisé a eu pour effet certain de rapprocher la grammaire du CM de celle du FM. Nous ne validons pas pour autant l'hypothèse de la décréolisation⁹ (Bernabé, « Complémentarité entre Francophonie et Créolité »). Le CM n'a jamais été un monolithe; il a toujours comporté en son sein des variétés plus ou moins proches du français (Bernabé, *Fondal-Natal*). L'apparente prévalence actuelle de variétés supposément francisées pourrait relever, même partiellement, d'une forme de nivellement dialectal.

La variation serait donc en grande partie attribuable au contact des langues. Il nous paraît toutefois nécessaire de ne pas négliger l'importance d'autres facteurs comme l'âge, puisque les jeunes locuteurs sont ceux dont le CM subirait la plus forte influence du français. Pustka note, par ailleurs, que les compétences des locuteurs guadeloupéens varient en fonction de leur milieu d'extraction. Cette observation nous semble applicable au cas martiniquais. On peut y ajouter le fait que, tant pour le CM que pour le FM, les locuteurs choisissent une variété plutôt qu'une autre en fonction du contexte et de l'interlocuteur. Il y aurait ainsi des registres pour chacune de ces deux langues.

Pour résumer, la situation martiniquaise se caractérise par la présence de deux langues en situation d'asymétrie. Face au français qui jouit du statut de langue officielle, on a le CM qui est relégué au rang d'objet patrimonial. Cet état de fait a eu pour double effet la généralisation du bilinguisme et le recul du créole comme L1. En raison du bilinguisme répandu, on observe un contact de langues accru qui a une incidence sur les codes linguistiques eux-mêmes. Intéressons-nous maintenant à la façon dont ces données ont été prises en compte lors de la standardisation de ces deux langues en Martinique.

4. De l'inadéquation des standards en Martinique

La présente section s'organise comme suit. Nous étudions premièrement la planification du statut des langues en contexte martiniquais. Nous nous intéressons ensuite à la planification de corpus par le prisme du choix des dialectes. L'exploration de ces questions nous amène à la conclusion que l'insécurité linguistique caractéristique du contexte martiniquais est le résultat de l'absence de standards appropriés.

4.1 Planification du statut social des langues

Comme indiqué plus haut, le statut politique de la Martinique ne permet pas aux acteurs locaux d'intervenir dans le choix des langues standards. En la matière, c'est la Constitution française qui a le dernier mot. En Martinique comme en France hexagonale, le FS jouit donc d'un prestige supérieur aux autres variétés, dont

⁹ Par décréolisation, on désigne notamment le processus de rapprochement d'un créole vers sa langue lexificatrice.

le FM. Cette hiérarchie est consacrée tant par des institutions publiques (notamment, l'Académie française et le ministère de l'Éducation nationale) que privées (notamment, les éditeurs de dictionnaires et de grammaires) dont les instances ne réservent aucune place aux acteurs martiniquais. Ces derniers disposent donc d'une marge de manœuvre fort limitée.

On relèvera cependant certaines velléités politiques visant à rehausser le prestige du CM. C'est le cas de certaines municipalités où les panneaux de signalisation routière comportent les deux langues. La plus haute instance locale, la Collectivité territoriale de Martinique (CTM), se distingue par son projet de création d'un office de la langue créole amorcé en 2016 et répondant à trois objectifs principaux : (i) la sauvegarde du CM (archivage, numérisation, création d'un observatoire), (ii) sa transmission (politique éducative, actions culturelles) et (iii) sa diffusion (médias, services aux entreprises). Malheureusement, cet office n'en est encore qu'au stade d'embryon et les quelques actions qu'il a pu mettre en œuvre ont été dirigées à l'attention des employés de la CTM elle-même. On se rassurera néanmoins du fait que ce projet semble avoir résisté au changement de majorité politique récent. Une conseillère-cadre a d'ailleurs reçu dans son portefeuille la charge de la langue et de la culture créoles.

S'ajoutent à ce tableau les actions menées par le secteur privé. Les médias, les éditeurs et les agences publicitaires participent tous à leur manière à la promotion du CM en lui assurant une plus grande visibilité. Toutefois, comme le note Alleyne, le fait d'associer un créole à des contenus moins prestigieux peut renforcer son statut subalterne. En outre, si ce type d'action peut avoir un effet positif sur le statut social du CM, il fait aussi ressortir les limites de la planification des corpus, notamment l'absence d'une graphie universellement reconnue. L'hétérogénéité des pratiques graphiques fait ressortir la nécessité de davantage de coordination.

En résumé, on retiendra du contexte martiniquais que les initiatives des acteurs locaux sont d'une portée limitée et se concentrent surtout sur le CM¹⁰. Cela reflète le peu de latitude que le cadre législatif français offre aux acteurs locaux quant à la planification du statut social des langues. On comprendra alors que ceux-ci se soient concentrés sur la planification de corpus.

4.2 Planification de corpus

La standardisation d'une langue passe nécessairement par la sélection d'une variété comme standard (Haugen). Nous analyserons ici les principes qui ont régi les choix des acteurs martiniquais et leurs effets.

Pour lancer la discussion sur la standardisation du CM, nous nous concentrerons ici sur les efforts du Groupe d'études et de recherches en espace créolophone (GEREC) à travers les propositions de l'un de ses cofondateurs, Jean Bernabé. Comme nous l'indiquions plus haut, la notion de *déviance maximale* constitue la pierre angulaire de la réflexion de Bernabé (*Fondal-Natal*). On aboutit alors à la proposition du basilecte comme standard, alors qu'il s'agit en fait d'une variété artificielle qui ne constitue l'idiote de d'aucun locuteur. Ce point de vue est repris par les locuteurs, qui renvoient au « créole des anciens », une variété fantasmée qui correspond plus ou moins au basilecte. De fait, on assiste à une survalorisation des formes les plus archaïques. La thèse de la décréolisation recevrait apparemment l'accréditation des locuteurs. La poursuite de

10 Voir Duzerol (*Le martiniquais*) pour une présentation détaillée.

cette chimère puriste aboutit donc à la stigmatisation des formes perçues comme étant trop près du français alors même qu'elles appartiennent au CM (Bellonie et Pustka). Quel est alors le bien-fondé d'un standard qui aliène ses locuteurs (Lane)?

En effet, un standard tire son autorité soit de son authenticité en tant que marqueur identitaire, soit de son anonymat lié au fait qu'il n'est la propriété exclusive d'aucun groupe (Woolard). Or, du fait de sa nature théorique, le CM basilectal ne peut sérieusement prétendre à l'authenticité. Il constitue, pour ainsi dire, une exagération du parler de ceux que Bernabé nomme les «locuteurs sousordonnés» (*Fondal-Natal* 117), c'est-à-dire la classe des locuteurs créolophones monolingues. Or, celle-ci est aujourd'hui ultraminoritaire en raison de la généralisation du bilinguisme. Proposer le basilecte comme standard aujourd'hui revient à faire du CM un objet patrimonial, voire folklorique, quand l'objectif devrait être d'en préserver la vivacité. Le basilecte est donc voué à l'échec comme standard à cause de sa déficience en authenticité.

De surcroît, il n'est pas non plus possible au basilecte de se targuer de l'autorité qui découlerait de son anonymat (Woolard). En effet, son association même lointaine aux locuteurs sousordonnés lui interdit le privilège de l'anonymat complet. Paradoxalement, on pourrait parler aussi d'excès d'anonymat tant le basilecte s'éloigne des productions réelles des locuteurs contemporains. Ainsi, ni l'anonymat ni l'authenticité supposés du basilecte ne sont en mesure d'en faire un standard approprié.

Par ailleurs, le choix du basilecte comme standard crée deux catégories de locuteurs : d'un côté, ceux qui savent parler le «bon créole» (une infime minorité) et de l'autre, ceux qui parlent un créole dit francisé (l'écrasante majorité). Choisir le basilecte comme standard, c'est aussi nier la variation et le changement, caractéristiques inhérentes aux langues naturelles en général (Gal ; Lane ; Urla et coll.) et aux langues créoles en particulier (Mufwene). Le danger, on l'a vu, est alors la stigmatisation d'un nombre important, voire de la majorité, de locuteurs que l'on risque de condamner ainsi à l'insécurité linguistique au nom d'une idéologie puriste. Il est donc impératif d'interroger la pertinence du basilecte comme standard.

Pour ce qui est du français, nous tenons à rappeler l'existence d'une variété régionale, le FM, distincte des variétés hexagonales tant sur le plan lexical que syntaxique (Romani ; Bellonie). En tant que langue naturelle, le FM est soumis à la variation. Nous avançons que l'on peut en proposer une variété standard, le français de Martinique standard (FMS). Celui-ci se retrouverait dans les écrits des locuteurs martiniquais et se distinguerait par certains de ses traits du FS. Bien sûr, on pourrait légitimement se demander si ces différences sont en nombre suffisant pour justifier la création d'un standard de français propre à la seule Martinique. Nous reconnaissons la proximité structurale du FMS et du FS, liée en grande partie à leur apprentissage formel en contexte scolaire. Néanmoins, on ne peut sousestimer certaines particularités structurales du FMS que l'on retrouve dans les productions de quasiment tous les locuteurs, peu importe leur niveau d'éducation. Ajoutons à cela l'existence d'un lexique propre au FM (dénotant, notamment, la flore et la faune martiniquaises) et celle d'expressions empruntées au CM. Or, aucune de ces particularités n'est reconnue comme légitime à l'aune du FS. L'idée même d'une variété standard propre à la Martinique ne semble pourtant pas préoccuper les locuteurs. Nos expériences de terrain révèlent que les Martiniquais reconnaissent la légitimité du FS hexagonal malgré son caractère exogène et qu'il ne leur vient pas à l'esprit qu'il puisse y avoir un FM. Les « créolismes » font d'ailleurs l'objet d'une réprobation quasi systématique, notamment de la part des enseignants. On aboutit

à nouveau à la stigmatisation de formes pourtant largement répandues, ce qui peut engendrer un sentiment d'insécurité linguistique chez un grand nombre de locuteurs. Il est alors pertinent d'envisager, même pour le français, la conception d'un standard endogène.

En conclusion, nous retiendrons que le cadre législatif français est une entrave à la capacité d'agir des acteurs locaux. Malgré quelques velléités locales plus ou moins coordonnées, la planification du statut social des langues reste entre les seules mains de l'État central français. Les acteurs locaux doivent donc concentrer leurs efforts sur la planification de corpus. Leurs initiatives ont toutefois débouché sur la conception de standards en inadéquation avec la réalité contemporaine. De ce fait, ils peuvent avoir pour effet délétère le développement d'un sentiment d'insécurité linguistique, et ceci tant pour le CM que pour le français. Il nous semble impératif de renouveler la réflexion sur la standardisation en contexte martiniquais.

5. Pour une standardisation inclusive

Après avoir défini la notion de *standard*, dépeint le paysage linguistique martiniquais et mis en lumière les spécificités et les problématiques des standards linguistiques promus en Martinique, nous faisons ici la proposition de ce que nous nommons une standardisation inclusive. Nous faisons d'abord état des objectifs de la standardisation inclusive. Nous montrons ensuite qu'une standardisation inclusive repose sur l'élaboration d'un corpus représentatif d'une part ainsi que sur la collaboration entre les linguistes et les membres de la communauté linguistique d'autre part.

5.1 Les objectifs poursuivis

Nous l'avons décrit précédemment : un standard linguistique repose à la fois sur la planification du statut social de la langue et du corpus (Kloss). De fait, la construction de standards linguistiques est un processus qui influence tant les attitudes langagières et l'aura sociale d'une langue que les pratiques linguistiques (voir sections 1 et 2). Dès lors, définir ce qu'est une standardisation inclusive requiert une vision claire des objectifs linguistiques et sociaux de celle-ci. Ces objectifs diffèrent pour une grande part de ceux des standardisations traditionnelles. Nous distinguons quatre objectifs principaux.

Le premier objectif consiste à reconnaître que la variation est un phénomène inhérent à toutes les langues humaines. Ainsi, sur le plan linguistique, la standardisation inclusive se démarque des entreprises de standardisation qui ont accompagné et parfois précédé la création des États-nations européens entre les 16^e et 19^e siècles (voir section 2). En effet, la standardisation inclusive n'est pas un projet prescriptiviste ayant pour but d'uniformiser les pratiques linguistiques des locuteurs (Gal). Alors que les standardisations traditionnelles ont promu «un moyen de communication unifié» selon la formule de Crystal (450), c'est à dire une langue homogène et par conséquent artificielle donc, la standardisation inclusive prend en compte la réalité du phénomène de «pluralité linguistique» (Blanchet), notamment dans sa manifestation intralinguistique. Une standardisation inclusive n'est donc pas un gommage radical des variétés et de la variation d'une langue. Il s'agit précisément de se démarquer d'une standardisation qui serait «la véritable antithèse de la variation et du changement qui sont observés dans toutes les langues humaines naturelles», selon la formule de Pountain (635). Les moyens de satisfaire un tel projet sont exposés plus bas (voir partie 5.2).

Le deuxième objectif est celui de rendre compte de cette variation et de cette diversité linguistique. Cette entreprise nous semble un moyen majeur pour réduire l'insécurité linguistique des locuteurs. La phase d'«élaboration» (Haugen) devrait être le moment d'une réflexion pour parvenir à diversifier le lexique spécialisé du créole martiniquais et en répertorier les registres de langue. À l'inverse d'une langue acontextualisée, l'identification de registres linguistiques rappelle que les répertoires linguistiques varient selon la pratique sociale au sein de laquelle ils sont mobilisés et selon les individus qui les emploient (Agha 231). Il s'agit donc d'employer une approche sociolinguistique et variationniste. Dans un contexte d'insécurité linguistique, l'identification et la communication autour des registres du CM permettraient de légitimer des variétés linguistiques qui diffèrent de la variété universitaire. Pour le FM, nous proposons de faire l'inventaire de ses spécificités lexicales et syntaxiques¹¹. Par ailleurs, s'il est vrai que d'un point de vue législatif et politique la Martinique est soumise aux décisions de l'État français, que le français et le CM ont un statut constitutionnel différent et qui ne peut être changé (voir section 3), la planification du statut social peut opérer à deux autres échelles : l'échelle individuelle et l'échelle locale. À l'échelle individuelle, il s'agit d'œuvrer contre l'insécurité linguistique des locuteurs. À l'échelle locale, la standardisation inclusive est un outil allant à l'encontre d'une répartition hiérarchisée des usages du français et du CM.

En troisième lieu, nous concevons les standards inclusifs comme des outils didactiques de référence pour un enseignement alternatif des langues. Le changement des représentations linguistiques inculquées par l'institution scolaire peut être le moyen de valoriser les langues martiniquaises. Il s'agirait alors d'éviter l'écueil décrit par Francard (cité par Blanchet et coll. 294) selon lequel l'école «[développe] à la fois la perception des variétés linguistiques et leur dépréciation au profit d'un modèle mythique et inaccessible» (13). En somme, la standardisation inclusive diffuserait une vision critique de la *déviante maximale*, en montrant ses limites (voir section 3) et en réhabilitant la variation linguistique. Enfin, se pose la question de l'utilisation des standards inclusifs pour une diffusion internationale du CM et du FM pour un apprentissage de ce que Pinalie et Bernabé nomment le «créole langue étrangère CLE» (8).

Le dernier objectif concerne la planification du corpus. Nous proposons d'élaborer un corpus actuel d'une part et actualisé d'autre part. Il s'agit de s'assurer de la cristallisation de variétés linguistiques contemporaines, pratiquées en synchronie par les locuteurs et représentatives donc de la réalité linguistique de l'île. Ceci exige, en outre, d'envisager la planification du corpus comme un processus cyclique : une temporalité de mise à jour du corpus doit être définie afin de vérifier l'adéquation des données linguistiques retenues avec les pratiques des locuteurs. Ce choix permet de justifier de l'«authenticité» (Woolard) du standard (voir section 3). Il nous paraît important que la planification du corpus soit conçue comme un travail évolutif, car la communauté scientifique s'accorde à dire que toute langue naturelle évolue (Gadet 41). Il faudra toutefois accepter l'idée que le standard sera nécessairement en retard par rapport à l'immédiateté de la variation et du changement linguistique. Une révision annuelle du corpus nous semble difficilement réalisable et peu pertinente. En effet, le recueil et l'analyse des données linguistiques sont coûteux en temps et en moyens humains. De plus, un renouvellement annuel du corpus ne saurait permettre de réaliser l'ensemble des quatre étapes de la standardisation que nous avons décrites plus tôt (voir section 2). Par ailleurs, le changement linguistique entendu comme le passage du statut d'innovation linguistique à celui de convention linguistique est un pro-

¹¹ Voir Bellonie par exemple.

cessus lent comme le soulignent Léglise et Chamoreau. Un choix devra donc être fait sur la périodicité de l'actualisation du corpus. Une possibilité serait un alignement sur le renouvellement des générations¹² de la communauté linguistique. Nous allons maintenant considérer comment constituer ledit corpus.

5.2 Les moyens de l'élaboration d'un corpus représentatif

Selon la formule de Gadet, « il n'est pas de langue que ses locuteurs ne manient sous des formes diversifiées » (cité dans MencéCaster 4). Dès lors, parce que nous aspirons à un corpus représentatif, ce dernier doit prendre en compte les variétés des langues en présence¹³. Dans le cas de la Martinique, il faut identifier les variétés linguistiques pratiquées en synchronie par les locuteurs. Si, de nos jours, la variation en FM fait l'objet d'une recherche scientifique active (Bellonie et coll. ; Bellonie et Pustka ; François-Haugrin ; Bellonie et Guerin), celle en CM est moins étudiée (Duzerol, « L'étude linguistique, une analyse modelée par le linguiste, son objet d'étude, ses approches et sa méthodologie »). La distinction entre le CM des locuteurs ruraux monolingues et celui des locuteurs bilingues effectuée par Bernabé (*Fondal-Natal*) à la fin du 20^e siècle résume difficilement la réalité actuelle. Comme nous l'avons noté, les locuteurs ruraux monolingues en CM constituent aujourd'hui une infime minorité de la communauté linguistique martiniquaise (voir section 3). En outre, nous ne disposons pas de travaux sur les registres de langue du créole martiniquais.

L'identification des registres et variétés linguistiques doit reposer sur un travail de terrain. Il s'agit d'effectuer un travail de collecte de données, d'enregistrement, d'observation et d'analyse des usages et pratiques des locuteurs martiniquais. Cette collecte mobilise des locuteurs de différentes classes d'âge, de différentes catégories socioprofessionnelles et originaires de diverses communes dans le but d'obtenir un échantillonnage le plus complet possible.

Le caractère inclusif de la standardisation que nous proposons se manifeste à travers le choix d'un corpus représentatif, nous venons de le voir, mais aussi celui d'un travail collaboratif.

5.3 La nécessité d'un travail collaboratif

Les locuteurs martiniquais sont des acteurs incontournables du processus de standardisation. Pour devenir des moyens de communication efficaces, utiles et utilisés, les langues standards proposées doivent être acceptées par la communauté martiniquaise. Les langues de Martinique étant un bien communautaire, il est risqué et inéquitable sans doute d'imposer un français régional et un CM standards sur lesquels la communauté n'aurait eu aucun droit de regard. De plus, si l'idée d'un FM standard est peu présente dans les représentations linguistiques martiniquaises, le CM, lui, a pour standard officieux celui de la *déviance maximale* (voir section 3). Plutôt que d'imposer, au nom de l'autorité scientifique, un nouveau standard inclusif, nous préférons aspirer à une « acceptation consciente et éclairée » (Blanchet) en justifiant de la pertinence de ce changement.

Au côté de la communauté, ce sont les institutions politiques, culturelles, scolaires, voire religieuses, qui doivent être mobilisées. Les exemples de politiques linguistiques que nous avons considérés plus tôt (voir

12 Une réflexion devra être menée ultérieurement pour définir les caractéristiques d'une génération au sein de la communauté linguistique martiniquaise.

13 Un choix devra être fait entre la constitution d'un unique corpus représentatif du parler local de Martinique ou celle de deux corpus distincts, l'un pour le CM et l'autre pour le FM.

section 4) révèlent que le statut social des langues ne peut évoluer si la question linguistique ne figure pas au nombre des préoccupations des instances officielles. La Martinique dispose déjà d'un office de la langue créole (voir section 4). Toutefois, sans une implication volontaire de la sphère politique, cet office ne peut être en mesure d'agir en faveur d'une standardisation inclusive. L'office gagnerait à disposer d'un comité scientifique, comme c'est le cas en Nouvelle-Calédonie¹⁴ ou encore en Norvège (Lane 105-106). Un comité citoyen pourrait aussi être mis en place afin de garantir une interaction constante avec des représentants de la communauté et être au fait de ses besoins en matière de politique linguistique.

6. Conclusion

Dans cet article, nous avons tenté de faire ressortir la nécessité de développer des standards inclusifs en Martinique afin de pallier la double insécurité linguistique des locuteurs.

En raison de la situation de contact dominant (Gadet et coll.) entre créole et français, il y a une prévalence de formes mélangées dans les productions linguistiques martiniquaises. Cependant, les locuteurs sont soumis à l'autorité de standards éloignés de leurs productions réelles : le FS, importé de la France hexagonale, et le CM basilectal (Bernabé, *Fondal-Natal*), idéal dont l'auteur reconnaît le caractère fictif. Les deux standards véhiculent l'idée inexacte d'une pureté de la langue, exempte de toutes modifications (qu'elles soient liées au contact, liées au changement, ou liées à la variation). Les locuteurs s'imaginent que l'idéal langagier véhiculé par ces standards est atteignable (Zribi-Hertz) et que toute production s'éloignant de cet idéal indique un manque de maîtrise de la langue. Cette dévaluation de leurs propres productions linguistiques témoigne d'une insécurité linguistique tant en français qu'en créole.

Pour que les standards soient acceptés par la communauté, ils doivent être dotés d'une autorité, qui leur vient soit de leur authenticité, soit de leur anonymat (Woolard). Or, en Martinique, les standards souffrent d'un défaut d'authenticité : le FS est une norme exogène et celle du CM basilectal (Bernabé, *Fondal-Natal*) n'est pas un standard indexé aux pratiques contemporaines. Pour résoudre ce problème, nous avons suggéré de revoir tant la planification du corpus que la planification du statut (bien que la marge de manœuvre avec celle-ci soit plus restreinte).

Pour la planification du statut, nous avons proposé : (i) de rétablir l'idée de variation tant auprès des locuteurs que des institutions d'enseignement ; (ii) d'« élaborer » davantage les fonctions du CM afin d'étendre ses usages (par exemple, diversifier le lexique spécialisé, développer les registres de langue).

Pour la planification du corpus, nous avons suggéré pour le CM : (iii) d'envisager cette phase comme étant cyclique, car il est nécessaire de définir un corpus de formes contemporaines, mais aussi de le réactualiser régulièrement (par exemple, à chaque génération), et cela permettrait de rendre compte du changement linguistique inhérent à toute langue ; (iv) d'identifier les registres de langue en CM ainsi que les variétés de CM, grâce à des études en sociolinguistique variationniste et (v) de faire collaborer différents acteurs de terrain dont les locuteurs, les institutions politiques, culturelles, scolaires et religieuses, en plus des linguistes. La présence d'un comité scientifique et d'un comité citoyen dans les institutions s'occupant de standardisation (comme l'Office de la langue créole) pourrait être une piste. Pour le FM, nous avons proposé (vi) d'établir un lexique des particularismes du FM (réalités régionales) qui serait un guide de référence pour le FM standard.

¹⁴ Voir le site de l'Académie des Langues Kanak (ALK).

Cette standardisation inclusive pourrait avoir comme effet positif de modifier les attitudes linguistiques des locuteurs et de diminuer l'effet de conversion linguistique amorcé depuis le début du 20^e siècle (du CM vers le FM), en donnant l'envie et le droit aux locuteurs de se référer à un CM et à un FM standards représentatifs de leurs pratiques langagières.

7. Références

- Agha, Asif. «The Social Life of Cultural Value». *Language & Communication*, vol. 23, n° 3-4, juillet 2003, pp. 231-73.
- Alleyne, Mervyn. «Problems of Standardization of Creole Languages». *Language and the Social Construction of Identity in Creole Situations*, édité par M. Morgan, Los Angeles : Centre for Afro-American Studies, 1994, pp. 7-18.
- Armstrong, Nigel et Ian E. Mackenzie. *Standardization, Ideology and Linguistics*. London : Palgrave Macmillan UK, 2013.
- Baggioni, Daniel. «Normalisation - Standardisation». *Sociolinguistique. Concepts de base*, édité par M.-L. Moreau. Mardaga, 1997, pp. 215-217.
- Beck, Baptiste. «La transmission des langues en Martinique, en Guadeloupe et à La Réunion». *Cahiers québécois de démographie*, vol. 46, n° 2, 2017, pp. 241-262.
- Bellonie, Jean-David. «La Variation en Syntaxe dans le cadre de L'enseignement de La Langue en Martinique». *Linx*, 57, 2007.
- Bellonie, Jean-David, et Emmanuelle Guérin. « Des formes ordinaires et la forme scolaire ». *Le français aujourd'hui*, vol. 208, n° 1, 2020, pp. 5-11, <https://doi.org/10.3917/lfa.208.0005>.
- Bellonie, Jean-David et Elissa Pustka. «Représentations des “Mélanges” linguistiques en Martinique : Des Créolismes Au Français Régional ». *Études créoles*, vol. 36, n° 1 & 2, 2018.
- Bellonie, Jean-David et al. «C'est toujours l'autre qui a un accent : le prestige méconnu des accents du Sud, des Antilles et du Québec». *Glottopol*, Université de Rouen, Laboratoire Dylis, janvier 2019.
- Bernabé, Jean. *Fondal-natal : grammaire basilectale approchée des créoles guadeloupéen et martiniquais : approche sociolittéraire, sociolinguistique et syntaxique*. L'Harmattan, 1983.
- Bernabé, Jean. «Complémentarité entre Francophonie et Créolité». *Cuadernos de Lingüística / U.P.P.R. Working Papers*, n° 2.2, 2009, pp. 97-104.
- Blanchet, Philippe. *Discriminations : combattre la glottophobie*. Textuel, 2017.
- Blanchet, Philippe et al. «Réduire l'insécurité linguistique des élèves par une transposition didactique de la pluralité sociolinguistique. Pour de nouvelles perspectives sociodidactiques avec l'exemple du Maghreb». *Éla. Études de linguistique appliquée*, vol. 3, n° 175, 2014, pp. 283-302.
- Coppel, Anne. «Les Français et la norme linguistique : une passion singulière». *Cosmopolitiques*, no 16, novembre 2007.
- Costa, James, Haley De Korne et Pia Lane. «Standardising Minority Languages: Reinventing Peripheral Languages in the 21st Century». *Standardizing Minority Languages: Competing Ideologies of Authority and Authenticity in the Global Periphery*, édité par PP. Lane, J. Costa et H. De Korne. New York : Routledge, 2018, pp. 1-23.
- Crystal, David. *A dictionary of linguistics and phonetics*. 6e édition, Blackwell Pub, 2008.
- De Korne, Haley. «“That's Too Much to Learn”: Writing, Longevity, and Urgency in the Isthmus Zapotec Speech Community ». *Standardizing Minority Languages. Competing Ideologies of Authority and Authenticity in the Global Periphery*, édité par PP. Lane, J. Costa, et H. De Korne. New York et Londres : Routledge, 2018, pp. 154-174.

- De Robillard, Didier. «Normalisation». *Sociolinguistique. Concepts de base*, édité par M.-L. Moreau, Mardaga, 1997, pp. 214-215.
- Duzerol, Minella. «L'étude linguistique, une analyse modelée par le linguiste, son objet d'étude, ses approches et sa méthodologie : le cas de cinq descriptions grammaticales du martiniquais (créole, Martinique)». *Contextes et didactiques*, n° 17, 30 juin 2021, <https://doi.org/10.4000/ced.2818>.
- Duzerol, Minella. «Le martiniquais». *Langues en danger : Terrain, Documentation, Revitalisation, Dynamique du Langage*, CNRS, Lyon, 2018.
- Ewig, Anna. «Le Rôle de La Presse dans La Discussion de La Réforme de L'orthographe française.» *Revue d'idéologies linguistiques*, n° 7, 2018, pp. 71-89.
- Farraudière, Sylvère. *L'école aux Antilles françaises : Le Rendez-Vous manqué de La Démocratie*. Paris : L'Harmattan, 2008.
- Ferguson, Charles Albert. «Diglossia». *Word*, vol. 15, 1959, pp. 325-40.
- Francard, Michel. «Insécurité linguistique en situation de diglossie : le cas de l'Ardenne belge». *Revue Québécoise de linguistique théorique et appliquée*, vol. 8, n° 2, 1989, pp. 133-163.
- Noémie François-Haugrin. «Lexicalisation des événements de déplacement en français martiniquais et en français hexagonal». *Archipelies*, 8, 2019, 15 décembre 2019, archipelies.org/672.
- Gal, Susan. «Contradictions of Standard Language in Europe: Implications for the Study of Practices and Publics». *Social Anthropology*, vol. 14, n° 2, 2006, pp. 163-181.
- Gal, Susan, Kathryn Ann Woolard et American Anthropological Association. *Languages and publics: the making of authority*. Encounters, vol. 2. Manchester : St. Jerome Publishing, 2001.
- Gadet, Françoise. «Changement linguistique». *Langage et société*, vol. 174, n° 3, septembre 2021, pp. 41-46.
- Genelot, Sophie, Isabelle Négro et Dominique Peslages. «Bilinguisme Familial et Acquisitions scolaires : Le Cas des Départements Français D'outremer Français (Dom)». Congrès International d'Actualité de la Recherche en Education et en Formation, 2007.
- Guertin, Monelle. «Variation sociophonétique dialectale ou stylistique? : attitudes linguistiques et langue cible en français langue seconde à Montréal». Mémoire. Université du Québec à Montréal, 2016.
- Grosjean, François. «Transfer and Language Mode». *Bilingualism : Language and Cognition*, vol. 1, n° 3, 1998, pp. 175-176.
- Haugen, Einar. «The Implementation of Corpus Planning: Theory and Practice». *Progress in Language Planning*, édité par J. Cobarrubias et J. A. Fishman, DE GRUYTER, 1983, pp. 269-90.
- Kloss, Heinze. *Research Possibilities on Group Bilingualism: A Report*. Québec : Centre international de recherches sur le bilinguisme, 1969.
- Lafontaine, Dominique. «Attitudes linguistiques». *Sociolinguistique. Concepts de base*, édité par M.-L. Moreau. Mardaga, 1997, pp. 56-60.
- Lane, Pia. «Language Standardization as Frozen Mediated Actions: The Materiality of Language Standardisation». *Standardizing Minority Languages: Competing Ideologies of Authority and Authenticity in the Global Periphery*, édité par PP. Lane, J. Costa et H. De Korne. New York : Routledge, 2018, pp. 101-117.

- Léglise, Isabelle et Claudine Chamoreau. «Variation and Change in Contact Settings». *Studies in Language Variation*, édité par I. Léglise et C. Chamoreau, vol. 12, John Benjamins Publishing Company, 2013, pp. 1-20.
- March, Christian. *Le Discours des Mères martiniquaises : Diglossie et Créolité, Un Point De Vue sociolinguistique*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- Mencé-Caster, Corinne. «L'invisibilisation de la variation dans certaines théories linguistiques». *Archipelies*, 8, 15 décembre 2019, archipelies.org/554.
- Mérida, Georges-Jacques, and Lambert-Félix Prudent. «An Langaj Kréyòl Dimi-Panaché : Interlecte et Dynamique Conversationnelle». *Langages*, n° 74, 1984, pp. 31-45.
- Mufwene, Salikoko S. «Language Variety in the South: Perspectives in Black and White. Edited by Michael B. Montgomery and Guy Bailey». *Journal of Pidgin and Creole Languages*, vol. 2, n° 1, 1987, págs. 93-110.
- Pountain, Christopher J. «Standardization». *The Oxford Guide to the Romance Languages*, édité par A. Ledgeway et M. Maiden, Oxford University Press, 2016, pp. 634-644.
- Prudent, Lambert-Félix. «Diglossie et Interlecte». *Langages*, n° 61, 1981, pp. 13-38.
- Pustka, Elissa. «Le Français Régional émergent en Guadeloupe». *Bulletin PFC*, n° 7, 2007, págs. 261-271.
- Romani, Jean-Paul. «L'interlecte Martiniquais. Approches sociolinguistiques des Rapports Langue-Ideologie dans Une Communauté antillaise». Thèse de doctorat, Université de Rouen Haute-Normandie, 2000.
- Urla, Jacqueline, et coll. «Standardizing Minority Languages». *Standardizing Minority Languages: Competing Ideologies of Authority and Authenticity in the Global Periphery*, édité par PP. Lane, J. Costa et H. De Korne. New York : Routledge, 2018, pp. 24-46.
- Valdman, Albert. *Le Créole : Structure, Statut et Origine*. Paris : Klincksieck, 1978.
- Vézina, Robert. «La norme du français québécois : l'affirmation d'un libre arbitre normatif». *Langues et sociétés*, n° 39, 2002, pp. 33-48.
- Vicari, Stefano. «La Réforme de L'orthographe dans les forums de discussion des articles du Monde, du Figaro et de Libération en ligne : que nous disent les non-linguistes?». *Circula*, n° 4, 2016, pp. 107-25.
- Werker, Janet F. et Takao K. Hensch. «Critical Periods in Speech Perception: New Directions». *Annual Review of Psychology*, vol. 66, n° 1, 2015, pp. 173-96.
- Woolard, Kathryn A. «Language Identity and Choice in Catalonia. The Interplay of Contrasting Ideologies of Linguistic Authority». *Lengua, nación e identidad: La regulación del plurilingüismo en España y América Latina*, édité par K. Süselbeck, U. Mühlischlegel et PP. Masson. Berlin : Ibero-Amerikanisches Institut, 2008, pp. 303-323.
- Zribi-Hertz, Anne. «De La Notion de Grammaire Standard dans Une Optique Diglossique du Français». *Journal of French Language Studies*, vol. 23, n° 1, 2013, pp. 59-85.

Fecha de recepción: 28/10/2021

Fecha de aprobación: 04/01/2022

La lengua garífuna en Honduras. Evolución, transmisión e instrumento de resiliencia y resurgimiento cultural

Andoni Castillo

andonicastillo27@gmail.com

Investigador independiente¹

Xiomara Cacho Caballero

xiomacacho@hotmail.com

Investigadora independiente²

Stéphanie Brunot

stephanie.brunot@ird.fr

Centre Population et Développement (Ceped), Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et Université de Paris, France

Daniel Bagheri Sarvestani

dsarvestani@ku.edu

Royal Anthropological Institute

Resumen

El objetivo principal del artículo es el análisis crítico, desde el pensamiento decolonial, de la construcción de la historia cultural, lingüística e identitaria de la comunidad garífuna. Actualmente, la comunidad garífuna sigue teniendo poca visibilidad, el español es la lengua dominante en el espacio político y público, y es la privilegiada para la transmisión de conocimientos en el sistema educativo. No obstante, los líderes de la comunidad garífuna, a pesar de las amenazas y presiones gubernamentales, siguen persistiendo en el empoderamiento de la lengua, como parte fundamental de su identidad, y a la vez como un instrumento de resiliencia y resurgimiento cultural.

Palabras clave: Descolonización, lengua, Garífuna, identidad, Afrodescendiente, multiculturalidad, plurilingüismo.

Cómo citar (MLA): Castillo, Adoni; Cacho Caballero, Xiomara; Brunot, Stéphanie y Bagheri Sarvestani, Daniel. "La lengua garífuna en Honduras. Evolución, transmisión e instrumento de resiliencia y resurgimiento cultural". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, no. 27, 2022, págs. 31-50.

ISSN 1913-0481



1 Escritor y profesor de antropología socio-cultural y metodología de investigación.

2 Escritora, poeta y profesora.

Résumé

L'objectif principal de l'article est l'analyse critique, dans une perspective décoloniale, de la construction de l'histoire culturelle, linguistique et identitaire de la communauté garífuna. Actuellement, la communauté garífuna continue d'être peu visible, l'espagnol est la langue dominante dans l'espace public et la langue privilégiée pour la transmission des connaissances dans le système éducatif. Néanmoins, les dirigeants des communautés garifunas, malgré les menaces et les pressions du gouvernement, continuent de défendre la valeur de la langue en tant que partie fondamentale de leur identité, et en même temps en tant qu'instrument de résilience et de résurgence culturelle.

Mots clés : Décolonisation, langue, Garifuna, identité, afro-descendant, multiculturalisme, multilinguisme.

Abstract

The main objective of the article is the critical analysis, from a decolonial perspective, of the construction of the cultural, linguistic and identity history of the Garifuna community. Currently, the Garifuna community has low visibility, Spanish is the dominant language in the public space, and is the privileged language for the transmission of knowledge in the educational system. Nevertheless, Garifuna community leaders, despite governmental threats and pressures, continue to persist in the empowerment of the language as a fundamental part of their identity, and at the same time as an instrument of resilience and cultural resurgence.

Keywords: Decolonization, language, Garifuna, identity, Afrodescendant, multiculturalism, plurilingualism.

1. Introducción

El presente artículo trata sobre el contexto de la construcción histórica, social e identitaria de la lengua garífuna, desde un enfoque basado en el pensamiento de la descolonización. Se construyó en coautoría por cuatro autores, quienes, desde la Antropología, la Historia, la Pedagogía y la Sociolingüística, reflexionan sobre la siguiente pregunta: ¿de qué manera la construcción y evolución de la lengua garífuna refleja una afirmación de poder y de identidad multicultural y plurilingüe de los afrodescendientes garinagu³, en un contexto de poca visibilidad en el espacio público y nacional hondureño, pero de reconocimiento a nivel internacional, como patrimonio intangible de la Unesco?

La lengua garífuna pertenece al grupo de las lenguas arawak; sin embargo, su fonética reúne elementos de pronunciación de lenguas africanas tales como las lenguas bantú y yoruba de África del Oeste. Esa lengua ha sobrevivido a siglos de persecución y dominación lingüística. Considerada como lengua autóctona de Honduras, ha tenido, en las últimas décadas, mucha importancia en la escena internacional. En 2001, la lengua, la danza y la música garífuna fueron inscritas en la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad de la Unesco (2001).

Parte del presente proceso de investigación se basó en un estudio histórico y antropológico elaborado recientemente por el antropólogo Andoni Castillo (2019), a partir de los archivos coloniales de la corona británica, en Inglaterra. En este, se revelan elementos nuevos de la historia garífuna, que contribuyen a sostener un nuevo punto de vista desde un posicionamiento descolonial. Por otro lado, en relación con el contexto histórico de construcción de la lengua garífuna, una lengua amerindia de tradición oral, el artículo aporta una mirada sociolingüística de su evolución y transformación. Finalmente, se desarrolla una mirada crítica hacia la escasa voluntad gubernamental por la transmisión de la lengua garífuna en instituciones de educación pública, a través de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), la cual es un derecho reconocido en el ámbito nacional e internacional y por la cual siguen luchando líderes de las comunidades garífunas, con un doble movimiento controvertido de resiliencia y resurgimiento cultural.

2. Contexto histórico y geopolítico del establecimiento de los garífunas desde el siglo XII al siglo XXI

San Vicente o Yurumein, isla de las pequeñas Antillas Menores del Caribe, fue el primer asentamiento de la población garífuna. Era y sigue siendo una isla con densos bosques, abundantes ríos, humedales y barrancos. Un paraíso terrenal con suelos fértiles, con un océano y con muchos ríos llenos de peces, y con bosques repletos de grandes árboles con mucha madera para la elaboración de canoas. Por todo eso, se convirtió en la residencia para varias tribus nativas como los garinagu y los arahuacos, considerados por los europeos como guerreros, a quienes llamaron “negros caribes”, “caribes amarillos” o “caribes rojos”. No está registrado que Cristóbal Colón y otros españoles tuvieran posesión real en San Vicente (Goveia; Edwards); sin embargo, a pesar de que tenía unas costas de difícil acceso, la isla experimentó un proceso de cruel invasión, principalmente de la corona española, británica y francesa y a la vez de resistencia de los cimarrones contra la esclavitud.

³ *Garinagu* es el plural de *garífuna*.

La historia de las Antillas Menores de las Indias Occidentales cuenta con pocos escritos de quienes la visitaron por primera vez. Los que existen están envueltos en una maraña de ficción, muchas veces, distorsionada, y llenos de grandes prejuicios, pues imitan el ejemplo absurdo de la visión europea sobre los nativos de las Américas. Esa racionalidad eurocéntrica niega el pasado de estos pueblos, pues los europeos aparecen como “salvadores”, imponiendo su credo, su lengua y su cultura a sus víctimas. El pueblo garífuna cuestiona esa versión sesgada y resalta la peculiaridad de sus códigos históricos. Parte de que la construcción de la realidad histórica, así como las jerarquizaciones de los pueblos, formadas durante varios siglos de expansión colonial, se transformó a través de una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global; este proceso ciertamente generó que la población pensara desde las plataformas de las ideas coloniales.

En este contexto, si Elsa Goveia y Bryan Edwards consideraron replantear la narrativa sobre los acontecimientos históricos de los garinagu, durante su resistencia en la Isla de San Vicente, finalmente, sus propósitos no parecen reflejar el posicionamiento del dominado, sino la opinión del vencedor de la batalla que se adueñó de las tierras (Edwards; Goveia). Si bien consideramos los trabajos históricos de Davidson, Gonzalez y de Muilenburg, quienes describen la presencia de los negros caribes, a partir de la época de Cristóbal Colón en una isla que la llamaban Yourumen (Muilenburg), el reciente trabajo de investigación histórica y antropológica de Andoni Castillo permite destacar nuevos hallazgos encontrados en los archivos de Francia e Inglaterra del siglo XVI, XVII y XVIII. Estos revelan la presencia de afrodescendientes, posibles “proto-garífuna” en la isla de Yurumein (San Vicente), mucho antes de la llegada de los europeos⁴ (Castillo). Por lo tanto, podemos cuestionar la construcción de la apelación “Black Caribs” como denominación usada solamente a partir de la llegada de los europeos en las Antillas Menores, en tanto planteamos la posibilidad de la existencia de una población negra, antes del siglo XV, cuando inicio la colonización.

Durante el periodo 1628-1635, los garinagu fueron sometidos por las fuerzas francesas dirigidas por el aventurero Pierre Belain d’Esnambuc y Jacques Dyel du Parquet (su sobrino). En 1635, los garífunas se organizaron en resistencia y libraron su primera batalla: lograron expulsar de la isla a los franceses. Debido a esta resistencia de los garinagu al trabajo de construir y mantener las plantaciones de azúcar y cacao de los franceses, en 1636, el rey Luis XIII proclamó la *Traite des Noirs* (la trata de esclavos africanos) (Sweeney). Esto autorizó la captura y compra de esclavos de África, quienes luego fueron llevados como mano de obra a las islas de Martinica, Granada, San Vicente y otras islas de las Antillas Francesas (Marshall). En 1660, Francia e Inglaterra firmaron en la isla caribeña de Martinica el Tratado de San Carlos, que determinó que todos los caribes de las Antillas Menores, excepto los “caribes negros” de Dominica y San Vicente fueran reconocidos como reservas. Un siglo después, en 1763, los ingleses ignoraron el tratado y terminaron anexándose ambas islas (Marshall), con un tratado distinto entre los “caribes amarillos” y los “caribes negros”, considerados como dos naciones de origen distinto (Young). Es imprescriptible conservar un cierto análisis crítico hacia la historia del “origen” de los “negros caribes”, ya que las versiones encontradas no son siempre consistentes (Marshall); además, los archivos que quedaron son los de la historia de una realidad desde la visión exógena.

4 Los primeros europeos en llegar a la isla de San Vicente fueron los franceses (1620-1625).

En 1771, el gobierno británico lanzó una campaña militar contra los garífunas en la isla Windward de San Vicente. Esta es conocida como la primera guerra y duró dos años. Al darse cuenta de lo inquebrantables y resistentes que eran los garífunas en su determinación por defender su territorio, el rey Jorge III, en 1773, propuso un tratado de paz para poner fin a las hostilidades. Ese año se firmó un acuerdo de paz que delimitó las áreas británicas y garífunas de la isla.

Cuando estalló la guerra de 1793 entre Gran Bretaña y Francia revolucionaria, las colonias de ultramar, pertenecientes a estos países y sus aliados en el Caribe también participaron. Estas islas estaban habitadas principalmente por poblaciones de esclavos africanos, que trabajaban en plantaciones europeas. En todo el Caribe, hombres y mujeres de ascendencia africana y europea sirvieron en unidades militares racialmente integradas, que lucharon contra Gran Bretaña (una nación propietaria de esclavos en islas como Santa Lucía, Granada, Dominica, San Vicente y Guadalupe). Los garífunas amenazados por sus enemigos ingleses firmaron alianzas con los franceses para combatir a los británicos, conocidas como la alianza franco-garífuna.

Los británicos salieron victoriosos y capturaron a más de 2500 personas, entre franceses, esclavos y combatientes garífunas, asegurando que todos serían tratados como prisioneros de guerra y no como esclavos. De 1795 a 1796, aproximadamente 2500 prisioneros negros fueron llevados desde el Caribe hasta el castillo de Portchester, en Inglaterra, donde permanecieron más de un año. Estas personas habían estado combatiendo en las islas durante la revolución caribeña y la guerra de los garinagu y permanecieron en Portchester durante más de un año (Mason).

Así, en 1795, los británicos nuevamente les declararon la guerra a los garífunas, quienes no se rindieron y lucharon de manera intermitente. Sin embargo, los británicos seguían adelante sin descanso: se estima que quemaron más de diez mil casas, más plantaciones y provisiones. Al final, la estrategia de la armada inglesa de convertir en ceniza el asentamiento garífuna logró su objetivo, desgastó a la gente y la dejó en la miseria. Los jefes de la armada garífuna, Duvalie y Satuye (hijo), y 5080 garífunas, entre hombres, mujeres y niños, fueron capturados y enviados a la isla de Baliceau, a un campo de prisioneros de guerra (Gullick).

El 25 de febrero de 1797, varios barcos ingleses llegaron a la isla Bequia. El 11 de marzo de 1797, 2248 garífunas fueron obligados a entrar en los barcos para su expulsión y destierro. El viaje no estuvo exento de incidentes. El 12 de abril, por la tarde, fueron desembarcados 2026 garífunas en la isla de Roatán. Llegaron 664 hombres y 1362 mujeres y niños. Sin embargo, el médico que atendió a los sobrevivientes en Baliceau estimó que «la población anterior a la guerra era de entre ocho y nueve mil personas». Se estima que el 80% de alrededor de seis mil garífunas murieron durante la guerra. Fue un genocidio sin precedentes por parte de la corona británica. Por otro lado, De los jefes franceses y garífuna más sobresalientes durante la guerra y el exilio, el general Du Vallée, Chatoyer (hijo) y Duran hicieron el viaje a la isla de Roatán (Cunliffe). La diáspora garífuna se fue formando desde el momento en que comenzaron a tener presencia en Centroamérica, tras su expulsión de su tierra de San Vicente, y de las Granadinas, en 1796-1796 (Ver Figura 1).

La comunidad garífuna inicialmente establecida en la isla de San Vicente, expulsada por los británicos en el siglo XVII, se estableció a lo largo de la costa atlántica caribe (Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua) (Ver Anexo 1). Actualmente se reconoce también la presencia de una diáspora garífuna en los Estados

Unidos, principalmente por migración económica. En vista de la trayectoria migratoria, esta población se clasifica como transnacional (Agudelo). Esta característica siempre ha estado acompañada de una fuerte circulación de símbolos identitarios, entre los que se incluye la lengua (Agudelo). Los garífunas se consideran una sola nación, unificada por ella (Suazo; Rey; Agudelo). Dado lo anterior, ¿cómo definir una parte de la evolución de la lengua garífuna, tras su historia transnacional?

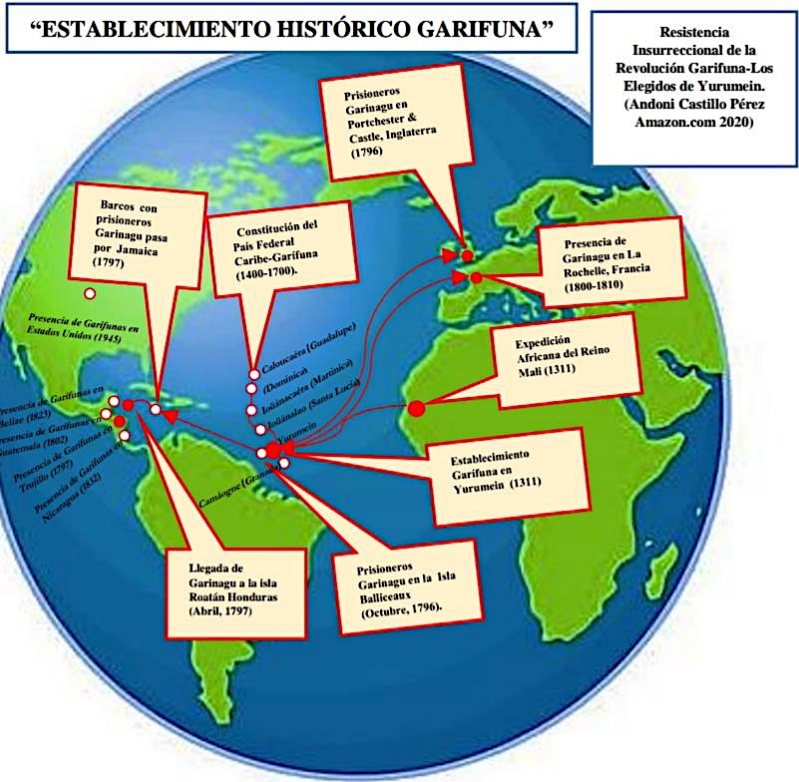


Figura 1. Establecimiento histórico Garifuna; Castillo, Adoni. Resistencia insurreccional de la Revolución Garífuna. Amazon Press, 2020.

3. La lengua garífuna: una lengua amerindia con influencia en parte francesa.

Los garífunas se identifican como una población afrodescendiente, históricamente afiliada a los cimarrones (Tardieu), palenqueros que se liberaron de la esclavitud, y que siguen transmitiendo, en el imaginario colectivo, su insurrección a ese trato (Anderson; Agudelo; Cunin y Hoffmann). Se consideran como una sola nación, a la que se refieren como “un rincón de África en América Latina”, unificada por el imaginario de una sola lengua hablada: el garífuna (Suazo).

Según la Unesco y la SIL (Sociedad Internacional de Lingüística), la sociedad garífuna cuenta con una población aproximadamente de cuatrocientos mil personas, distribuidas en toda la costa atlántica centroamericana, en Norteamérica y en el Caribe, de esta manera: Honduras, doscientos mil; Belice, quince mil; Guatemala, cinco mil; Nicaragua, dos mil; Estados Unidos, cuarenta mil; y, San Vicente y las Granadinas, nueve mil

quinientos⁵. Además, una fuerte población también ha emigrado a Europa, siendo España, Inglaterra, Holanda, Francia e Italia, los destinos más comunes (Castillo). Por otro lado, la comunidad garífuna es la tercera población afrodescendiente e indígena más representada en Honduras, después de los lenca y la población miskita.

Con el fin de observar la situación actual de la lengua garífuna, se debe analizar, en primer lugar, su construcción sociohistórica. Así, Sybille De Pury, en su artículo «Quand les langues réagissent», se interesó por las huellas de la intervención de diferentes grupos de hablantes sobre la lengua garífuna y la caracteriza como una lengua de evolución «excepcional»:

La curiosidad se dirige entonces a las lenguas que escapan a la evolución esperada y, en consecuencia, a su entorno, que puede haber favorecido una evolución “excepcional” de la lengua. [...] (tomando el ejemplo de la lengua michtif, que es una mezcla de lengua indígena cree y de lengua francesa). Este “descubrimiento” es sorprendente, dada la diversidad de los datos —todo o parte del léxico de una lengua se mezcla con toda o parte de la gramática de otra, toda o parte de una estructura gramatical de una lengua en las formas de otra, etc.— y dada la multiplicidad de situaciones que están en el origen. (De Pury, 241-243, nuestra traducción)

El garífuna es una de esas lenguas con una evolución especial o “excepcional”, según la denominación de De Pury, al igual que el michtif, una lengua norteamericana. En efecto, el garífuna tiene una base gramatical arawak y contiene influencias léxicas y fonéticas de la lengua francesa. En cuanto a la influencia léxica, hay algunas palabras del vocabulario garífuna que tienen grandes similitudes con la lengua francesa. Algunas de estas similitudes están en los números (a partir del cuatro), y en los días de la semana (aunque la escritura parece diferente, estas similitudes se pueden reconocer en la pronunciación) (Ver Anexo 2).

Además, Salvador Suazo, escritor hondureño y garífuna, fue de los primeros en escribir una gramática de la lengua garífuna: *Conversemos en garífuna: Gramática y Manual de Conversación* (1991). El autor fija la influencia del francés en la lengua garífuna a partir de 1636; es decir, al inicio de la constitución de la lengua. Suazo menciona cuatro etapas en la constitución de la lengua: de 1392 a 1635, de 1636 a 1700, de 1700 a 1797 y lo que llama la etapa «garífuna actual», de 1797 a 1990. Cada etapa corresponde a acontecimientos históricos (mencionados anteriormente) que tuvieron lugar inicialmente en la isla de San Vicente, lugar de nacimiento de la comunidad garífuna. Sin embargo, no podemos fijar la historia de esta población en una sola versión.

En efecto, hay que señalar que los datos históricos sobre la lengua garífuna, de tradición oral, no son fáciles de reconstruir. Muy a menudo, los historiadores tienen que partir de la lengua para reconstruir parte de los hechos históricos. En el siglo XIV, la primera etapa de construcción de la lengua de Suazo, grupos de indígenas caribes procedentes de las costas de Venezuela y las Guayanas invadieron las Antillas Menores, donde vivía una población arawak. Las guerras tribales entre estos y caribes terminaron con los últimos apoderándose del territorio. Los hombres caribes impusieron a sus mujeres arahuacas el nombre de su lengua calliphonan (término de origen caribe). Sin embargo, fue el arahuaco y no el caribe el que se convirtió en la lengua vernácula, aunque hubo cierta influencia léxica. En este caso, De Pury (2002) considera esta lengua como identitaria.

⁵ Estas cifras son aproximadas, ya que Honduras no cuenta con un censo riguroso; de hecho, hay conflictos entre las cifras reportadas por el Gobierno, que son menores, a las que tienen las organizaciones indígenas y afroindígenas del país (Agudelo).

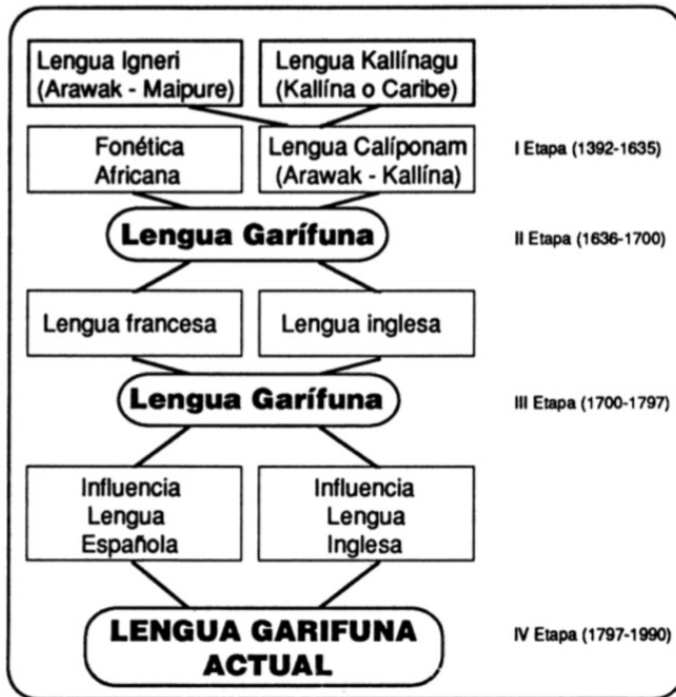


Figura 2. Origen de la lengua garífuna; Suazo, Salvador. *Conversemos en garífuna: Gramática y manual de Conversación*. COPROIDEM, 1991 (5).

Aunque la presencia de piratas franceses en las Antillas Menores ya se había registrado un siglo antes⁶, es a partir de 1620 que aumenta la presencia de los franceses, quienes colonizaron la región junto a sus rivales ingleses. A partir de la década de 1630 — la segunda etapa de la construcción de la lengua garífuna para Suazo—, ya se observa la influencia de la lengua francesa. Los caribes comenzaron a tomar préstamos masivos de las lenguas europeas, en particular del francés. Utilizaron las palabras prestadas con los auxiliares de su lengua:

Es así que se dice en garífuna faye numutibu, “te pagué” (literalmente “pagué a ti”: faye es una influencia francesa payé [pagado], o maríe nubadibu, “me casaré contigo” (literalmente “casada te haré”: maríe es una influencia del francés marié [casado/a]). Una proporción muy elevada del vocabulario garífuna (más de una cuarta parte, al parecer) tiene su origen en el francés. (De Pury 245, nuestra traducción)

Además, durante el siglo XVII, los caribes entraron en contacto con dos categorías de franceses: “los pequeños colonos” (que vivían junto a ellos) y “los representantes de Francia”, que gobernaban las islas de Martinica y Guadalupe (De Pury 246). Aunque los caribes vivían en la isla, junto con los franceses y los ingleses, los préstamos lingüísticos de aquellos fueron más importantes.

Por lo anterior, De Pury plantea dos hipótesis para explicar la influencia de la lengua francesa: la primera plantea que las relaciones cotidianas de los caribes con los descendientes de los piratas franceses “motivaron el préstamo” (De Pury 246); mientras que la segunda supone que los caribes tomaron prestada la lengua

⁶ Lafleur y Moreau relatan como los piratas franceses se dirigían a la isla de San Vicente durante el invierno, antes de reanudar el tráfico de las flotas nacionales para rescatarlas. Además, En 1620, la isla también acogió a los supervivientes de uno de sus motines (Moreau, “Un filibustier”). Fueron bastante numerosos los que se instalaron en la isla y se convirtieron en “pequeños colonos”, independientemente de la política de colonización emprendida por Richelieu (De Pury 245).

“de sus aliados políticos”. En efecto, los caribes se aliaron con los franceses contra los ingleses durante las guerras coloniales; es, por tanto, “el valor simbólico de la alianza lo que explicaría la elección de la lengua prestada” (De Pury 246).

La lengua garífuna de los “caribes negros” se hará más compleja tras su deportación por los ingleses a finales del siglo XVIII a Centroamérica (Honduras, Guatemala, Nicaragua y Belice). Esta deportación provocará la organización comunitaria de los garífunas en grupos cerrados, con una drástica reducción de los préstamos de otras lenguas⁷ y una reestructuración interna de la propia, que se hizo más compleja, sin dejar de estar apegada a la distinción entre los sexos:

En algunos contextos, los hombres concuerdan los sustantivos en femenino mientras que las mujeres lo hacen en masculino. Extendieron este juego de géneros a todas las palabras de la lengua, incluidos los préstamos del francés —por ejemplo, para la palabra *dimasu* «domingo»: mientras que un hombre diría *dimasu to*, literalmente «domingo en cuanto a ella», una mujer diría *dimasu le*, «domingo en cuanto a él». Aquí vemos que los hablantes intervienen para preservar las reglas de interacción propias de su lengua, reaccionando contra una evolución de las formas que no pueden evitar. (De Pury 247, nuestra traducción)

La deportación de los garífunas a Centroamérica provocó una reestructuración con una variación lingüística de su lengua. Una de las últimas influencias del francés en la lengua garífuna fue la pronunciación de la “r”; además de un poco de francés criollo inducido por la presencia de cimarrones haitianos, que llegaron casi al mismo tiempo que los garífunas⁸ a Trujillo (Honduras) y, con los que, presumiblemente, hubo matrimonios. Parece que los préstamos de la lengua francesa se hicieron en un contexto de “convivencia” con los piratas franceses y de “alianza” con los franceses, para luchar contra la invasión de los ingleses, que acabarían expulsando a los “caribes negros”. Por lo tanto, la evolución de la lengua garífuna puede entenderse a través de su historia.

Después haber contextualizado la evolución sociohistórica de la lengua garífuna, marcada por acontecimientos de guerra, exilio y finalmente establecimiento de su población principalmente en centro-américa, ¿podemos cuestionarnos sobre la forma en que es considerada por la República de Honduras? Aun siendo una lengua minoritaria, a partir de los años 90, con el Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas y Afro antillanas de Honduras (PRONEEAAH), la lengua garífuna fue incluida en el sistema de enseñanza público (esencialmente primaria y secundaria) a través la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). ¿Sin embargo, en qué medida el programa EIB contribuye a la transmisión de la lengua en el espacio público y bajo cuales condiciones?

4. Transmitir la lengua garífuna en el espacio público: importancia y límites de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en Honduras.

A partir de 1994, con la creación del Acuerdo Presidencial 0719-EP-94 de Honduras que validó el programa PRONEEAAH, se institucionalizó la EIB, con el fin de mejorar de la calidad de la educación y de la promoción del desarrollo pluralista de la cultura nacional. Solo es hasta ese momento cuando el Estado hondureño reconoció el carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad hondureña y asumió dicha di-

7 “Por lo tanto, asistimos a una drástica reducción de los préstamos: una gran parte de los préstamos del español, por ejemplo, data del siglo XVI, no del XIX. Esto demuestra que el contacto no produce necesariamente préstamos lingüísticos, que se necesitan otros factores” (De Pury 247, nuestra traducción).

8 Ver Portilla.

versidad como recurso para el desarrollo interno, en particular para el desarrollo integral de las comunidades nacionales.

La diversidad histórica sociocultural y lingüística de la nación hondureña es uno de los principios fundamentales para la educación y la cultura nacional. Sus objetivos, políticas, estrategias, programas, proyectos, acciones y servicios se adecuaron, de manera específica, para la educación destinada a las etnias autóctonas. La educación bilingüe intercultural propició el rescate, la potenciación y el desarrollo de las lenguas y culturas indígenas. Al mismo tiempo, permitió a los estudiantes el adecuado manejo de la lengua oficial, así como de los elementos estratégicos de la cultura nacional y universal, ya que estos contribuyen al desarrollo integral de dichas etnias y de toda la sociedad. Por último, la educación bilingüe intercultural promueve un bilingüismo de mantenimiento para rescatar y desarrollar las lenguas vernáculas. En el marco del derecho internacional, el Convenio 169 sobre los derechos de los pueblos indígenas, establecido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), adoptado el 27 de junio de 1989 y suscrito por el Estado de Honduras en 1994, reafirma la obligación de los gobiernos de proporcionar una educación en lengua materna autóctona.

Así, en el marco de la EIB, ¿en qué medida el Gobierno hondureño asegura la enseñanza a los niños y a las niñas de las comunidades garífunas a leer y escribir en su propia lengua? ¿Se adoptan realmente disposiciones para preservar la lengua garífuna de las distintas comunidades interesadas y promover el desarrollo y la práctica de la misma?

Según el informe de la Subdirección General para la Educación de Pueblos Indígenas y Afrohondureño (SDGEPIAH)⁹ (anteriormente Ministerio de la etnias de Honduras), en 2018, se contabilizó la existencia de 735 centros de educación intercultural bilingüe (enseñanza primaria o secundaria), los cuales aseguran la transmisión de las lenguas autóctonas de honduras (maya-chortí, miskito, garífuna, negro habla inglés, pesh, tol, tawahka, náhuatl y lenca) o solo de su cultura en caso de que la lengua esté extinta (caso de la lengua náhuatl y lenca en el país). De los 735 centros de educación intercultural bilingüe (EIB), 50 son garífunas (11 en Cortés, 21 en Colón, 11 en Atlántida y 7 en Gracias a Dios, un departamento particularmente aislado y difícil de acceso por tierra).

⁹ La SDGEPIAH, institución del sistema nacional de educación, que promueve el modelo educativo intercultural bilingüe y actualmente un modelo de educación multicultural y plurilingüe (2018).

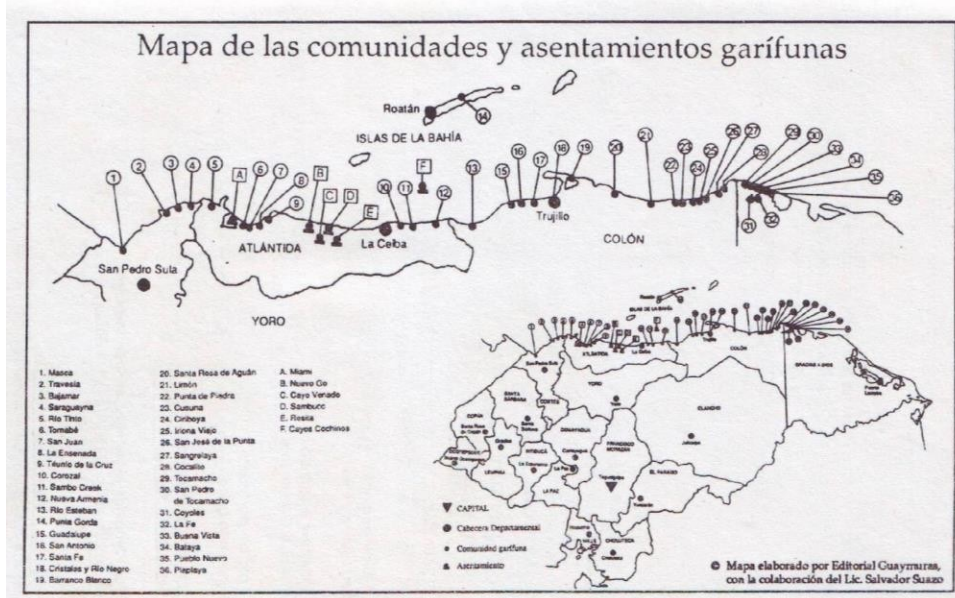


Figura 3. Mapa de las comunidades y asentamientos garífunas en Honduras; Editorial Guaymurra y Salvador Suazo.

De esta forma, la población estudiantil garífuna en los centros EIB del país representan 30.187 estudiantes y 1.159 profesores. ¿Reflejan estas cifras del informe de la SDGEPIAH, en apariencia prometedoras, una educación EIB efectiva y de calidad? La encuesta hecha por Unicef sobre los centros educativos¹⁰ mostró que, únicamente, se dieron casos de educación en su lengua nativa en los pueblos garífunas, miskito y negro de habla inglesa, mientras que el español es el idioma predominante para impartir clases (90% de los casos). Además, la misma SDGEPIAH deplora la ausencia de auditoría interna del Programa de Educación Intercultural Bilingüe, debido a conflictos internos entre organizaciones. Sin embargo, los centros EIB tienen un papel fundamental en la conservación y la transmisión de los idiomas autóctonos; por lo tanto, en dichos centros, la educación se debe realizar “en lengua materna, con docentes nativos y especializados, con el objeto de contribuir a la preservación y fortalecimiento de la lengua, la cosmovisión e identidad de los pueblos indígenas” (Acuerdo Ejecutivo núm. 1359-SE-2014, art. 49).

Los líderes indígenas señalan que falta una política clara para impulsar la EIB desde la familia hasta la educación superior y expresan su temor de que se elimine dicho programa. Además, ellos mencionaron que en los centros educativos “no se dotan plazas para maestros con formación docente en EIB, también hay problemas de inseguridad en los centros, infraestructuras deficientes y dotación escasa de material didáctico y textos” (Unicef 79). Sugieren que en algunas escuelas se les da a niños y a niñas un trato discriminatorio por su idioma materno, por su color de piel o por su cultura¹¹.

A pesar de la ratificación del Acuerdo Presidencial 0719-EP-94 y del acuerdo internacional 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el proceso de la substitución lingüística sigue desarrollándose.

10 En el 80% de los casos, el centro educativo fue de nivel primario, mientras que el 70% multigrado. Por tanto, la mayoría de datos provenientes de esta encuesta se incluyen en el apartado de educación primaria (Unicef 31 y 74).

11 Unicef 70.

Aparentemente, no hay una política lingüística favorable al multilingüismo, las lenguas minoritarias no se encuentran reconocidas, ya que, según Moreno Cabrera en su libro *El nacionalismo lingüístico*. Una ideología destructiva, la desigualdad de las lenguas ante la ley por razones de poder revela también una ideología lingüística que proviene de prejuicios etnocéntricos para establecer la superioridad. En tanto se debe mantener la diversidad y, por ello, la escuela debería preservar y extender el pluralismo cultural. Para que pueda crecer este han de reunirse cuatro condiciones: primera, la existencia de diversidad cultural dentro de la sociedad; segunda, una interacción inter e intragrupos; tercera, los grupos que coexisten deben compartir aproximadamente las mismas oportunidades políticas, económicas y educativas; y, cuarta, la sociedad debe valorar la diversidad cultural (Stickel).

Coinciden aquí, en buena medida, los trabajos de “educación multicultural” (Sleeter y Grant; Sleeter) y los paradigmas de “pluralismo cultural” y de “diferencia cultural” identificados por Banks. Para Sleeter y Grant, el pluralismo cultural como enfoque de la educación multicultural se apoya en teorías sociológicas, antropológicas y del aprendizaje social. Las teorías antropológicas implicadas en este enfoque son aquellas que abordan los procesos de transmisión cultural, desarrolladas por la antropología de la educación. La educación multicultural debería producir sujetos competentes en dos culturas diferentes. Tal posición es consecuencia del rechazo por parte de los pueblos minoritarios de la idea de la asimilación. Las reivindicaciones de los pueblos minoritarios, a menudo presentes en los discursos promulgados en el espacio público, aluden a que la cultura nativa debería mantenerse y preservarse y la cultura dominante debería adquirirse como una alternativa o segunda cultura. La educación bicultural debe conducir, en último término, a la completa participación de los jóvenes del pueblo mayoritario o de los minoritarios en las oportunidades socioeconómicas que ofrece el Estado y, todo ello, sin que los miembros de un pueblo minoritario tengan que perder sus identidades culturales o su lengua (Morrill). Por eso tienen que entender el sentido de sus identidades y prepararse a la vez para que participen de lleno en la sociedad dominante (Burger).

En Honduras, el modelo de educación intercultural bilingüe privilegió una educación sobre las diferencias culturales y no una educación de los llamados culturalmente diferentes. Se trata de enseñar a todos a valorar las diferencias entre las culturas. Partiendo de este criterio, la escuela debería orientarse hacia el enriquecimiento cultural de todos los alumnos; de forma que la multiculturalidad sería un contenido curricular. Todos los estudiantes, sean de minorías o de la corriente cultural dominante, necesitan aprender acerca de las diferencias culturales, hacia las cuales las escuelas deben mostrar una mayor sensibilidad, modificando sus currículums si fuese necesario, para reflejar de manera más precisa sus intereses y peculiaridades. Hay que preparar a los estudiantes para que vivan armoniosamente en una sociedad multiétnica y, para ello, habrá que abordar en el aula las diferencias y similitudes de los grupos, con objeto de que ellos comprendan esa pluralidad (Seifer; Wynn; García; Solomon).

En Honduras, el Modelo para la Educación Plurilingüe Multicultural e Intercultural¹² es un buen intento. Sin embargo, se debió enfatizar, en primer lugar, la explicitación de los fenómenos del multiculturalismo y la escuela y, en segundo lugar, fundamentos sobre derechos humanos, principalmente en un aparato conceptual DESC (Funcionalidad de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales) y fundamentos antropológi-

12 Véase Subdirección General de Educación para Pueblos Indígenas y Afrohondureños (SDGRPIAH).

cos. Así, a pesar del multilingüismo y pluriculturalidad de su población, el Estado hondureño conserva un cierto nacionalismo con ambiciones asimilacionistas, que tiende a acentuar la separación entre las poblaciones indígenas, afrodescendientes y la población nacional comúnmente llamada “ladinos” o “indios” (Savarese).

La visión y aplicación de las políticas lingüísticas hondureñas desafían directamente los derechos lingüísticos de los grupos indígenas y afrodescendientes minorizados por el Estado¹³. Sin embargo, se puede destacar que las presiones coercitivas estatales sobre la población garífuna provocan, en respuesta, una reacción de resiliencia y resurgimiento cultural de parte de esta misma comunidad.

5. Resiliencia y resurgimiento cultural para los garífunas en Honduras

La resiliencia y el resurgimiento cultural entre los pueblos garífunas adquieren pertinencia a la luz de los movimientos que abogan por los derechos de los pueblos indígenas en Honduras y afuera de sus fronteras. El persistente impulso garífuna por la continuidad cultural y lingüística ha sido una fuente de inspiración para los movimientos de resistencia de los pueblos indígenas en dicho país. En particular, los líderes garífunas estuvieron entre los primeros en presionar al gobierno hondureño y a la organización internacional, para que ratificara el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT-169) (MacNeill). La ratificación de la convención por Honduras, en 1995, proporciona los marcos legales para la implementación efectiva de los derechos de los pueblos indígenas en la región. La OIT-169 y otros documentos internacionales relacionados, trabajan en conjunto con los procedimientos legales nacionales para hacer cumplir las normas básicas y así garantizar el acceso a los derechos humanos fundamentales de los pueblos indígenas (Feiring).

Como parte de esta misión, OIT-169 dota a los pueblos indígenas de derechos culturales, y exige a los gobiernos tomar medidas efectivas para asegurar la continuidad cultural y la integridad lingüística (Feiring). Sin embargo, desde 2010, observamos unas intensificaciones de las protestas de la Organización Internacional del Trabajo y otros organismos de la ONU relacionados en Honduras, ya que el país sigue siendo un epicentro de algunas de las peores violaciones de los derechos de los pueblos indígenas (Chayes). Los garífunas también han sido objeto de abusos y violaciones regulares de sus derechos fundamentales (Mowforth). Sólo en la última década, gran parte de los líderes garífunas y sus seguidores fueron asesinados a sangre fría¹⁴. Estos asesinatos selectivos sirven como tácticas de intimidación para silenciar las justas demandas por parte de los garífunas de sus derechos básicos, incluida la integridad cultural y territorial, tal como la define la OIT-169 (Mowforth).

Sin embargo, a pesar de las medidas coercitivas y la diseminación sistemática de parte del gobierno, las acciones de resistencias de los garífunas son reconocidas como legítimas y apoyadas en el escenario interna-

13 En enero de 2019, la Secretaría de Educación amenazó con suprimir la Subdirección General de Educación para Pueblos Indígenas y Afrohondureños (SDGEPIAH).

14 De hecho, Honduras tiene una de las tasas más altas de asesinatos y abusos contra líderes indígenas, miembros de la comunidad, activistas ambientales y defensores del ambiente. OACNUDH (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos), en 2021, registró en Honduras incidentes violentos contra al menos 208 personas defensoras de derechos humanos y 93 periodistas, de los cuales 10 fueron asesinatos de personas defensoras de derechos humanos.

cional (CIDH 2015). El apoyo internacional contribuye en gran parte a la resiliencia cultural de la población garífuna, en particular con acciones como: la designación oficial por la Unesco de la lengua, la danza y la música garífuna como “Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad” (Unesco 2001).

Esta persistencia en la continuidad cultural y lingüística demuestra expresiones creativas de una identidad étnica afro-indígena libres de esclavitud y subyugación (Mignolo). Los miembros de la comunidad en Punta Gorda (Roatán, Honduras) a menudo declaran, con orgullo, que sus pueblos han luchado valientemente contra los intentos europeos de colonización y esclavitud. Los pueblos garífunas están unidos por una identidad etnolingüística, forjada en procesos decoloniales y luchas contra la imposición europea (Macneill). En este sentido, la continuidad cultural y lingüística de los pueblos garífunas, como una identidad cultural esencialmente no europea anticolonial, es también en sí misma una expresión de inconformidad con las raíces coloniales del moderno estado-nación de Honduras. La singularidad lingüística y cultural garífuna, por su propia existencia, es una fuente ilimitada de inspiración y creatividad que alimenta la resistencia indígena contra las estructuras de poder y colonialidad incrustadas en los sistemas modernos de economía y política (Mignolo).

6. Conclusión

Uno de los objetivos del artículo fue demostrar que, a pesar de los múltiples exilios sucesivos que marcaron la historia de la población garífuna, durante siglos, desde África del Oeste, pasando por las Antillas Menores y llegando finalmente en Centroamérica, la lengua garífuna, con sus variaciones, se siguió transmitiendo. Así mismo, esta se transformó en un instrumento de reivindicación y de derechos para la población garífuna como población afro-indígena, tanto al nivel internacional (Unesco) que nacional y público, con el derecho a recibir una educación en lengua materna.

También, el propósito fue aportar a la discusión sobre la construcción histórica de la comunidad garífuna desde su lengua, su cultura y su identidad. Una historia que, durante siglos, fue relatada principalmente desde un punto de vista eurocéntrico sobre los nativos de las Américas. En efecto, todavía se percibe el pensamiento colonial a través de las denominaciones de los pueblos indígenas y afroindígenas del caribe en referencia a los términos: negros caribes, caribes amarillos o caribes rojos. Los garífunas pertenecieron a la primera categoría: los negros caribes. Sin embargo, ellos tuvieron una posición totalmente distinta a los demás “esclavos” de las Antillas Menores, reconocidos como palenqueros en proceso de resistencia, frente a las invasiones mayormente francesas e inglesas. A pesar de todo, la fuerza de la armada británica logró eliminar los garífunas y la alianza franco-garífuna y empujó al exilio alrededor de ocho a nueve mil garífunas. Ese evento de la historia está en proceso de reconocimiento por parte del Reino Unido como un “genocidio sin precedente de la corona británica”, gracias a los trabajos de investigación reciente de Andoni Castillo, antropólogo hondureño garífuna. Además, hemos sostenido la hipótesis de la presencia, en la isla de San Vicente, de una población africana (principalmente del oeste) desde el siglo XIV, y por lo tanto de la posibilidad de la constitución de la población garífuna a partir esta época, población que hemos llamado “proto-garífuna”.

Por otra parte, el contexto histórico permitió conocer más detalles de la construcción sociohistórica y sociolingüística de la “identidad” y de la lengua garífuna. Se destacó que su lengua se presenta como una lengua con evolución especial. En efecto, una parte del léxico de esta lengua tiene influencia principalmente

del francés y del inglés, ya que eran lenguas en contacto en San Vicente, y se compone de una estructura gramatical arawak, aunque la lengua caribe fue también analizada como lengua “identitaria” en los intercambios entre garífunas en San Vicente (De Pury; Quesada; Brunot). La comprensión sociohistórica y sociolingüística de la construcción de la lengua e identidad garífuna, desde el siglo XVII, llevó a plantearse la interrogante de cómo esta lengua amerindia sigue transmitiéndose en el contexto hondureño donde la lengua dominante y oficial del país es el español.

Así, la educación intercultural bilingüe, desarrollada en los años 1990, fue una primera respuesta gubernamental para asegurar los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas y afrohondureños de recibir clase en sus lenguas nativas. Sin embargo, el modelo de enseñanza no logró acercarse al de una educación multicultural (Sleeter). El español es, en efecto, la lengua dominante en el espacio público, y la privilegiada para la transmisión de conocimientos en el sistema educativo.

Frente a las políticas coercitivas gubernamentales, se observa en la población civil de los pueblos garífunas, un movimiento de resiliencia cultural y de resurgimiento. El convenio 169 de la OIT, con el fin de sostener los movimientos para la defensa de los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas y afrohondureños (PIAH) (MacNeill), es permanentemente citado por dichas comunidades (los garífunas son reconocidos como líderes). Sin embargo, a pesar de las luchas que persisten, muchos líderes siguen desapareciendo o están amenazados de muerte, lo que impacta considerablemente la fuerza de sus movimientos contestatarios hacia la integridad cultural y territorial (Mowforth).

No obstante, cabe destacar que la comunidad garífuna sigue demostrando una persistencia en favor de una continuidad cultural y lingüística, símbolo de una poderosa fuerza descolonial (Mignolo). Se reconoce desde entonces, que la sociedad garífuna está unida por una identidad etnolingüística que se constituyó como una oposición a la colonialidad europea (MacNeill). La lengua garífuna, a pesar de estar en riesgo de desaparición (Unesco), sigue siendo un instrumento de poder político, cultural, social, económico y de resistencia en la sociedad postcolonial hondureña.

7. Referencias

- Agudelo, Carlos. “Les Garifuna. Transnationalité territoriale, construction d’identités et action politique”. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 27, no. 1, 2011, págs. 47-70.
- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1983.
- Banks, James A. “Multicultural Education: Dimensions and Paradigms”. *The Routledge International Companion to Multicultural Education*, editado por James A. Banks. Routledge, 2009.
- Brunot, Stéphanie. “Uso intergeneracional del garífuna y del español en siete comunidades garífuna de Honduras”. *Forma y Función*, vol. 34, no. 2, 2021.
- Burger, Henry G. *Ethnics on Education: Report on a Conference of Spanish-Speaking, Amerindian, and Negro Cultural Leaders on Southwestern Teaching and Learning*. ERIC Clearinghouse, 1969.
- Castillo, Andoni. *Códigos genéticos de los célebres del edén*. Editorial Cultura, 2009.
- Castillo, Andoni. *Resistencia Insurreccional de la Revolución Garífuna*. Amazon Press, 2020.
- Castillo, Kenny. “Apuntes sobre la migración Garífuna en relación a la caravana migrante de hondureños 2018”. *Diarios del Terruño*, no. 7, 2019.
- Chayes, Sarah. *When Corruption is the Operating system: The Case of Honduras*. Carnegie Endowment for International Peace, 2017.
- Coppins, Abigail. *Portchester Castle’s Black Prisoners: An Untold Story*. English Heritage, 21 de julio de 2017.
- CIDH. *Caso Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus miembros Vs. Honduras. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 8 de octubre de 2015*. Serie C, no. 304. Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2015.
- Cunin, Élisabeth y Hoffmann, Odile. “Description ou prescription? Les catégories ethno-raciales comme outils de construction de la nation. Les recensements au Belize, XIXe-XXe siècles”. *Les Cahiers des Amériques latines*, no. 67, 2012, págs. 183-205.
- Cunliffe, Barry. *Excavations at Portchester Castle. Volume I: Roman*. Society of Antiquaries of London, 1975.
- Davidson, William V. “Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas a Honduras, 1797”. *Yaxkin*, vol. 6, no. 1-2, 1983, págs. 88-105.
- Delgado Gaitán, Concha. *Destacando la cultura en la educación multicultural. Hacia una educación multicultural*, editado por F. J. García-Castaño. Universidad de Granada, 1992
- De Pury, Sybille. “Quand les langues réagissent”. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, no. 29, 2002, págs. 239-249.
- Edwards, Bryan. *The History, Civil, and Commercial, of the British Colonies in the West Indies Vol. 1*. Luke White, 1956.
- Feiring, Brigitte. *Understanding the Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (no. 169)*. Organización Internacional del Trabajo, 2013.
- García, Ricardo L. *Fostering a Pluralistic Society Through Multi-Ethnic Education. Fastback 107*. Phi Delta Kappa Educational Foundation, 1978.
- González, Nancie L. “Nueva evidencia sobre el origen de los caribes negros, con consideraciones sobre el significado de la tradición”. *Mesoamerica*, no. 12, 1986, págs. 331-356.

- Goveia, Elsa V. *A Study on the Historiography of the British West Indies to the End of the Nineteenth Century*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1956.
- Greene, Oliver N. "Ethnicity, Modernity, and Retention in the Garifuna Punta". *Black Music Research Journal*, vol. 22, no. 2, 2002, págs. 189-216.
- Gullick, Charles J. R. M. "Island Carib traditions about their arrival in the Lesser Antilles". *Proceedings of the Eighth International Congress for the Study of the Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles*, editado por Suzanne M. Lewenstein. Arizona State University, 1980, págs. 464-472.
- Castillo, Kenny. *Migración y dispersión de la población garífuna en la última década: causas, impactos y consecuencias*. Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 2020.
- Lafleur, Gérard. *Les Caraïbes des Petites Antilles*. Karthala, 1992.
- MacNeill, Timothy. *Indigenous Cultures and Sustainable Development in Latin America*. Palgrave Macmillan, 2020
- Marshall, Bernard. "The Black Caribs: Native Resistance to British Penetration into the Windward Side of St. Vincent 1763-1773". *Caribbean Quarterly*, vol. 19, no. 4, 1973, págs. 4-19.
- Mason, Emma. "The King, The Chamberlain and Southwick Priory". *Bulletin of the Institute of Historical Research*, vol. 53, no. 127, 2017.
- Mignolo, Walter. "D. DELINKING: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality". *Cultural Studies*, vol. 21, no. 2-3, 2007, págs. 449- 514.
- Moreau, Jean-Pierre. *Un flibustier français dans la mer des Antilles (1618-1620)*. Seghers, 1990.
- Moreau, Jean-Pierre. *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu*. Karthala, 1992.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. *El nacionalismo lingüístico, una ideología destructiva*. Península, 2008.
- Morrill, Richard. "The Education of Minority Children in Denmark". *Equity and Excellence in Education*, vol. 23, no. 1-2, 1987, págs. 123-125.
- Mowforth, Martin. "Garifuna community continue to suffer violence". *The violence of development*, 15 de marzo de 2021.
- Mowforth, Martin. *The Violence of Development: Resource Depletion, Environmental Crises and Human Rights Abuses in Central America*. Pluto Press, 2014.
- Muilenburg, Peter T. "Black Carib Bastion of Freedom". *The Americas*, vol. 51, no. 3, 1999, págs. 16-21.
- ODECO. *Asamblea Afrohondureña frente a crisis política el 13 y 14 de julio*. Organización de Desarrollo Étnico Comunitario, 11 de julio de 2019.
- Portilla, Melesio. "Los hijos del destierro. Memorias del pueblo Garifuna de América Central". Youtube, subido por Coordinación Nacional de Antropología, www.youtube.com/watch?v=00gZWzxPC_s.
- Quesada, J. Diego. *Gramática de la lengua garífuna*. Universidad de Sonora, 2017.
- Rey, Nicolas. "Les Garifunas : entre « mémoire de la résistance » aux Antilles et transmission des terres en Amérique centrale". *Cahiers d'Études africaines*, no. 177, 2005, págs. 131-163.
- Savarese, Éric. "B. Anderson, L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme [note critique]". *Politix*, vol. 9, no. 36, 1996, págs. 198-202.
- Seifer, Nancy. "Education and the New Pluralism: A Preliminary Survey of Recent Progress in the 50 States". *Annual Meeting of The National Coordinating Assembly on Ethnic Studies*, Detroit, 19 de mayo de 1973.

- Sleeter, Christine E. y Carl A. Grant. *Making Choices for Multicultural Education: Five Approaches to Race, Class, and Gender*. Macmillan, 1988.
- Sleeter, Christine E. *Empowerment through Multicultural Education*. State University of New York Press, 1991.
- Sleeter, Christine E. y Carl A. Grant. "An analysis of multicultural education in the United States". *Harvard Educational Review*, vol. 57, no. 4, 1987, págs. 421-444.
- Solomon, Irvin D. "Strategies for Implementing a Pluralistic Curriculum in the Social Studies". *Social Studies*, vol. 79, no. 6, 1988, págs. 256-259.
- Stickel, George. "Cultural Pluralism and the Schools: Theoretical Implications for the Promotion of Cultural Pluralism". *Annual Conference of the American Association of Colleges for Teacher Education*, 15 de febrero de 1987, Washington, DC.
- Suazo, Salvador. *Conversemos en garífuna: Gramática y Manual de Conversación*. COPRODEIM, 1991.
- Sweeney, James. "Caribs, Maroons, Jacobins, Brigands, and Sugar Barons: The Last Stand of the Black Caribs on St. Vincent". *African Diaspora Archaeology Newsletter*, no. 10, 2007, págs. 1-38.
- Tardieu, Jean-Pierre (2006). "Cimarrôn-Maroon-Marron, note épistémologique". *Outre-Mers*, vol. 94, no. 350-351, 2006, págs. 237-247.
- Unesco. "La lengua, la danza y la música de los garífunas". Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, 2001.
- Unicef. *Niñez indígena y afrohondureña en la república de Honduras*. Unicef. Honduras, Observatorio de los Derechos de la Niñez, 2012.
- Wynn, Cordell. *Teacher Competencies for Cultural Diversity. Multicultural Education Through Competency-Based Teacher Education*, editado por William A. Hunter. American Association of Colleges for Teacher Education, 1974.
- Young, William. *An Account of the Black Charaibs in the Island of St. Vincent's*. J. Sewell, 1795.

Fecha de recepción: 13/10/2021

Fecha de aprobación: 16/01/2022

Anexo 1

Mapa 1

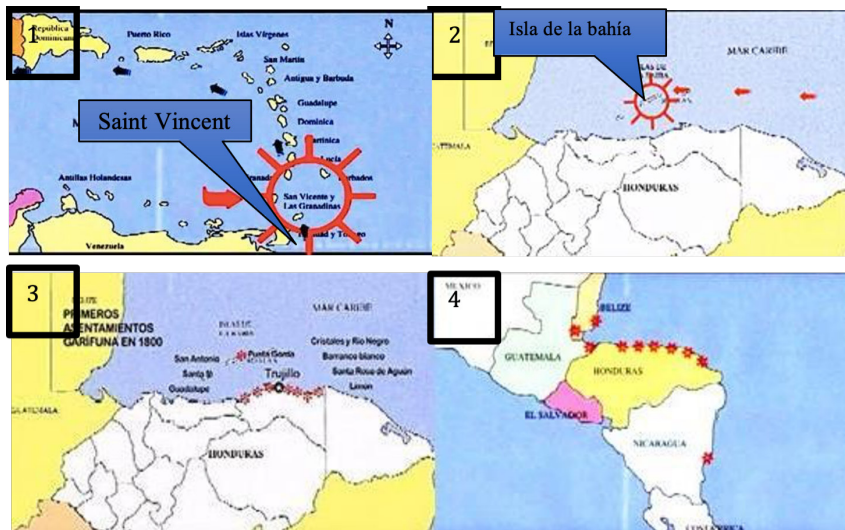


Figura 4. Mapa de las etapas de la constitución de la comunidad garífuna desde 1635 hasta la actualidad; Portilla, Melesia. “Los hijos del destierro. Memorias del pueblo Garífuna de América Central”.

Anexo 2

Tabla 1

Números cardinales del garífuna: 1-10 y 20-100

1	aban	10	disi
2	biam	20	wein
3	ürüwa	30	darandi
4	gádürü	40	biana wein
5	seingu	50	dimí san
6	sisi	60	ürüwa wein
7	sedü	70	ürüwa wein disi
8	widü	80	gádürü wein
9	nefu	90	gádürü wein disi
		100	san

Tabla 2

Algunos ejemplos de similitudes lingüísticas entre el garífuna y el francés

Francés	Garífuna
assiette	asiedu
bonnet	búnedu
boutique	budigü
bouton	budún
cabane	gabana
caleçon	galásun
chaise	sesi
chemise	simisi
dimanche	dimasu
entonnoir	adúnue
fagot	fágedu
fête	fedu
la salle	lasali
lampe	lampu
lundi	lendi
marié	mariei
ministre	minisi
mouchoir	músue
orange	aransu
quintal	gindalu
samedi	samudi

Fuente: Suazo, Salvador. *Conversemos en garífuna: Gramática y manual de conversación*. COPRODEIM, 1991.

Retos para la pervivencia de la lengua kari'ña del nororiente venezolano: Una aproximación socio-antropolingüística

María Suárez Luque

asuarezluque@gmail.com

Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Esteban Emilio Mosonyi

eemosonyi2@gmail.com

Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Resumen

La lengua kari'ña no difiere mucho de una serie de variantes del mismo sistema lingüístico caribano hablado en las Guayanas (Guyana, Surinam, Guayana francesa), con denominaciones como karib, kali'na, galibi, entre otras. Quizás podría tratarse de un solo idioma multicéntrico no estandarizado, pero hoy día su situación etnolingüística es preocupante, pese a los esfuerzos emprendidos por un grupo de kari'ña desde comienzos de siglo XX. Por tal motivo, examinaremos aquí las circunstancias históricas que han contribuido a la pérdida de la lengua originaria desde una perspectiva socio-antropolingüística, con miras a proponer alternativas para recuperarla tanto coloquialmente como en versión escrita y mediática.

Palabras clave: Lengua kari'ña, antropolingüística, dialectización, semihablantes, resiliencia lingüística.

Cómo citar (MLA): Suárez Luque, María y Mosonyi, Esteban. "Retos para la pervivencia de la lengua kari'ña del nororiente venezolano: Una aproximación socio-antropolingüística". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, no. 27, 2021, págs. 51-72.

ISSN 1913-0481



Résumé

La langue kari'ña ne diffère pas beaucoup d'une série de variantes du même système linguistique caribéen parlé dans les Guyanes (Guyane, Suriname, Guyane française), avec des noms tels que karib, kali'na, galibi, entre autres. Peut-être pourrait-il s'agir d'une seule langue multicentrique non standardisée. Aujourd'hui, leur situation ethnolinguistique est préoccupante, et ce, malgré les efforts entrepris par un groupe de Kari'ña depuis le début du XXI^e siècle. Pour cette raison, nous examinerons ici les circonstances socio-historiques qui ont contribué à la perte de la langue originale dans une perspective socio-anthropologique, en vue de proposer des alternatives pour la récupérer à la fois familièrement et dans la version écrite et médiatique.

Mots-clés : Langue kari'ña, anthropologique, dialectisation, semi-locuteurs, résilience linguistique.

Abstract

The Kari'ña language does not differ much from a series of variants of the same Cariban linguistic system spoken in the Guianas (Guyana, Suriname, French Guiana), with names such as Karib, Kali'na, Galibi, among others. Perhaps it could be considered as a single non-standardized multicentric language. The present-day ethnolinguistic situation is worrying, despite the efforts undertaken by a group of Kari'ña since the beginning of the XXIst century. For this reason, we will examine here the socio-historical circumstances that have contributed to the loss of the original language from a socio-anthropological perspective, with a view to proposing alternatives to recover it both colloquially and in the written and media version.

Keywords: Kari'ña language, anthropological, dialectization, semi-speakers, linguistic resilience.

1. Introducción

El pueblo kari'ña es uno de los que integran la gran familia caribe de Venezuela, junto a los pueblos akawaio, eñe'pa, panare, pemón, yawarana, ye'kwana, yukpa, wanai o mapoyo, además de los chaimas y cumanagotos en franco proceso de revitalización, cuya lengua ha sido clasificada en el tronco lingüístico caribe (Mason, Loukotka, Durbin, Tovar y Larrucea de Tovar). En la actualidad, las comunidades kari'ña se encuentran en el nororiente de Suramérica, específicamente en Venezuela, Brasil, Guyana, Surinam y la Guayana Francesa, todas las cuales comparten rasgos socioculturales similares con las sociedades guayanesas (Rivière). Sin embargo, parece existir poco contacto entre estas comunidades kari'ña, a excepción de las aldeas ubicadas cerca de la frontera entre Venezuela y Guyana.

Los kari'ña fueron identificados por los españoles con el etnónimo de *caribe*, término que se asoció al fenómeno del canibalismo (antropofagia), el cual perduró hasta casi finales del siglo XX. Pese a esto, tal nombre ha sido apropiado y resignificado por no pocos miembros de la etnia, quienes lo han asumido como su gentilicio en la medida en que también se emplea como sinónimo de valentía y coraje. Al respecto, Biord afirma haber recogido testimonios en el año 2005 de personas kari'ña que se auto-identificaban como caribes, tanto en el municipio Pedro María Freites (Cantaura) como al sur del estado Anzoátegui (Los Kari'ña). En efecto, este mismo autor distingue los tres sentidos más comunes que adquiere la palabra caribe, los cuales vale la pena exponer aquí para orientar a nuestros lectores. Primero, el significado de caribe como sinónimo de *kari'ña*, es decir, como etnónimo del pueblo indígena del mismo nombre. Segundo, caribe como denominación de un tronco lingüístico muy extendido en las tierras bajas de Suramérica, que fue estudiado por el jesuita Felipe Salvador Gilij a mediados del siglo XVIII, quien también le acuñó su nombre en referencia al idioma kari'ña. Y tercero, caribe como denominación genérica de aquellas etnias y parcialidades indígenas que le hicieron frente a la dominación española, por cuanto la Corona española había autorizado la guerra contra los *caribes*, a quienes calificaba de sodomitas y guerreros (Los Kari'ña 217 y 218). En cuanto a la autodenominación *kari'ña*, en este texto se emplea la escritura con el apóstrofo que indica la oclusión glotal /ʔ/, transcrita como /ʔ/, y su plural de la misma forma (*kari'ña*), aun cuando sabemos que el plural en el idioma originario es *kari'ñakon*. No obstante, hemos evitado este uso atendiendo a la observación que realizara el lingüista Jorge Carlos Mosonyi (†), quien afirmó que su empleo entre los indígenas obedecía más que todo a la necesidad de hacer énfasis en algún agrupamiento determinado (“Kari'ña aaürüan düaaürüan mooroma. Mi lengua es la lengua kari'ña”).

Hoy por hoy, se desconoce el número aproximado de individuos que integran el pueblo kari'ña y cuántos hablantes de la lengua nativa puede haber. La severa crisis que enfrenta Venezuela en la actualidad, una de cuyas causas más graves reside en el desmantelamiento de institucionalidad pública, tiene en la ausencia y opacidad de los registros estadísticos uno de sus indicadores principales. De hecho, el último censo indígena realizado en el país, en el año 2011, dio cuenta de una población indígena de 724.592 individuos que representaban el 2,7% de la población nacional total. De este porcentaje, los kari'ña constituían el 4,67%, con un total de su población estimada en 33.823 (Allais). Respecto de la población hablante del idioma kari'ña, el censo arrojó que 20,2% de los miembros mayores de 3 años declararon dominar la lengua de sus ancestros.

Este problema de la falta de información estadística actualizada sobre la población indígena también se está replicando en las investigaciones sobre sus sistemas lingüísticos, ya sea en la producción de estudios de lingüística descriptiva o de sociolingüística, pese a haber experimentado una trayectoria ascendente hacia la segunda mitad del siglo XX, tanto en número de publicaciones como en lo atañente a su calidad (Mosonyi, “Estado actual”). Tal situación constituye sin duda una limitante a la hora de estudiar las lenguas indígenas, particularmente por la casi imposibilidad de realizar trabajos de campo en un contexto de Emergencia Humanitaria Compleja como la que padecemos los venezolanos desde el año 2016, la cual se ha visto agravada por la pandemia mundial del Covid-19. En tal sentido, aun cuando este trabajo constituye una investigación documental de carácter descriptivo, las reflexiones vertidas aquí se nutren además de nuestros trabajos previos y de nuestras relaciones personales con miembros del pueblo kari’ña, hablantes y no hablantes, quienes han compartido sus conocimientos, esfuerzos y expectativas en pro del fortalecimiento de su cultura e idioma. Así las cosas, conviene dejar claro que nuestro modesto objetivo es ofrecer un acercamiento a su realidad presente desde una perspectiva socio-antropolingüística que permita identificar los principales rasgos que la caracterizan. Para ser más precisos, vamos a detallar nuestros hallazgos de la mejor manera, con una objetividad razonable pero sin pretensión de que sea perfecta, contando con la incomparable ventaja de que el antropolingüista Esteban Emilio Mosonyi domina la lengua. Sobre todo si se tiene en cuenta que el académico que más se adentró en el kari’ña venezolano –autor de gramáticas y diccionarios de alto nivel científico– fue el recordado Jorge Carlos Mosonyi.

A pesar del reinante panorama venezolano sobre las investigaciones de lingüística indígena, es un imperativo ético para nosotros mencionar los valiosos aportes que ha hecho un grupo destacado de profesionales durante los últimos años, los cuales se erigen como fuentes de consulta obligatoria para todo aquel interesado en el estudio de este riquísimo idioma caribe. Entre estos trabajos destaca el titulado *Morfología verbal del kari’ña* de Jorge Carlos Mosonyi y su *Diccionario Básico del Idioma Kari’ña* (1978), el cual fue reeditado en versión revisada en 2002. Por su parte, el lingüista José Álvarez se ha ocupado, entre otros temas, de las particularidades del kari’ña, como se aprecia en las ponencias de su autoría que abordan la construcción negativa (“La construcción negativa”); los fenómenos de la palabra mínima (“Fenómenos de la palabra”); la reducción silábica en esta lengua (“Syllable reduction”); la morfosintaxis de la negación clausal en kari’ña (“Morfosintaxis de la negación”); la oración condicional en kari’ña: la morfología de la irrealidad y la contrafactualidad (“La oración condicional”); así como también su Esbozo de una gramática de la lengua kari’ña (Esbozo de una gramática), entre otros.

Entre los nuevos lingüistas, Marlene Socorro ha hecho aportes en esta temática con sus estudios sobre la fonología y la morfología del kari’ña, con particular atención en el sistema verbal junto con José Álvarez y en el acento métrico de esta lengua. Y el muy prolífico José Beria, quien ha realizado contribuciones destacables, entre las que se encuentran: una clasificación de las cláusulas adverbiales (“Clasificación de las cláusulas”); las posibilidades coordinativas de la lengua kari’ña (“las posibilidades coordinativas”); los procesos flexivos que modifican la base nominal en kari’ña (“Los procesos reflexivos”); la descripción morfosintáctica de las construcciones posesivas del kari’ña (“Análisis morfosintáctico”); las cláusulas verbales simples en kari’ña (“Aspectos morfosintácticos”); un análisis morfosintáctico de los sufijos nominales derivativos en kari’ña

(“Un análisis morfosintáctico”); el estudio morfosintáctico de la interrogación del kari’ña (“Las construcciones causativas”); las construcciones causativas en kari’ña (“Estudio morfosintáctico”); José Beria y Héctor Granados, el relativo de sujeto en kari’ña; José Beria y Marlene Socorro, las variaciones fonológicas en el sistema verbal del kari’ña y, por último, José Beria y Silvia Bruzual, estrategias fonológicas empleadas por los kari’ñas para la incorporación de préstamos léxicos españoles a su lengua.

Incluimos también en esta lista a Romero Figueroa con sus importantes trabajos, entre los que figuran sus estudios acerca del orden de las palabras y los tipos de oración, junto a Morales Romero con sus investigaciones acerca de la morfología y la sintaxis de esta lengua. Digno de referir, aunque en el campo de la literatura oral, es la colección de dos relatos bilingües, *El camino de Porooru* y *La hija del rayo*, compilada e ilustrada por Henriette Arreaza, con adaptación castellana de Juan Calzadilla (1997) y versión en kari’ña de Benito Machuca Aray.

En cuanto al diseño metodológico, se requirió, en primer lugar, elaborar la fase de recopilación de información con el fin de seleccionar un repertorio bibliográfico que nos permitiera obtener un cuadro global de los estudios producidos sobre los kari’ña, específicamente lo concerniente a su idioma. Asimismo, se procedió a crear un modesto catálogo de textos, artículos y documentos que directa o colateralmente hicieran referencia a la realidad lingüística de las lenguas caribes de Venezuela. De esta forma, aun tratándose del análisis de una sola lengua, nos interesamos por la familia lingüística a la que pertenece, en aras de identificar aquellos aspectos que son comunes entre distintas etnias; además de contextualizar mejor la información a la luz de la panorámica que la literatura disponible ofrece. En el manejo de las fuentes, aparte de los trabajos elaborados por los especialistas, se utilizaron también dos tipos de materiales: (1) Los referidos a los aspectos históricos, sociales y culturales del pueblo kari’ña; y (2) la obra literaria titulada *La leyenda de los indios cazorleños*, cuya autoría es de Juan Jesús Maza, la cual contiene numerosos fragmentos en kari’ña que permiten ejemplificar la capacidad discursiva y el potencial creativo que atesora esta lengua indígena.

Una vez escogida la bibliografía, se discriminó el contenido inherente a la realidad socio-antropolingüística y a la documentación de la lengua, y se procedió a refrendar algunos datos clave a través de consultas a tres profesionales kari’ña hablantes de la lengua nativa (los hermanos Tito y José Poyo y José Medina), quienes son oriundos del centro-sur del estado Anzoátegui. El producto resultante tuvo un doble propósito: por un lado, contar con un referente con el que se pudiera examinar y contrastar los trabajos consultados y, por otro, contar con insumos verificables para abordar y ofrecer una explicación pertinente del problema planteado. Nos hemos valido de una técnica para elaborar proyectos orientados a resultados, llamada Matriz Multicriterio, que permite identificar y analizar cuidadosamente las causas (problemas) que contribuyen a la situación de desplazamiento del sistema lingüístico kari’ña. Para la confección de esta matriz, ya usada por nosotros en trabajos previos, se establecen criterios que se ubican en el espacio de las columnas y en el espacio de las filas se colocan las variables que inciden en el problema. Luego, se procede a analizar individualmente la presencia de cada criterio en las distintas variables identificadas. Los criterios establecidos fueron los siguientes: documentación y estudios existentes sobre la lengua; aparente importancia de la lengua para el individuo, la familia y la comunidad; calidad y posibilidades de éxito de las iniciativas emprendidas; costo de postergación de las posibles soluciones; e impactos y consecuencias de la pérdida de la lengua sobre otros problemas.

En virtud de lo anterior, el orden organizativo de nuestro artículo comienza con una breve descripción de la lengua indígena. Luego, se ofrece el análisis de las causas que más han contribuido a su declive, con miras a comprender el panorama socio-antropolingüístico general del kari'ña, seguido de las nuevas perspectivas de resiliencia lingüística que se abren para revertir el proceso de su pérdida. Por último, se presenta una obra literaria muy útil para justipreciar la potencialidad discursiva ínsita en esta lengua caribe.

2. Breve descripción del sistema lingüístico kari'ña

Como bien reseña el poeta Gustavo Pereira en el prólogo al *Diccionario básico del idioma kariña*, de Jorge Mosonyi, la pervivencia de las lenguas y culturas indígenas después de transcurridos cinco siglos de invasión colonizadora resulta un verdadero prodigio de resistencia espiritual. Uno de esos pueblos autóctonos que han sobrevivido en Venezuela es la etnia kari'ña, la cual se encuentra distribuida en núcleos poblacionales ubicados en el centro y sur del estado Anzoátegui, el norte del estado Bolívar y algunas zonas de los estados Monagas y Sucre. Entre sus comunidades más importantes se cuentan: Cachama, Tascabaña, Bajondo, Mampiricure, El Guasey, Tabaro, Mamo Arriba (Anzoátegui), Mayagua, la Mata de Tapaquire, Moitaco, Camurica (Bolívar). Respecto de los kari'ña asentados en este último, existe un déficit importante de estudios de las comunidades ubicadas en las sabanas del Yuruari, al este del río Caroní, donde, al parecer, el impacto de las misiones capuchinas fue altamente desestructurante de su identidad, aunque mucho menos de su lengua (Los Kari'ña).

El sistema sonoro del kari'ña consta de un total de 22 fonemas o sonidos distintivos segmentales, entre vocales, consonantes y semiconsonantes. Para la escritura, asumimos las letras del Alfabeto de Lenguas Indígenas de Venezuela (ALIV), creado por Esteban Emilio Mosonyi y su hermano Jorge Carlos, por cuanto asegura con la mayor fidelidad posible la correspondencia entre sonidos similares presentes en las lenguas indígenas y el español.

El sistema vocálico kari'ña consta de seis vocales, tal como se muestra a continuación, donde se agrupan según sus características articulatorias:

Tabla 1
Características articulatorias del sistema vocálico kari'ña

	Anterior	Central	Posterior
Alta	i /i/	ü /i/	u /u/
Media		e /e/	o/o/
Baja		a/a/	

La única vocal kari'ña que no se encuentra en el sistema vocálico del castellano es la ü /i/, cuya pronunciación es intermedia entre la *i* y la *u*, con los labios distendidos. Además, el kari'ña presenta longitud vocálica contrastante, lo que quiere decir que todas las vocales pueden ser cortas o largas. Cuando son largas,

se escriben dobles: <aa>, <ee>, <ii>, <oo>, <uu>, <üü>. Por ejemplo, ‘wüküürü’= /wi’ki:li/ (hombre); ‘ko-rootoko’= /ko’lo:toko/ (gallina).

Por su parte, el sistema consonántico consta de 16 fonemas, incluyendo las semiconsonantes *w*, *y*. A semejanza de las vocales, las consonantes pueden presentarse cortas o largas y, por consiguiente, se escriben con una sola letra o con letra doble según sea el caso. Por ejemplo, ‘atto’= /’at:o/ (casa); ‘ariññatu’= /a’li:p:atu/ (budare); ‘amüdda’= /a’mi:ða/ (bello). Veamos sus características de pronunciación en el siguiente cuadro:

Tabla 2

Características articulatorias del sistema consonántico kari’ña

	Bilabial	Dental y alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclusiva y africada	p /p/	t /t/	ch /tʃ/	k /k/	’ /ʔ/
Fricativa	v /β/	d /ð/ s /θ/	sh /ʃ/		j /h/
Nasal	m /m/		ñ /ɲ/		
Lateral-vibrante		r /r/			
Semiconsonante	w /w/		y /j/		

Hemos visto que en kari’ña las vocales pueden presentarse cortas o largas, y que el mismo principio de alargamiento se aplica también a las consonantes (incluyendo a las semiconsonantes *w*, *y*). Ahora bien, en relación con la división silábica se debe tener en cuenta que las vocales largas –al igual que los diptongos– constituyen una sola sílaba, mientras que las consonantes largas, por el contrario, se reparten entre dos sílabas, uniéndose la primera a la vocal anterior y la segunda a la vocal siguiente. Por ejemplo: ‘mañña’ (mañ-ña), ‘yayyü’ (yay-yü). Sobre este rasgo de consonantes largas, debemos añadir dos observaciones complementarias. La primera se refiere a que la *ch* larga no se escribe <chch> por razones de estética y practicidad. En su lugar se emplea el símbolo <tch>. La segunda es que las consonantes *s*, *sh*, *r*, *j*, *y* no se alargan en kari’ña. El acento primario o principal de intensidad es predecible. Se coloca en la penúltima sílaba cuando esta es larga, vale decir, lleva vocal larga o termina en consonante. De resto, el acento cae en la antepenúltima sílaba, salvo muy pocas excepciones. Además, cada sílaba larga anterior al acento principal lleva un acento secundario (ritmo yámbico).

Nos parece importante referir aquí el fenómeno conocido como *reflejo vocálico*, el cual es un proceso morfológico muy privativo de este idioma caribe, que consiste en la repetición de la vocal alta de una sílaba, con carácter semivocálico, en la sílaba siguiente cuando esta última constituye un morfema aparte que en su forma pura no contiene dicha vocal. Por ejemplo: ‘aamumua’ /’a:mumua/ (algo es o está) se descompone en los morfemas ‘aamu’ + ‘ma’, pero la *u* del primero se refleja como semivocal en el segundo, dando como resultado la sílaba *mua*.

La aproximación morfosintáctica a la lengua kari’ña puede comenzarse con los pronombres personales, ya que estos forman una estructura muy peculiar, diferente a la del español y las lenguas mejor conocidas en varios aspectos. Su comprensión permite aclarar el funcionamiento de la conjugación verbal, así como el sistema de la posesión sustantiva.

Tabla 3
Pronombres personales en kari'ña

Singular	Plural
1 <i>aaü</i> (yo)	
2 <i>amooro</i> (tú)	2 <i>amoññaaro</i> (ustedes)
3 <i>mojko</i> (él/ella)	3 <i>mojkaaro</i> (ellos/ellas)
N- <i>na'na</i> (nosotros-exclusivo)	
D <i>kümüooro</i> (tú y yo dual)	N+ <i>kümüoññaaro</i> (nosotros inclusivo)

En este cuadro se observa, en primer lugar, que la primera persona carece de plural. Por otra parte, hay un pronombre dual, *kümüooro*, el cual se emplea para agrupar al hablante con su interlocutor, cuando no hay otras personas presentes. A diferencia del español, existen dos pronombres que significan nosotros: uno exclusivo (marcado N-) y otro inclusivo (marcado N+). El primero de ellos (*na'na*) no incluye al interlocutor, mientras que el segundo (*kümüoññaaro*) sí lo hace. *Na'na* funciona desde el punto de vista gramatical como singular y carece de plural. *kümüoññaaro*, en cambio, funciona como el plural del dual *kümüooro*, el cual se interpreta como una forma perteneciente al singular.

Respecto de la posesión, los sustantivos tienen dos formas básicas: la forma general y la forma poseída general. La primera se interpreta como independiente y la segunda como perteneciente a algo o a alguien sin especificar el poseedor. El recurso más frecuente para indicar las formas poseídas es el sufijo *-rii*, aunque no es el único. Por ejemplo, 'añña'=mano, 'aññarü' (mano de); 'noono'=tierra, 'noonorü' (tierra de); 'mañña'=conuco, 'maññarü' (conuco de). Cuando se especifica el poseedor, este se coloca en primer término y luego la cosa poseída con el sufijo indicado. Por ejemplo, 'shipiyyu aññarü' (la mano del niño).

Si el poseedor es de carácter pronominal (no sustantival), se emplea una serie de prefijos personales, tal como se indica a continuación: 'düaññarü' (mi mano); 'adaññarü' (tu mano); 'aññarü' (su mano); 'kaññarü' (nuestra mano, de nosotros dos); 'taññarü' (su mano de él mismo o ellos mismos). Lo anterior es un ejemplo de paradigma posesivo en kari'ña, donde se aprecia la secuencia **prefijo posesivo-tema-sufijo posesivo**. Esta construcción es constante, pero los prefijos pueden variar en muchos casos e incluso el tema puede modificarse.

El verbo *vañño* es la base del sistema verbal de la lengua kari'ña. Equivale a "ser" y "estar" en español y es, además, el verbo por excelencia, indispensable para la formación de muchas modalidades de la conjugación de todos los demás verbos. Veamos un ejemplo de tiempo presente de *vañño*, utilizando el esquema pronominal expuesto antes.

Tabla 4
Tiempo resente del verbo *vañño* en kari'ña

Singular	Plural
1 <i>-va (aauwa)</i> yo soy/estoy	
2 <i>maana (amooro maana)</i> tú eres/estás	2 <i>mantu (amoññaaro mantu)</i> ustedes son/están
3 <i>-ma (mojkoma)</i> él es/está	3 <i>mantu (mojkaaro mantu)</i> ellos son/están
N- (<i>na'nama</i>) nosotros (exclusivo) somos, estamos	
D <i>kataae (kümüooro kataae)</i> tú y yo somos/estamos.	N+ <i>kataatu (kümüoññaaro kataatu)</i> nosotros (inclusivo) somos/estamos

En la tabla aparecen primero las formas verbales puras y, luego, entre paréntesis, el pronombre más la forma verbal respectiva. Es importante notar que las formas de primera y tercera persona del singular son sufijos y no palabras completas (*-wa* y *-ma* respectivamente). En *aauwa*, el sufijo *-va* se transforma en *-wa* por efecto de la /u/ del pronombre *auu*. Aquí vale la pena destacar el hecho de que el verbo *vañño*, al igual que todos los demás verbos, posee una base verbal negativa, sobre la cual se construyen todas las formas negativas de la conjugación. La base verbal negativa de *vañño* es *e'ijsha*, que significa aproximativamente “sin ser” o “no siendo”.

3. ¿Por qué el idioma kari'ña retrocede todavía?

La situación de la lengua kari'ña en Venezuela constituye un caso difícil de caracterizar. Es ciertamente un idioma vivo y hay razones para sustentar que se mantendrá como tal y aún adquirirá mayor visibilidad. Pero, por ahora, su situación es bastante delicada. Vale la pena escudriñar los pormenores que juntos empujaron este interesantísimo idioma a su presente estado por motivos muy variados. Uno de los cuales es el hecho de que el decaimiento de los sistemas lingüísticos y la precariedad de su uso contemporáneo son susceptibles de ocurrir incluso en circunstancias relativamente favorables –o más que medianamente favorables– para la solidez de su mantenimiento y la posibilidad real de su promoción internacional. Desde luego, en tal sentido, el kari'ña no es único ni excepcional, mas su desenvolvimiento algo contradictorio es muy aleccionador.

Dicho esto, comencemos a desarrollar nuestra propia narrativa en calidad de observadores participantes en el proceso. Si bien en Venezuela –como en el resto del Caribe y toda Abya Yala– la población indígena ha sido y sigue siendo oprimida y discriminada, la resistencia del pueblo kari'ña, sin entrar en detalles, puede calificarse de superior a la relativamente exitosa en todo el largo período colonial. Tal situación bastante excepcional se mantuvo inclusive al comienzo de la independencia de Venezuela hasta la Guerra Federal a mediados del siglo XIX. En el propio siglo XX, el mayor conflicto de los kari'ña con los criollos circunvecinos –especialmente con los terratenientes locales– ha tenido su expresión en la defensa heroica de sus tierras comunales. Esto, lamentablemente, no logró impedir que su espacio vital fuese mermando en forma continuada y tampoco que su cultura originaria perdiese gradualmente fuerza y profundidad. Sin embargo, esa actitud de rebeldía y

orgullo étnico no dejó de conferirles, por parte de la población criolla cada vez más dominante y numerosa en el Oriente venezolano, cierto respeto y trato más considerado en comparación con algunos pueblos indígenas plenamente subyugados como, por ejemplo, los warao del Delta del Orinoco, los pumé-yaruro de Apure o la mayoría de las comunidades kuiva y guajibo de Apure y Amazonas.

Los kari'ña, o por lo menos su mayoría, no han perdido el orgullo étnico que hasta hoy los caracteriza y mantiene vigentes. Pero, al mismo tiempo, una avalancha de cambios sobrevenidos, tales como la disminución y dispersión de sus territorios, su grado de aculturación y deculturación cada vez más evidentes, la pérdida y menoscabo consecuentes de su ya reducida autonomía, van produciendo en el seno de este pueblo todavía rebelde un cambio muy significativo en el alcance de su orgullo étnico.

Tratemos de ser diáfanos en la explicitación de esa transformación bidireccional. Mientras los kari'ña poco aculturados se sienten legítimamente orgullosos de su ancestralidad, diferencialidad e identidad intransferibles, sus hermanos más aculturados y más sometidos al influjo de las fuerzas dominantes foráneas se enorgullecen más bien de su capacidad de adaptación y apropiación de la cultura occidentalizada dominante, su dominio creciente del idioma castellano, su cada vez mejor desempeño –a pesar de las grandes e innegables dificultades– dentro de las condiciones de sometimiento en que les ha tocado sobrevivir y subsistir.

No obstante, sería una calumnia sostener frontalmente que estos kari'ña no quieren su idioma. Sería más preciso afirmar que sus querencias se desplazaron hacia el idioma oficial mayoritario. Ellos creen firmemente que su orgullo étnico kari'ña es susceptible de expresarse a través del idioma impuesto. Tal actitud se da igualmente en numerosos ciudadanos de países africanos, asiáticos, oceánicos y otros, donde el multilingüismo funciona bajo la égida de lenguas europeas dominantes –especialmente el inglés y el francés– mientras van marchitando tristemente las verdaderas lenguas endógenas. En general, la ciudadanía de tales países y regiones no se siente traidora a su propia identidad y en su gran mayoría no presenta síntomas de vergüenza étnica, aunque hayan perdido su lengua originaria.

En el caso particular de los kari'ña, se suman a ese fenómeno otros hechos convergentes, que contribuyen a diluir la solidez cultural y lingüística de su etnicidad sin que los portadores perciban claramente la verdadera naturaleza del problema. Enumeraremos los más significativos, si bien no resulta nada fácil individualizarlos con cierta limpidez analítica. Además, los factores actúan conjuntamente, o al menos dos o tres, en forma simultánea. Pero tratemos de cumplir con nuestro propósito, para encontrar los antídotos que –según esperamos– no nos vayan a faltar ni a fallar.

Comencemos con los hablantes poco prolíficos y los semihablantes¹. Ellos se sienten incómodos con su dominio deficiente del kari'ña, y esto los obliga a utilizarlo con discreción y reducida frecuencia. No obstante, a algunos les gustaría exhibirse como buenos hablantes, por lo cual no debe extrañarnos su apego habitual a la fórmula de corte clásico: «*si tacuisses philosophus mansisses*» (si te hubieses quedado callado, habrías continuado siendo filósofo, o simplemente sabio). Tal actitud es universal en quienes no dominan una lengua, pero por alguna razón pretenden saberla. Esto se confirma en el hecho –ciertamente no condenable– de que a

1 Con el término *semihablantes* nos referimos a aquellos hablantes de una lengua que se expresan con dificultad debido a sus evidentes limitaciones fonológicas, morfosintácticas y léxico-semánticas.

los intelectuales y dirigentes indígenas de stirpe kari'ña o de cualquier pueblo étnico conocido, les encanta pronunciar un saludo y tal vez algunas palabras esclerosadas al inicio de sus discursos o intervenciones orales. Lo malo es que muchos de ellos no podrían continuar hablando por ser ese saludo meramente simbólico.

También sucede que nuestro semihablante inculpe al idioma, y no a sí mismo, por su frágil desempeño y hasta crea, de buena fe, que dicha lengua indígena o vernácula carece de vocabulario o recursos suficientes: vale decir, que, para poder uno hablar y expresarse de algún modo, tendrá que insertar una cantidad ilimitada de préstamos de otros idiomas de mayor circulación o prestigio. En el caso del kari'ña venezolano, este sería el español. Lo más frecuente en tales situaciones es que tales préstamos entren al discurso del hablante mediocre –para apostrofarlo de alguna manera– con la misma fonética e inflexiones de la lengua de origen, contrastando con la lengua nativa.

En este mismo contexto tenemos que aclarar que no somos unos puristas a ultranza que condenan severamente cualquier influencia, por mínima que sea, de una lengua sobre otra, cual si fuese algo pecaminoso. El kari'ña, al igual que la inmensa mayoría de las lenguas autóctonas, ha recibido e incorporado un número significativo de préstamos léxicos e incluso morfosintácticos. Si ese proceso ocurre en forma no invasiva, estos neologismos se van adaptando fonética y morfológicamente a las características y, sobre todo, a las tendencias intrínsecas de la lengua receptora. En tal caso, el resultado no es nada reprochable, sino más bien una adquisición que enriquece al idioma anfitrión. Sirvan de ejemplo los préstamos españoles del kari'ña como 'peero' (perro), 'kushi'ña' (cocina), 'Yojso' (Dios cristiano), 'ooro' (oro), 'kaareta' (carta, papel), 'neekoro' (hombre negro), y muchos más.

Pero cuando entra una cantidad incontenible de hispanismos de toda laya, no tarda en producirse una mezcolanza –palabra de connotaciones negativas cuando no odiosas– que prácticamente acaban con el kari'ña verdadero, en cuyo lugar aparece una especie de dialecto del español salpicado de los indigenismos, sobre todo gramaticales, aún restantes. Este tipo de sustitución vertiginosa suele recibir el nombre de *dialectización* o *dialectalización*, variante extrema de colonización lingüística como tiende a ocurrir con el español popular hablado por descendientes de inmigrantes hispanos en los Estados Unidos, convertido en *spanGLISH*. Pero existen muchísimos ejemplos a través del mundo, algunos de los cuales han sido inclusive codificados y, hasta cierto punto, promovidos.

Frente a tales constataciones inequívocas podría argüirse que el poderosísimo idioma inglés no solamente es una lengua mixta, sino que estuvo a punto de perder su autonomía al ser casi absorbido en el medio por el francés normando, el cual cuenta todavía con algunos hablantes en Normandía y en las Islas del Canal entre el Reino Unido y Francia, en pleno canal de la Mancha. Sería un dislate imperdonable de parte nuestra reprocharle al idioma de Shakespeare y Lord Byron –y de todo el acervo civilizatorio anglosajón– su origen heteróclito muy marcado. Mas esto no nos autoriza a ver con beneplácito el sometimiento de un gran número de lenguas minorizadas a un proceso de colonización, que les va quitando autonomía, originalidad y creatividad propias.

Es totalmente errónea la idea de que el idioma kari'ña posee fundamentalmente un valor simbólico para los portadores de esta cultura, a modo de una reliquia del pasado: en el mejor de los casos terminaría corriendo la mala suerte del latín eclesiástico, que cumple cada vez menos funciones en la Iglesia católica. Semejantemente, la lengua kari'ña –según esa concepción pasadista– tal vez no se extinguiría de inmediato, sino que contaría por algún tiempo con un número reducido de guardianes que dedicarían algún esfuerzo a mantenerlo en el limbo de una vida artificial, bien alejado de la vida cotidiana del pueblo indígena.

Todavía, a fines del siglo pasado, había un grado estimable de contacto entre los hablantes del kari'ña venezolano –del cual fuimos testigos presenciales– y los hablantes de las variantes algo diferentes, también de uso coloquial en Surinam y en la Guayana Francesa. Según cuentan los hermanos José y Tito Poyo, dirigentes e intelectuales kari'ña oriundos de El Guasey, estado Anzoátegui, en aquellos encuentros y celebraciones ellos intercambiaban algunas frases que reflejaban consistentemente el acento holandés y francés de sus interlocutores frente al acento español que caracteriza a los hablantes del kari'ña venezolano.

Finalmente, si consideramos que principalmente en la juventud persisten aún residuos de vergüenza étnica, comprenderemos fácilmente porqué corre peligro la existencia futura del kari'ña hablado en Venezuela.

4. Nuevas perspectivas de resiliencia lingüística

Tanto en términos generales como en relación con el idioma kari'ña, en particular, hay todavía muchas dudas para poder albergar la esperanza de una verdadera viabilidad. Consideramos que el pesimismo total, ciego y absoluto está cediendo ostensiblemente; si no fuese así no habría tantos esfuerzos sostenidos por revitalizar, en distintas modalidades, tantas lenguas y expresiones lingüísticas otrora dadas por moribundas. El actual decenio dedicado a las lenguas indígenas por la Organización de Naciones Unidas (ONU), con todas sus limitaciones, fue relativamente exitoso. Sirvió para inyectar una nueva vitalidad en dolientes de la injusticia y discriminación en materia de lenguaje: así como en los cada vez más numerosos y decididos defensores y aliados de la noble causa de la repotenciación, difusión y visibilización de los millares de lenguas aparentemente sentenciadas a la extinción rápida y segura en cuanto representantes de la idea fantasmagórica de la Torre de Babel. A pesar de ello, los registros estadísticos siguen siendo muy preocupantes.

De todos modos, al cabo de largas reflexiones, hemos optado por visualizar todo ese proceso con un optimismo crítico y realista, por existir razones de peso para sustentar que estamos todavía a tiempo para revertir la tendencia, hasta ahora claramente dominante, al marginamiento y desaparición de la gran mayoría de sistemas lingüísticos actualmente existentes en toda la extensión del planeta.

A fin de no caer en especulaciones, nuestra experiencia profesional nos dictamina que, junto a las necesarias innovaciones metodológicas, hay que optimizar y depurar al máximo la educación intercultural bilingüe y plurilingüe; sin ello no es posible ni siquiera pensar en una verdadera sustentabilidad. Para ser sinceros, en esta materia la interculturalidad educativa kari'ña se comporta como un ave fénix dotada de inmortalidad reiterativa, ya que le ha tocado atravesar varios percances de extrema gravedad de las que siempre logró emerger exitosamente.

La última gran crisis educativa –tanto indígena como nacional– que aún no hemos logrado superar deriva de una interminable crisis múltiple agravada por el coronavirus, vale decir la pandemia COVID 19. No es tan difícil explicar las razones fundamentales. Allí se juntaron la dispersión geográfica de las comunidades kari’ña, la suspensión de las clases presenciales, la dificultad hasta ahora invencible de implementar un sistema óptimo de enseñanza en línea (*on line*), y la escasa atención dispensada a la escolarización indígena por un gobierno volcado hacia su supervivencia política nos suministra una explicación más que convincente.

Esta vez, sin embargo, la respuesta del magisterio kari’ña –que cuenta con representantes de comprobada calidad humana y profesional– ha sido diferente a lo sucedido en ocasiones anteriores. Ya no piensan solamente en reiniciar actividades con un simple “borrón y cuenta nueva”. Tanta calamidad acumulada ha hecho reflexionar a la élite kari’ña de un modo sustancialmente más profundo. Ahora entienden claramente que la vida misma del idioma –tal vez de la cultura distintiva en su totalidad– se encuentra seriamente comprometida. A estas alturas ya no basta esgrimir un reciclado orgullo étnico ni con la mera esperanza, algo ingenua, de que las cosas van a mejorar con un despliegue de voluntarismo sin sustentabilidad siquiera a corto plazo. Decenas de errores acumulados tienen su costo y ahora nos corresponde –a amigos y aliados inclusive– pagar esta deuda.

Sin ser exhaustivos, podemos mencionar algunas iniciativas que van, según nuestra percepción, bien encaminadas. En diferentes lugares, los profesores y otros motivadores organizan reuniones sistemáticas –a veces con cierto contenido adicional religioso, en el que se suma armoniosamente la raigambre autóctona con un aporte del cristianismo católico-popular– para reflexionar en profundidad sobre su situación actual como pueblo, como cultura antiquísima, pero plenamente vigente y poseedora de un código lingüístico no solo valioso sino irrenunciable. Estos conversatorios tienen lugar mayormente en el idioma nativo, que en tales contextos va recuperando su espontaneidad y fluidez, en boca de hablantes quizás demasiado acostumbrados en su vivir cotidiano a expresarse en castellano.

En esta misma subregión central de Anzoátegui, entre Cantaura y El Tigre, se viene difundiendo la benéfica labor de una radioemisora en idioma kari’ña –algunas veces usando el castellano para favorecer la interculturalidad– con el objetivo preciso de fortalecer el habla propia heredada de los antepasados. Proyectarla, a la vez, hacia un público criollo que convive territorialmente con los indígenas locales. No siempre en los mejores términos –nos referimos ante todo a los terratenientes, urbanizadores y otros desarrollistas– pero abordables a través de diálogos interculturales y otras formas de acercamiento bilateral, sin sacrificar los kari’ña sus principios autogestionarios y mucho menos la cultura e idioma propios.

Sirven también de estímulo permanente para las familias extendidas que habitan y comparten distintas comunidades –caso de Cachama (*Kashaama*) y Tascabaña (*Tajkavaññe*) por ejemplo– la realización, aún insuficiente, de videos, cortometrajes y diferentes grabaciones por ellos mismos, por cineastas simpatizantes y otros amigos que abundan en la juventud venezolana actual. En estas producciones –algunas de buena calidad técnica y estética– convergen temas diariamente vividos por las comunidades como el baile del *mareemaare* (maremare) con todas sus variantes, el canto chamánico, el día de los muertos (*akaatompo*), la preparación de

los alimentos según su rico arte culinario, y últimamente incluso la ambientalmente desastrosa explotación petrolera (el documental *El río que nos atraviesa*²). Hay una gran heterogeneidad en todas estas aportaciones, pero destaca en ellas el uso cada día más conspicuo y didáctico del idioma kari'ña (*kari'ña aürüan*).

Tantas actividades encauzadas hacia una misma finalidad –reforzar su autodeterminación cultural y lingüística con el entusiasmo recuperado– están ejerciendo un influjo profundo en la educación indígena, especialmente en su vertiente intercultural y plurilingüe, dispuesta a superar esa carga de mediocridad que, por un motivo u otro, viene arrastrando a modo de fatalidad inexpugnable. Los profesores se organizan con más fuerza buscando mayor efectividad y eficiencia. Podemos emitir estas opiniones positivas en cuanto participantes habituales en varias jornadas de claro contenido innovador.

Ya los docentes no se conforman con una sola clase semanal dedicada al idioma propio, reducida inclusive a enseñar a los niños semihablantes unos nombres de pájaros, otros vocablos descontextualizados y algunos saludos mal escritos y pronunciados debido a fallas metodológicas y poca preocupación por los escasos resultados obtenidos. En más de una oportunidad, tampoco los docentes son buenos hablantes, por más que hayan adquirido cierto nivel de preparación en sus estudios formales.

Hay que agregar que por fortuna ya existe una guía pedagógica bastante idónea, buena para introducir a docentes y alumnos en un conocimiento relativamente profundo y amplio de las manifestaciones más importantes de la cultura propia. El libro podrá tener sus defectos, una ortografía algo inapropiada si bien esencialmente también fonémica. El hecho primordial es que el libro nombrado existe y presta un gran servicio a la interculturalidad educativa, por su rico contenido y por ser enteramente bilingüe en kari'ña y español, inclusive un kari'ña rico y matizado. Por fortuna, ya no constituye el único material de lectura disponible hoy día en idioma kari'ña.

Entre otros escritos, aún sin publicar, hay un libro sobre cultura kari'ña más sintético y menos detallado. Pensamos que el contexto situacional que muy parcialmente acabamos de describir coadyuvará para su rescate y edición, por la significación que tiene para todo el pueblo kari'ña. Se pueden encontrar algunos ejemplares de otros textos, fundamentalmente traducciones –en general, plagadas de préstamos léxicos tomados del español– de documentos oficiales y oficiosos, cuya traducción al kari'ña interesaba en determinado momento a ciertos entes oficiales. Amerita mención aparte la edición en kari'ña con traducción al español de un mito originario *Paraana ekaarü* (La historia del mar), de la importantísima y ejemplar colección *Warairarepano* de mitos de los diversos pueblos indígenas de Venezuela, creada por la antropóloga Beatriz Bermúdez Rothe y el licenciado en Letras Rafael Rodríguez Calcaño (Bermúdez y Rodríguez, Colección).

Henos aquí unas reflexiones finales, que podrían interpretarse como recomendaciones en proceso de progresiva implementación. Obviamente, tanto el mejoramiento de la educación intercultural bilingüe y la tímida aparición de textos –muy desiguales en contenido y calidad– precursores de una literatura escrita en lengua kari'ña son hechos y acontecimientos fundamentales para la revitalización, fortalecimiento y futura proyección nacional e internacional de este idioma hermoso, rico y complejo que es el *kari'ña aürüan*. No

² Cuyo guión y dirección estuvo a cargo de la también arqueóloga Manuela Blanco.

obstante, aun cuando la educación intercultural bilingüe constituye un factor clave para aplicar y apoyar actividades de planificación lingüística, su función en este sentido deberá trascender los límites de la escuela si se desea ampliar su influencia a otras esferas del denominado mundo indígena, si de verdad se aspira a devolver al idioma indígena su condición de lengua de comunicación.

Sabemos que tampoco basta con elevar el estatus oficial de los idiomas indígenas para lograr una existencia armónica y de igualdad entre estos y el idioma oficial (trátese del español, francés, holandés, inglés o portugués). Si bien es cierto que las leyes y la voluntad política pueden promover el empleo de una lengua oprimida, la misma debe adecuarse y transformarse con las nuevas condiciones y realidades, además de contar con el apoyo irrestricto de la comunidad y la firme voluntad de buena parte de sus miembros para poder “reanimar” la lengua originaria “dormida”.

Nuevos retos y desafíos se plantean a la institución educativa en general, y a la escuela en particular, en el actual contexto de globalización internacional; pues, por un lado, se crean demandas adicionales relativas a los procesos de relacionamiento e intercambio entre personas de diferentes lenguas y culturas, y, por el otro, el proceso de socialización de las generaciones más jóvenes parece resentirse en el plano simbólico como consecuencia de ese “mosaico cultural” que configura a las sociedades actuales (Franzé Mudanó). De allí que la educación intercultural haya adquirido una relevancia inusitada, especialmente en varios países europeos, y la educación intercultural bilingüe haya sido oficializada en la mayoría de las naciones latinoamericanas que cuentan con población indígena. Sin embargo, uno de los problemas surgidos con este tipo de educación en este lado del mundo, a raíz de una concepción ontologicista de la cultura, es que ha sido dirigida unilateralmente hacia los indígenas, delegando en ellos la responsabilidad exclusiva por la preservación de su patrimonio linguocultural. De igual manera, y como consecuencia de esa “asimetría política”, también la responsabilidad por el mantenimiento de relaciones pacíficas o al menos no conflictivas, además de la interacción armónica con otras etnias y con la sociedad mayoritaria, acaba recayendo principalmente sobre estas poblaciones ya por siglos relegadas de la vida general de las naciones.

5. A manera de epílogo: El idioma kari’ña focalizado por un aliado inesperado

Dado que el análisis de textos relevantes al tema forma parte importantísima de nuestra metodología, consideramos idóneo finalizar nuestro artículo con un ejercicio analítico algo diferente de lo acostumbrado, a modo de sorpresa para la lectora o lector desprevenidos, aunque interesados en un desenlace tal vez fuera de lo común. Pues, entonces, vamos a complacerlos esperando que les guste. Se trata de una novela, de la novela de un autor español, Juan Maza –alias Lamar– andaluz malagueño por más señas, lamentablemente hasta ahora poco conocido, pero talentoso y digno de ser difundido con mayor amplitud.

La novela de marras se titula *La leyenda de los indios cazorleños*. Es en ese momento mismo cuando nos toca enfrentar la primera sorpresa. Sucede que debajo de dicho título hay un subtítulo en idioma kari’ña, en el mismo kari’ña venezolano sobre el cual versa nuestro presente trabajo. Sin embargo, somos nosotros –los autores– los únicos que nos percatamos inmediatamente de ese hecho tan significativo. Cualquiera otra persona, aunque sospeche algo, tendrá que llevar a cabo un esfuerzo investigativo para dar con la verdad. Y

esto en sí es bueno, porque suministra una información inicial sobre una preciosa lengua caribe cuya existencia es desconocida para las grandes mayorías. El título de la obra reza así: *Kasooriira kari'ñaakon ekaarü*. Ese solo hecho suscita cierta inquietud en un ser humano corriente, a menos que sea alguien desprovisto de toda curiosidad.

Nuestro buen amigo, el señor Lamar –preferimos llamar al autor por su seudónimo– cumple con su deber de aclararnos el panorama. Al final de su libro de más de cuatrocientas páginas, disponible para la venta en versión digital, expresa su discurso de agradecimiento hacia Esteban Emilio Mosonyi, acompañándolo de una cita tomada de alguno de sus escritos que aquí queremos reproducir por servir de ayuda para nuestros propósitos: “A mí también me interesa que de algún modo la cultura kari'ña se proyecte al escenario internacional. Es una pequeña muestra capaz de socializar y universalizar un idioma indígena, con miras a su reconocimiento como Patrimonio de la Humanidad” (La leyenda de los indios cazorleños 413).

En efecto, Lamar salpica la mayor parte de su bien lograda novela fantástica no solamente con palabras, sino con frases, oraciones y párrafos enteros con nuestra muy sonora lengua caribe; además, en la página 320, un personaje femenino de la novela, Lucía –pronunciada Rushiia en kari'ña, con la *r* muy suave, casi como una *l*– hace un recuento muy somero pero adecuado de las características de la lengua. Podríamos inclusive añadir que a lo largo de los múltiples capítulos cazamos muy pocas erratas. Esto significa que el novelista hizo un serio esfuerzo al transcribir las traducciones (de Esteban Emilio Mosonyi) con el mayor esmero.

Más allá de su manejo de la lengua –se aprendieron algunas frases en el difícil idioma kari'ña con la ayuda de nuestras grabaciones– el señor Lamar trata al pueblo kari'ña y su exquisita cultura con un respeto y una admiración dignos de elogio. Demuestra además cierta erudición etnológica en relación con los indígenas de toda América, haciendo uso de un lenguaje descriptivo solidario y exento de prejuicios. Nos toca ahora ejemplificar en forma concreta estas inserciones en kari'ña, tan variadas y llamativas. Pero para contextualizar todo ese material tan sui géneris, es necesario decir algo sobre la novela en sí, evitando toda verbosidad retórica.

Comencemos por el título: *La leyenda de los indios cazorleños*. ‘Cazorleños’ deriva de Cazorla –traducida al kari'ña como “*kasooriira*”–, localidad andaluza enclavada en una intrincada ambientación boscosa no tan remota de la ciudad de Málaga, concebida, no obstante, por la fantasía popular como misteriosa, impenetrable, tierra de leyendas seculares y ciertamente muy ajena a la España urbana y modernizada aun en ciudades y puertos tan apegados a lo tradicional como lo es la Málaga contemporánea. Curiosamente –y esto lo ignoraba el autor de la novela– en Venezuela existe también un pequeño pueblo llamado Cazorla en la parte meridional del estado llanero Guárico, pero es pura coincidencia. Nos concierne ahora la existencia de una Cazorla andaluza, donde –según el escritor– habitaría desde hace siglos una parcialidad indígena procedente de América.

Lo que sucede en la novela es bastante fácil de resumir en sus lineamientos más generales. Un grupo heterogéneo de excursionistas –para llamarlos de alguna manera– se alistan para una suerte de expedición a lo más intrincado y menos conocido de la zona boscosa de Cazorla. Su intención primordial era corroborar la

existencia –en ese espacio geográfico casi virgen– de una aldea indígena, ya mucho más que probable según informaciones que circulaban hacía tiempo. La mayoría de estos voluntarios eran jóvenes que prestaban servicio militar en Málaga, unos muchachos andaluces dicharacheros, irreverentes, echadores de bromas pesadas, pero buena gente en fin de cuentas. El otro grupillo de expedicionarios, mucho más serio, era capitaneado por una mujer joven perteneciente al servicio de guardaparques, cuyas preocupaciones eran de índole más científica. Al cabo de una larga y periclitada travesía se encuentran efectivamente con una pequeña pero bien robusta comunidad kari’ña, con gente alegre, simpática, espontánea, inteligente y receptiva con visitantes foráneos. Los expedicionarios permanecen en el sitio una larga temporada, disfrutan de la hospitalidad de sus habitantes y algunos hasta aprenden el difícil idioma. Finalmente, se retiran todos contentos, satisfechos no solo por el buen trato recibido de los indígenas, sino también por el efecto vigorizante de la Madre Naturaleza.

Sin embargo, el interés real de la novela no reside en el argumento, relativamente sencillo, sino en la técnica narrativa sumamente original y pródiga que despliega el autor. En efecto, cada miembro del equipo expedicionario se convierte virtualmente en coautor o coautora de una serie larguísima de descripciones, narraciones y reflexiones –que a veces parecen interminables– absolutamente libres, y sin nada que frene el flujo de conciencia a lo James Joyce, sobre la naturaleza, su fauna y flora, las condiciones atmosféricas, el comportamiento de los compañeros, un sin fin de anécdotas. Todo lo cual le confiere una vitalidad tremendamente avasallante al complejo conjunto narrativo.

El humor grueso y vinculante a lo telúrico atraviesa indeteniblemente toda la estructura novelesca, contribuyendo a mantener el interés del lector de cada edad, género, oficio o característica personal. La narrativa cazorleña lo sitúa o más bien lo sumerge en su denso y fuerte torrente verbalizado, producto de una selva subtropical capaz de engullir incluso al ser humano más resistente a sus encantos.

Es en este ámbito polisintético donde hallamos inserta toda una fraseología kari’ña muy bien repartida, tomada de las traducciones de Esteban Emilio Mosonyi en 2019. No nos parece exagerado el empleo de un término lingüístico tan abarcante. No recordamos ninguna obra literaria más o menos semejante en sus características generales que contuviera tal acopio de vocabulario y gramática perfectamente acoplado, emanado de un sistema lingüístico perteneciente a cualquiera de los pueblos indígenas de los cinco continentes del globo terráqueo. Lo que se consigue, por ejemplo, en las novelas, cuentos, ensayos literarios de muy diversas literaturas suelen ser palabras y palabrejas elementales y muy mal transcritas, frasecillas y comodines con poco valor semántico y/o estilístico, mediante lo cual se alerta al lector poco familiarizado con temas lingüísticos de que se trata de algún lenguaje o “dialecto” hablado por una “tribu primitiva”, incivilizada, ubicada en el escalón más bajo de la humanidad.

El malagueño Lamar, por el contrario, condimenta profusamente su vasta obra narrativa con auténticas joyas coloquiales, que abarcan bien a menudo saluciones complejas, preguntas y respuestas repletas de sentido, comentarios a veces muy irónicos, aunque respetuosos, breves y no tan breves reflexiones con agudo contenido filosófico, preciosos poemas y dichos populares. El escritor demuestra, de esa manera, que el kari’ña es rico en lexemas concretos y abstractos, fórmulas sintácticas de toda índole, giros idiomáticos de flexibilidad no inferior a la de cualquier otro sistema lingüístico más conocido y reconocido.

Para concluir nos corresponde ahora dar unos pocos ejemplos concretos:

a) El personaje Mariblanca critica a uno de los compañeros: *-Adeemerüjkere epitchü vaatümua*. Es que lo tuyo no tiene remedio. *-Kaareta aamu o'va ko'irooro emeeparü ajta, koroomonoro akoono eenapi'mia e'ijsha avayyü peero pa'me*. Ni con un cursillo acelerado de entrenamiento, podrás ser tan fiel amigo como un perro (La leyenda de los indios cazorleños 184).

b)

Tabla 5

La leyenda de los indios cazorleños (187)

<i>Mareemaare kari'ñakon taiürüopooko toope mantu ookovaara to'nopooko konoopota itcha mantu.</i>	<i>Kari'ñame mareemaare tüpuoorijchokeema waano waatoto kunuwwanojsa amükkon'wa voomepaano.</i>
Los indios de maremare dicen que son duraderos caminan de par en par se bañan en el aguacero.	Maremare de los indios no se puede comprender el que lo baila, lo baila y el que no, lo ha de aprender.

c) *-Eero enüüko pajporooro akuwwertüppuoke aveyyümua cha'ro ko'ye kooko*. Tómatelo (bébetelo) todo, verás qué bien te lo vas a pasar esta noche (La leyenda de los indios cazorleños 188).

d) Relato de Gitano (un personaje): *-Aau eero kaneekane aseerü shipio'ñakaamaae o'vanoome ooko adammieetarü kashiiri de'nuke*. Te cambio este chinchorro nuevo por tus dos jarras de licor kashiiri. *-Ummua-pai, vepaatorütaaro e'ijshama. Eero ooko arimmieeta düaarimmieetarükkon mantu. Iyyoke enüürükommua ü'warooro*. No puede ser, lo siento. Estas dos jarras son mías y me las tomo yo (La leyenda de los indios cazorleños 208).

e) Palabras de la chamana: *-Yojsokon voototookon, yojso vooriyyan, yojso voori akoodu, aau ka-ko'madaatu amanno pootürümmue, püürüdanneroote amoññaaro pa'me! Na'na evapuuru kapeekajsatu kashiiri tükoore appioja vatcho'me*. ¡Diosas danzantes, Diosa Culebra, las invoco como parte de la vida y tan hermano como nosotros! Les pido protección para que el kashiiri no se malogre (La leyenda de los indios cazorleños 210).

f) Fragmentos de conversación: *-Ootuwaarapoore Jitaano!* ¡Buenos días Gitano! *-Ojko müaaro, aau wüjsa amaaro adeemarü i'miajkatoopo vapoonaaro*. Vente conmigo, te acompañaré a tu punto de destino (La leyenda de los indios cazorleños 348). *-Mojko tü'nü eenüpuojko dueerenaakarümmua*. El silencio me va a dar poco de comer. *Chü'mue ajsho, ii'wa tü'nü etajse!* ¡Cállate y déjame escuchar el silencio! (La leyenda de los indios cazorleños 350).

Esto solo constituye una pequeña parte de los textos coloquiales kari'ña acumulados en esta interesante y curiosa novela. Con un poco de fantasía pudiéramos hasta afirmar que agregándoles una breve sinopsis gramatical tendríamos aquí un aceptable curso introductorio al idioma kari'ña. O con alguna exageración incluso podría decirse que si no existiese ningún otro testimonio de esta hermosísima lengua caribe, el presente material nos daría una idea de cómo era –en términos muy generales– el idioma hablado por los indígenas caribes que en ningún momento se dejaron avasallar por el imperio español. Y con estas tan sentidas reflexiones nos despedimos en kari'ña de nuestros apreciados lectores: *akoorojoteeropa, düajsakaariikon pajporooro!* ¡Hasta un pronto reencuentro, amigos/as todos!

6. Referencias

- Álvarez, José. “La construcción negativa en kari’ña (caribe)”. Ponencia presentada en las VIII Jornadas de Investigación. Universidad del Zulia, 1998.
- Álvarez, José. “Fenómenos de la palabra mínima en kari’ña (caribe)”. *Lengua y Habla*, vol. 4, no. 1, 1999, págs. 28-43.
- Álvarez, José. “Syllable reduction and mora preservation in Kari’ña (cariban)”. *Annual Meeting of the Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas*, 7-8 de enero de 2000, Chicago.
- Álvarez, José. “Morfosintaxis de la negación clausal en kari’ña, caribe”. *Núcleo*, vol. 17, no. 22, 2005, págs. 9-39, ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97842005000100001&lng=pt&nrm=iso&tlng=es.
- Álvarez, José. “La oración condicional en kari’ña: La morfología de la irrealidad y la contrafactualidad”. *Boletín de Lingüística*, vol. 20, no. 30, julio 2008, ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S079897092008000200002&lng=es&nrm=iso&tlng=es.
- Álvarez, José. *Esbozo de una gramática de la lengua kari’ña. In memoriam Jorge Mosonyi*. Maracaibo, 2016.
- Álvarez, José y Marlene Socorro. “Denominal verbs in Kari’ña (Cariban)”. *Annual Meeting of the Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas*, 8-11 de mayo de 1998, New York City.
- Allais, María L. “Población y pueblos indígenas de Venezuela: una aproximación desde los censos nacionales”. *Ciclo de charlas Los pueblos indígenas en la Venezuela contemporánea*. Universidad Central de Venezuela, 20 de julio de 2016, Escuela de Antropología.
- Ávila, José Del Valle; Medina, José Aquino y Aray, Rafael. *Glosario Kari’ña*. Caracas: Universidad Bolivariana de Venezuela, 2008.
- Beria, José. “Clasificación de las cláusulas adverbiales de la lengua kari’ña”. *Lingua Americana*, vol. 4, no. 6, 2000, págs. 16-33.
- Beria, José. “Las posibilidades coordinativas de la lengua kari’ña”. *Opción*, vol. 36, no. 17, 2001, págs. 30-47.
- Beria, José. “Los procesos flexivos que modifican la base nominal en kari’ña”. *Lingua Americana*, no. 1 2004, págs. 99-119.
- Beria, José. “Análisis morfosintáctico de la coordinación adversativa del kari’ña”. *Saber*, vol. 16, no. 1, 2004, págs. 51-57.
- Beria, José. “Aspectos morfosintácticos del kari’ña. 2007”. Universidad de los Andes 2007, tesis doctoral.
- Beria, José. “Un análisis morfosintáctico de los sufijos nominales derivativos en kari’ña”. *Synergies Venezuela* no. 4, 2008, págs. 190-208, gerflint.fr/Base/Venezuela4/synergies-10.pdf.
- Beria, José. “Las construcciones causativas en kari’ña”. *Opción*, vol. 25, no. 59, 2009, págs. 25-38, produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/6469/6457.

- Beria, José. “Estudio morfosintáctico de la interrogación del kari’ña”. *Saber*, vol. 21, no. 2, 2009, págs. 179-187.
- Beria, José y Granados, Héctor. “El relativo de sujeto en kari’ña”. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, vol. 3, no. 1, 2003, págs. 7-22, periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/1410.
- Beria, José y Socorro, Marlene. “Las variaciones fonológicas en el sistema verbal kari’ña”. *Dialnet*, no. 69, 2004, págs. 79-108.
- Beria, José y Bruzual, Silvia. “Estrategias fonológicas empleadas por los kari’ñas para la incorporación de préstamos léxicos españoles a su lengua”. *Saber*, vol. 27, no. 3, julio-septiembre 2015, págs. 489-497, www.redalyc.org/articulo.oa?id=427743080014.
- Bermúdez, Beatriz y Rodríguez Calcaño, Rafael, editores. *Colección Warairarepano*. Monte Ávila Ediciones Latinoamericanas, 2012.
- Biord Castillo, Horacio. “Multietnicidad, pluriculturalismo y multilingüismo en Venezuela. Implicaciones de la diversidad socio-cultural y lingüística”. *Multiculturalismo, educación e interculturalidad*. Memorias del II Seminario Nacional de Interculturalidad, editado por José Luis Andrade y Mariana Blanco, Asociación Venezolana de Educación Católica, 2004, págs. 11-70.
- Biord Castillo, Horacio. “Los Kari’ña”. *Salud indígena en Venezuela*, editado por Germán Freire y Aimé, Dirección de Salud Indígena, Ministerio del Poder Popular para la Salud, vol. II, 2007, págs. 75-139.
- Biord Castillo, Horacio. “Los Kari’ña”. *Aborígenes de Venezuela*, editado por Miguel Ángel Perera, vol. V, *Etnología Contemporánea III*, 2018, págs. 211-283.
- Calzadilla, Juan y Henriette, Adam, editores. *El camino de Pororu= Porooru eemariü, y La hija del rayo= Taraara emüyyü: dos relatos kariña*. Siembraviva, 1997.
- Durbin, M. “A survey of the Carib language family”. *Carib-Speaking Indians, Culture, Society and Language*, editado por Ellen B. Basso, University of Arizona Press, *Anthropological Papers of the University of Arizona Press*, no. 28, 1977, págs. 23-38.
- Franzé Mudanó, Adela. “Discurso experto, educación intercultural y patrimonialización de la cultura de origen”. *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*, editado por María Isabel Jociles y Adela Franzé. Editorial Trotta, 2008, págs. 61-89.
- Loukotka, Č. *Classification of South American Indian languages*. University of California, 1968.
- Mason, J. A. “The languages of South American Indians”. *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin, vol. 6, no. 143, 1950, págs. 157-317.
- Maza, Juan J. *La leyenda de los indios cazorleños*. Jotaseme, 2019, pág. 587.
- Ministerio del Poder Popular Para la Educación. *Guía pedagógica kari’ña para la educación intercultural bilingüe*. Libros Comala, C.A., 2008.

- Mosonyi, Esteban Emilio y Mosonyi, Jorge Carlos. *Manual de Lenguas indígenas de Venezuela. Tomo II. Serie Orígenes*. Fundación Bigott, 2000.
- Mosonyi, Jorge Carlos. “Kari’ña aaürüan düaaürüan mooroma. Mi lengua es la lengua kari’ña”. *Kari’ñas. Caribes ante el siglo XXI*, editado por Horacio Bior y Jorge Carlos Mosonyi, Operadora Cerro Negro, 2001, págs. 128-144.
- Mosonyi, Jorge Carlos. “Estado actual de las investigaciones en las lenguas indígenas de Venezuela”. *Boletín de Lingüística*, vol. 19, no. 27, junio 2007, ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97092007000100006.
- Mosonyi, Jorge Carlos. *Diccionario básico del idioma kariña*. Fondo Editorial del Caribe, 2002.
- Rivière, Peter. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge University Press, 1984.
- Romero Figueroa, Andrés. “Basic word order and sentence types in Kari’ña”. *Languages of the World*, vol. 18, Lincom Europa, 2000.
- Morales Romero, Venancio. *Regularidades morfológicas y sintácticas de la lengua kari’ña*. 2001. Universidad del Zulia, tesis de licenciatura.
- Socorro, Marlene. “Acento Métrico en kari’ña”. *Lingua Americana*, vol. 3, no. 5, diciembre de 1999. produccioncientificaluz.org/index.php/lingua/article/view/17049
- Suárez Luque, María. *De la invisibilidad a la palestra pública: 50 años de educación para indígenas en Venezuela, 1950-2000*, 2018. Saber UCV, hdl.handle.net/10872/19260. Consultado el 17 de marzo de 2022.
- Tovar, Antonio y Larrucea de Tovar, Consuelo. *Catálogo de las lenguas de América del Sur, con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*. Gredos, 1984.

Fecha de recepción: 04/10/2021

Fecha de aprobación: 22/03/2022

Retour sur l'anglais (et autres langues) de Samaná

Marc Pomerleau

marc.pomerleau@teluq.ca

Université TÉLUQ, Québec, Canada

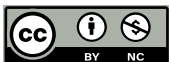
Résumé

La République dominicaine est généralement considérée comme un pays homogène sur le plan linguistique, l'espagnol étant perçu comme la langue du pays depuis l'époque coloniale espagnole. La réalité est plus complexe, et la communauté anglophone de la péninsule de Samaná constitue sans doute le meilleur exemple de diversité linguistique dans ce pays. Cet article explore l'histoire et le présent de cette communauté dans le contexte plus vaste de la diversité linguistique dominicaine, et ce, tant d'un point de vue historique que dans l'actualité.

Mots clés : anglais, diversité linguistique, Hispaniola, migration, République dominicaine, Samaná.

Cómo citar (MLA): Pomerleau, Marc. "Retour sur l'anglais (et autres langues) de Samaná". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, no. 27, 2022, págs. 73-85.

ISSN 1913-0481



Resumen

De manera general, se considera que la República Dominicana es un país lingüísticamente homogéneo, ya que el español se percibe como la única lengua del país desde la época colonial española. La realidad es mucho más compleja. La comunidad anglófona de la península de Samaná puede ser, sin duda alguna, uno de los mejores indicadores de la diversidad lingüística del país. Por consiguiente, este artículo explorará el pasado y el presente de esta comunidad en el contexto más amplio de la diversidad lingüística en la República Dominicana.

Palabras clave: diversidad lingüística, inglés, La Española, migración, Republica Dominicana, Samaná.

Abstract

The Dominican Republic is generally seen as a linguistically homogeneous country, Spanish being perceived by most as the only language of the country since the Spanish colonial era. The reality is far more complex, the Samaná English-speaking community representing the best example of linguistic diversity in the country. This article explores the history and present of this community in the larger context of Dominican linguistic diversity, both historically and in the present.

Keywords: Dominican Republic, English, Hispaniola, Linguistic Diversity, Migration, Samaná.

1. Introduction

Il n'existe pas de pays homogène sur le plan linguistique. En ce sens, les concepts de langue officielle et de langue nationale ne font état que d'une partie de la réalité linguistique des pays, de même que des entités subétatiques comme les provinces, états, cantons, etc. Dans le cas de la République dominicaine, l'unilinguisme officiel de l'État (Boyer) cache une réalité bien différente, soit celle d'un pays multilingue qui a accueilli diverses communautés linguistiques, tant de langues autochtones, coloniales et postcoloniales, dont des créoles, et autres, au fil du temps. La communauté anglophone de la péninsule de Samaná, dans le nord-est de l'île d'Hispaniola (voir carte ci-dessous), est l'une d'entre elles. La langue patrimoniale de cette communauté bicentenaire, l'anglais de Samaná, a été transplantée de la côte est des États-Unis au début du XIX^e siècle par des Afro-Américains affranchis ayant immigré dans la région dans le cadre d'un programme mis en place par le gouvernement de la nouvelle République d'Haïti, qui comprenait à l'époque l'actuelle République dominicaine. Nous dressons ici un portrait historique de la réalité linguistique de la péninsule de Samaná, puis nous nous concentrerons sur la communauté de langue anglaise de descendance afro-américaine. Nous revenons ensuite sur la diversité linguistique du pays, cette fois dans une perspective contemporaine.



Fig. 1. La péninsule de Samaná sur l'île d'Hispaniola.

2. État de la question et objectif

L'anglais de Samaná n'a été « découvert » par le monde universitaire que relativement récemment. Hormis un article du sociologue Harmannus Hoetink en 1962 (« 'Americans' ») et sa traduction espagnole en 1974 (« Los americanos »), il faudra attendre jusqu'aux années 1980 et 1990 pour que divers chercheurs s'intéressent à cette communauté linguistique singulière. Alors que l'anthropologue Martha Ellen Davis s'efforce de décrire la communauté sous l'angle de la religion et de la musique dans plusieurs articles publiés dans le *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* (« La cultura »; « That Old-Time »; « Himnos y anthems »; « Cantos de esclavos »), d'autres se mettent à la décrire et à l'analyser depuis d'autres optiques, par exemple ses origines et sa langue, dont Poplack et Sankoff (« El inglés de Samaná »; « The Philadelphia Story »), DeBose (« Samaná English »; « Be in Samaná English »; « Creole English in Samana »), Tagliamonte et Poplack (« How Black English »), Tagliamonte (« A Matter of Time ») et Lipski (« A New Perspective »).

À partir des années 2000, des chercheurs de divers horizons – parfois membres ou proches de la communauté – s’appuient sur ces travaux pour faire connaître la communauté et l’étudier depuis des angles variés, y compris linguistique, historique, culturel, religieux ou économique, dont Aracena (« Los inmigrantes norteamericanos »), Hidalgo (« From North America »), Weeks et Ramírez Zabala (« The Samaná Americans »), Davis (« Asentamiento y vida »; « La historia »), Valdez (« Samaná »), Willmore (« Esbozo histórico »), Minaya (« Freed U.S. »), Tavarez DaCosta (« Globalization »). De plus, de nombreux témoignages oraux de descendants des premiers immigrants afro-américains ont été recueillis et diffusés par le biais de reportages ou documentaires, dont ceux de Claytor (« Looking Back »), Minaya (« Freed Slave Emigrants »), Montilla (« African American Settlement »), Anderson (« Samaná History ») et Corday (« Los Afro-Americanos »). Notre contribution se focalisera sur la dimension linguistique de la péninsule de Samaná et portera un regard particulier sur la communauté de langue anglaise dans le contexte de la diversité linguistique dominicaine.

3. Histoire linguistique de Samaná

Si l’espagnol est l’unique langue officielle de la République dominicaine et si cette langue domine largement aujourd’hui dans la péninsule de Samaná, la région a été l’hôte de diverses communautés linguistiques à travers l’histoire. D’abord, lorsque Christophe Colomb arrive dans la baie de Samaná en 1493, la région est habitée par des peuples parlant non seulement le taïno, la principale langue des Antilles à l’époque, mais aussi le macoris et le ciguayo. La présence de ces langues découlait de diverses migrations et elles n’étaient pas apparentées; il n’y avait donc pas ou peu d’intercompréhension entre elles. Le ciguayo, parlé par un peuple ayant migré dans les Caraïbes depuis l’Amérique centrale il y a environ 6000 ans, aurait été la première langue dans l’île d’Hispaniola (Granberry 3), mais elle ne subsistait que dans la péninsule de Samaná lors des premiers contacts avec les Européens. Elle serait disparue peu après, possiblement remplacée temporairement par le taïno, puis par les langues des empires coloniaux et des langues créoles découlant de ces dernières. Dans les faits, toutes les langues autochtones d’Hispaniola sont disparues moins d’un siècle après l’arrivée des Européens (Franco Pichardo; Granberry).

Dès lors s’amorce la suprématie des langues coloniales dans la région. Du XV^e au XVIII^e siècles, tant les Français que les Anglais et les Espagnols feront des incursions et des conquêtes, et occuperont la péninsule de Samaná. À cela s’ajoutent les occupations haïtiennes, dont nous discuterons plus loin. Bien qu’éloignée des centres de pouvoir d’Hispaniola, la baie de Samaná constituait une intéressante porte d’entrée dans les Caraïbes et un refuge pour les navires (Vega B.). Même si on note la présence d’Anglais, ce sont surtout des Français qui s’y installent, établissant quelques bourgades vers le milieu du XVII^e siècle dans la péninsule, alors encore habitée par des autochtones et des esclaves fugitifs et leurs descendants. Il n’est pas clair quelle était la ou les langues parlées par ces derniers, étant donné que les marrons pouvaient provenir de différents endroits. Il est probable qu’ils aient parlé des langues mixtes découlant des contacts entre des langues africaines (surtout de la famille bantoue) et des langues coloniales, notamment le portugais, qui était la principale langue de la traite des esclaves, conjointement avec l’espagnol, le français et l’anglais. L’espagnol parlé par certains des Africains esclavagés était appelé « espagnol bozal », une variété née du contact des langues africaines avec la langue portugaise, principalement, puis la langue espagnole. Il est généralement nommé de la sorte pour désigner péjorativement un espagnol mal parlé (Tapia Medina, « Unilinguisme vs plurilinguisme » 2).

Les autorités coloniales espagnoles tentent à l'époque de déloger les Français à plusieurs reprises, ce qui se concrétise en grande partie vers la fin du XVII^e et au début XVIII^e siècles. Pour s'assurer du contrôle de la région, qui fait officiellement partie de la colonie de Santo Domingo Español – et non de la colonie française de Saint-Domingue en vertu du traité de Rijswijk de 1697 – les autorités espagnoles décident d'assurer une présence permanente dans la région nord ou Cibao, où se trouve la péninsule de Samaná, notamment par l'installation de colons en provenance des îles Canaries. Ces derniers fondent Santa Bárbara de Samaná en 1756, puis Sabana de la Mar en 1760 (Vega B). Aux colons espagnols s'ajoutent également des esclaves en provenance d'Afrique ou d'ailleurs dans la colonie. La langue espagnole et sa communauté se consolident alors définitivement dans la région du Cibao, notamment grâce à ce « mur humain » hispanophone érigé par les autorités espagnoles (Tapia Medina, « Faisceaux d'isoglosses » 5).

Peu après la Révolution haïtienne (1791-1804), la partie est de l'île d'Hispaniola est occupée par Haïti et restera sous son contrôle jusqu'à l'indépendance de la République dominicaine en 1844. Durant la période haïtienne, la langue française devient la langue du pouvoir de toute l'île d'Hispaniola, à savoir la langue de la justice, de l'administration et du commerce (Tapia Medina, « Unilinguisme vs plurilinguisme » 3). D'un point de vue pragmatique, cependant, l'espagnol reste la langue de la majorité dans l'est de l'île, alors que le créole haïtien domine dans l'ouest, tout en étant présent ailleurs dans l'île. Germán de Granda qualifie cette situation de double diglossie entre, d'une part, le français et l'espagnol et, d'autre part, le français et le créole. En effet, bien que la péninsule de Samaná se trouve dans la partie hispanophone de l'île, on y retrouve des locuteurs du créole haïtien depuis au moins la Révolution haïtienne, et d'autres locuteurs de cette langue viendront s'ajouter sous le gouvernement de Jean-Pierre Boyer, Chef suprême de la Nation de 1820 à 1843. C'est d'ailleurs à l'initiative de ce même gouvernement que la communauté afro-américaine de langue anglaise s'implante et prend racine à Samaná.

4. Immigration américaine à Samaná

Au début du XIX^e siècle, le leader haïtien Jean-Pierre Boyer prend la décision d'accueillir des Afro-Américains affranchis dans l'île d'Hispaniola, qui se trouve depuis 1822 entièrement sous son contrôle. Rappelons que la République d'Haïti, indépendante en 1804, est la première République noire, fondée par des afrodescendants esclavagés puis affranchis, lesquels décident de mettre fin au système colonial esclavagiste de la France à Saint-Domingue (Dorigny). L'accueil d'Afro-Américains sur Hispaniola n'est pas étranger à l'édification d'une République noire (Tavarez DaCosta 3). Cette idée n'est pas nouvelle puisqu'immédiatement après la Révolution haïtienne (1791-1804), Jean-Jacques Dessalines avait eu l'idée d'accueillir des Afro-Américains à Haïti (Hoetink, « 'Americans' »). Cette fois, le projet s'étale vers la partie est de l'île. Pour le réaliser, le gouvernement haïtien envoie en 1824 le diplomate Jonathas Granville comme émissaire à New York afin de faire la promotion du projet et de faire venir des Afro-Américains affranchis sur le sol de l'île d'Hispaniola. Le pays antillais offre de défrayer les coûts liés au déplacement et à l'installation de ces nouveaux citoyens et leur offre des terres à cultiver sur l'île.

Aux États-Unis, les autorités voient d'un bon œil la possibilité d'offrir un nouveau départ aux Afro-Américains affranchis, lesquels demeuraient victimes d'un système non fait pour eux qui ne leur offrait guère d'espoir d'ascension sociale. De surcroît, le « rapatriement » en Afrique ou l'établissement dans les Caraïbes

constituait une possible solution au problème racial aux États-Unis (DeBose, « The Sociology » 110). Pour les Afro-Américains récemment devenus libres, du moins dans les États du nord à partir des décennies 1770-1780, l'installation volontaire dans l'île récemment unifiée, sous le pouvoir d'une oligarchie noire, pouvait représenter un compromis intéressant au retour en Afrique.

Environ 6000 personnes répondent donc à l'appel et c'est ainsi que, le 29 novembre 1824, un premier bateau transportant des Afro-Américains affranchis dépose son ancre sur les côtes de Santo Domingo. Les nouveaux citoyens proviennent de la côte est des États-Unis, notamment de Philadelphie sous la supervision du pasteur méthodiste Richard Allen, mais aussi d'autres villes et États de la côte atlantique comme Baltimore, le New Jersey, le Delaware, le Maryland, la Caroline du Nord et New York. Les Afro-Américains nouvellement arrivés sont installés dans diverses zones réparties dans dix régions de l'île d'Hispaniola, soit dans l'actuelle République d'Haïti, soit dans l'actuelle République dominicaine, y compris à Santo Domingo, à Puerto Plata et à Samaná.

Notons que les quelque 6000 Afro-Américains ne resteront pas tous définitivement dans l'île d'Hispaniola : certains retournent aux États-Unis alors que d'autres s'installent dans d'autres îles des Caraïbes. Une seule communauté, fondée en 1825 par environ 200 Afro-Américains, réussit à survivre à long terme, soit celle de Samaná. Les membres de cette communauté étaient installés sur la côte sud de la péninsule de Samaná et travaillaient à la récolte des fruits et légumes, en particulier la noix de coco (Weeks et Ramírez Zabala 39). En ce qui concerne les autres endroits où se sont installés les Afro-Américains dans l'Île, ces derniers se sont rapidement assimilés à la culture de la population locale et ont adopté la langue locale dès la deuxième ou troisième génération (DeBose, « The Sociology » 111).

La pérennité culturelle et linguistique de la communauté anglophone de Samaná s'explique tant par des facteurs géographiques que sociaux : les Afro-Américains vivaient isolés des autres habitants de la région en raison de l'inexistence de routes, ce qui rendait la communauté accessible uniquement par bateau. Cela a contribué à la conservation de leur culture, de leur religion protestante et de leur langue, l'anglais afro-américain, contrairement aux autres colonies, parfois plus nombreuses, mais moins isolées, comme celle de Santo Domingo. Le peu de contact avec les habitants hispanophones et créolophones de la région est donc le principal élément qui a permis aux Afro-Américains et à leurs descendants de conserver leur langue pendant des générations. De plus, l'importance de la religion, pratiquée en anglais, a joué un rôle crucial dans le maintien de la langue. Plusieurs Églises, dont la méthodiste, géraient également leurs propres écoles de langue anglaise. Les pasteurs et missionnaires anglophones, parfois envoyés par l'Église méthodiste depuis l'Angleterre, la Jamaïque ou d'autres îles anglo-protestantes des Caraïbes, ont également joué un rôle important dans le maintien de la langue. Enfin, la communauté de langue anglaise a été renforcée par l'arrivée de locuteurs d'autres variétés caribéennes de l'anglais au XX^e siècle, en provenance notamment d'Anguilla, de Nevis, de Saint-Kitts, de Tortola dans les îles Vierges britanniques et des Bahamas (Valdez, « Lenguas confrontadas » 33; Lipski, « El español de América » 363).

5. La langue

La langue parlée à l'origine par les Afro-Américains de Samaná était l'anglais afro-américain dans sa variété parlée sur la côte est des États-Unis au début du XIX^e siècle, d'où provenaient ces nouveaux citoyens. Cette langue s'est maintenue durant plusieurs générations, s'adaptant à sa nouvelle réalité et évoluant au fil des besoins des locuteurs. L'anglais de Samaná est considéré comme une variété d'anglais et non comme un créole, même s'il peut contenir certaines caractéristiques d'une langue créole, par exemple semblables à celles du Gullah de la Caroline du Sud et de la Géorgie (DeBose, « Creole English » 343). Ces caractéristiques ne sont d'ailleurs pas constantes, ce pour quoi l'anglais de Samaná est parfois plutôt considéré comme semi-créole ou post-créole, c'est-à-dire une langue qui peut ou a pu avoir des caractéristiques propres au créole, sans en être tout à fait un. Lors de ses travaux de terrain dans les communautés de Los Algarrobos, Honduras, Noroeste et Clará, près de la ville de Samaná, DeBose (« Samaná English »; « Be in Samaná »; « Creole English »; « The Sociology ») a relevé, puis décrit les principales caractéristiques de l'anglais de Samaná. Notons, par exemple, l'absence de /r/ post-vocalique : *born* prononcé /bo:n/, *farm* prononcé /fa:m/, et *river* prononcé *riva*; et la non-inversion du sujet et de l'auxiliaire dans des questions, par exemple dans *When you will be coming back?*.

L'anglais de Samaná est toujours teinté de caractéristiques de l'anglais afro-américain, mais il a évidemment évolué comme toute langue séparée de sa source originale. Il est aujourd'hui influencé par l'anglais standard appris à l'école et par les contacts avec les touristes anglophones omniprésents dans la région, de même que par les médias de masse anglophones. Cette évolution n'est pas partout identique puisque les anglophones des communautés rurales ont moins de contact avec l'anglais standard que ceux de la ville. D'autres variétés d'anglais, en particulier caribéennes, mais aussi extérieures à la région ont également contribué à l'évolution de l'anglais de Samaná. Évidemment, la langue est aussi influencée par l'espagnol dominicain. DeBose rapporte d'ailleurs de nombreux exemples d'alternance codique entre l'anglais et l'espagnol, comme dans *Go outdoors chillun, afuera!* et des calques syntaxiques de l'espagnol, par exemple *How many years you got?*, vraisemblablement calqué de l'énoncé interrogatif *¿Cuántos años tienes?* au lieu de la structure anglaise standard *How old are you?* (« The Sociology » 115). Des mots espagnols comme *pero*, *papá* et *mamá* sont aussi fréquemment utilisés à la place de leur équivalent anglais (ici *but*, *father/dad* et *mother/mom*), et des mots anglais sont hispanisés, comme *La Churcha*, qui réfère à l'église méthodiste de Samaná (Thompson-Hernández). Des mots créoles se sont également introduits en raison des contacts avec les créolophones de la région, dont *zavoka* au lieu de l'anglais *avocado* ou de l'espagnol *aguacate* (DeBose, « Creole English »).

La conservation de la langue jusqu'à ce jour, même si elle n'est pas assurée à moyen ou long terme, relève de l'exception. Certains gouvernements dominicains, notamment celui de Trujillo dans les années 1940 et celui de Balaguer dans les années 1970, ont tenté d'hispaniser la communauté par le moyen de maintes interdictions et discriminations (Davis, « Asentamiento y vida económica »; Valdez, « Lenguas confrontadas »). La mixité linguistique de Samaná représentait un problème pour les défenseurs de l'idéologie nationale d'hégémonie linguistique en République dominicaine (un pays, une langue) (Valdez, « Samaná » 34). Alors qu'en général les langues transplantées et minoritaires survivent rarement au-delà de trois générations, l'anglais de Samaná a perduré deux fois plus longtemps, notamment en raison de l'isolement et d'autres facteurs tels que l'usage actif de la langue anglaise au sein des églises et des écoles.

À l'origine, les membres de la communauté étaient monolingues. Toutefois, au fil du temps, ils sont passés à un bilinguisme généralisé pour aboutir finalement à un bilinguisme dans lequel l'espagnol est la langue la mieux maîtrisée et l'anglais, une langue secondaire, voire une langue dont la connaissance est passive. Les institutions officielles telles que les églises ou les écoles, à l'origine de langue anglaise uniquement, sont devenues dans bien des cas bilingues, contribuant au passage progressif de l'anglais à l'espagnol.

Les médias, les voies de communication comme les routes, les contacts accrus et constants avec l'extérieur et les mouvements de population ont également contribué au déclin de l'anglais : certains locuteurs de la communauté anglophone de Samaná se déplacent dans tout le pays ou au-delà de ses frontières et s'assimilent à d'autres communautés linguistiques, alors que d'autres communautés linguistiques s'installent au sein de la communauté anglophone de Samaná. De plus, les unions maritales entre membres de communautés linguistiques différentes ont contribué à l'étiollement de la communauté anglophone et, par conséquent, à l'hispanisation des jeunes générations.

La relation conflictuelle de certains locuteurs – surtout jeunes – avec leur propre langue patrimoniale n'est pas non plus étrangère aux attitudes et transferts linguistiques. D'aucuns considèrent qu'ils parlent un anglais mauvais, grossier ou bizarre (DeBose, « The Sociology » 115), et qui leur donne un accent dénigré en espagnol (Hoetink, « 'Americans' » 20-21). Cette attitude négative face à la langue, mais aussi face à la culture de leurs ancêtres, est d'ailleurs décrite par les anciennes générations (Claytor).

Déjà en 1987, Poplack et Sankuff affirmaient que le transfert vers l'espagnol était presque complet. Même si l'anglais de Samaná peut encore aujourd'hui être entendu, surtout au nord-ouest de la ville (Tapia Medina, « Faisceaux d'isoglosses » 10), il se limite au milieu familial ou inter-groupe, en particulier chez les générations plus âgées, ce qui est caractéristique d'une langue en danger. Sa maîtrise est souvent passive, c'est-à-dire que des descendants des premiers Afro-Américains comprennent l'anglais de Samaná, sans vraiment avoir la compétence de le parler. Cette compétence passive peut être attribuable aux contacts avec les locuteurs de la langue, mais aussi avec l'anglais en général, tant celui de l'école que celui des touristes et des médias anglophones.

Malgré les mariages exogames, quelques dizaines de patronymiques à consonance anglo-américaine sont toujours présents dans la région : Barrett, Green, Jones, Kelly, King, Rodney, Shephard, Vanderhorst et Willmore n'en sont que quelques exemples. Toutefois, les prénoms à consonance espagnole sont depuis longtemps les plus communs, notamment parce qu'ils étaient obligatoires pendant la dictature de Trujillo. Les registres des naissances indiquent aussi que dès le début du XX^e siècle, les prénoms typiquement anglais deviennent ceux d'une minorité. Il est donc habituel de retrouver des noms comme Dolores King, Jorge Green, Navidad Johnson et Emanuel Willmore, témoignage des politiques du gouvernement Trujillo et du caractère hybride de cette communauté, au-delà de la langue.

En raison du peu de recherches de terrain récentes et des données officielles lacunaires en matière linguistique, il est difficile de s'avancer sur le nombre de personnes qui maîtrisent aujourd'hui l'anglais de Samaná. Si on comptait 8000 locuteurs en 2005, le nombre est probablement inférieur aujourd'hui, puisqu'à ce moment les transferts linguistiques vers l'espagnol étaient en cours, les jeunes générations se tournant vers l'espagnol, comme mentionné plus tôt.

6. Panorama linguistique dominicain au XXI^e siècle

Aujourd'hui, 87 % de la population dominicaine est hispanophone, environ 10 % créolophone¹, et moins de 1 % anglophone (Jansen; Leclerc). La plupart des membres de ces deux communautés (créolophone et anglophone) sont bilingues. Seule une petite partie de la communauté anglophone du pays sont des locuteurs de l'anglais de Samaná, les autres étant locuteurs de l'anglais standard ou d'autres variétés d'anglais des Caraïbes.

Par ailleurs, dans l'écosystème linguistique dominicain, il existe d'autres langues avec un nombre de locuteurs relativement important (c'est-à-dire comportant des milliers de locuteurs). Ces langues sont le chinois (cantonais, mandarin et autres), l'arabe, le français, l'italien, l'allemand et le japonais, en plus de la langue des signes dominicaine².

En ce qui concerne le créole haïtien, sa présence remonte à bien avant les récentes vagues d'immigration haïtienne en République dominicaine. La présence du créole dans le pays remonte en effet au moins à la Révolution haïtienne (1791-1804). D'autres locuteurs du créole se sont également installés sous le gouvernement de Jean-Pierre Boyer au début du XIX^e siècle, et vers la fin de ce siècle pour travailler dans l'industrie de la canne à sucre. Si les descendants de ces premières vagues se sont progressivement intégrés et sont devenus bilingues ou des locuteurs de l'espagnol, de nouveaux créolophones se sont installés et s'installent toujours dans le pays, assurant une présence continue de leur langue.

Pour ce qui est des langues secondes ou étrangères, les données du Bureau dominicain de la statistique (ONE « Porcentaje ») indiquent que 6,4 % des Dominicains âgés de 12 ans et plus possèdent un niveau moyen ou avancé en anglais oral, ce qui représentait à ce moment quelque 400 000 personnes. Après l'anglais, le français et le créole haïtien sont les langues étrangères les plus courantes : dans le cas du français, parce qu'il est enseigné à l'école (Consejo Nacional de Educación), et dans le cas du créole, parce qu'il est connu par bon nombre d'Haïtiens-Dominicains et leurs descendants. De plus, le créole haïtien est aujourd'hui enseigné dans des écoles supérieures, notamment à l'Université autonome de Santo Domingo et à l'Institut technologique de Santo Domingo (De Jesús).

7. Conclusion

La communauté anglophone de la péninsule de Samaná constitue un exemple singulier de la diversité en République dominicaine. Par conséquent, elle nous offre une lucarne sur l'histoire linguistique de ce pays d'apparence monolingue et, plus largement, sur celle de l'île d'Hispaniola. En effet, depuis la période coloniale, l'île autrefois peuplée de locuteurs de plusieurs langues autochtones a vu défiler des francophones, des anglophones, des créolophones et des hispanophones, en plus de locuteurs de nombreuses autres langues, en nombre plus restreints. Même si la péninsule de Samaná a vu défiler les mêmes langues que le pays dans

1 Les données sur le nombre et le pourcentage de créolophones dans le pays varient selon les sources, notamment parce que bon nombre d'Haïtiens sont en situation d'irrégularité en République dominicaine. Nous nous basons ici sur l'estimation de Jansen.

2 Les enquêtes et recensements dominicains ne traitent que sporadiquement et fragmentairement des questions linguistiques, ce pour quoi il faut s'appuyer sur diverses sources pour esquisser un portrait linguistique réaliste de la population dominicaine. Nous nous sommes ici appuyés sur des données du Bureau national de la statistique de la République dominicaine (ONE « Porcentaje », « Segunda encuesta nacional ») et de Joshua Project.

l'ensemble, elle se démarque par l'apport relativement important de ces quatre groupes linguistiques et par les résultats socioethnolinguistiques issus du contact de ces communautés. Alors que la communauté anglophone de Samaná est de nos jours largement assimilée à la population hispanophone, sa présence se fait encore sentir et est là pour y rester, que ce soit par le biais de la langue ou de façon plus symbolique, par exemple dans les traditions, les noms de famille, les affiches, les chants religieux et, surtout, la mémoire collective.

7. Références

- Anderson, Jorge Luis. « Samaná History ». 809 Pro Films, 2015.
- Aracena, Soraya. *Los inmigrantes norteamericanos de Samaná*. Helvetas, 2000.
- Boyer, Henri. « Idéologie sociolinguistique et politiques linguistiques ‘intérieures’ de la France ». *Synergies Pays germanophones*, n° 5, 2012, pp. 93-105.
- Claytor, Stephanie. « Looking Back and Moving Forward: African Americans Descendants Living in the Dominican Republic ». Syracuse University Honors Program Capstone Projects, 321, 2010.
- Consejo Nacional de Educación. *Ordenanza 1-95 Que Establece el Currículum para la Educación Inicial, Básica, Media, Especial y de Adultos del Sistema Educativo Dominicano*. Consejo Nacional de Educación, 1995.
- Corday, Alec. « Los Afro-Americanos en Samaná: El origen del ‘Samaná English’ ». *Kiskeya Life*, 2019.
- Davis, Martha Ellen. « La cultura musical religiosa de los ‘Americanos’ de Samaná ». *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, n° 15, 1980, pp. 127-169.
- Davis, Martha Ellen. « That Old-Time Religion: Tradición y cambio en el enclave ‘americano’ de Samaná ». *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, n° 14, 1980, pp. 165-196.
- Davis, Martha Ellen. « Himnos y anthems (Coros) de los ‘Americanos’ de Samaná: Contextos y estilos ». *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, n° 16, 1981, pp. 85-107.
- Davis, Martha Ellen. « Cantos de esclavos y libertos: Cancionero de anthems (Coros) de Samaná ». *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, n° 18, 1983, pp. 197-236.
- Davis, Martha Ellen. « Asentamiento y vida económica de los inmigrantes afroamericanos de Samaná: Testimonio de la profesora Martha Willmore (Leticia) ». *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 32, n° 119, 2007, pp. 709-734.
- Davis, Martha Ellen. « La historia de los inmigrantes afro-americanos y sus iglesias en Samaná según el Reverendo Nehemiah Willmore ». *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 36, n° 129, 2011, pp. 237-245.
- DeBose, Charles. « Samaná English: A Dialect That Time Forgot ». *Proceedings of the Ninth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1983, pp. 47-53.
- DeBose, Charles. « Be in Samaná English ». *Society for Caribbean Linguistics*, n° 21, 1988.
- DeBose, Charles. « Creole English in Samaná ». *Papers of the Mid-America Linguistics Conference*, 1994, pp. 341-350.
- DeBose, Charles. *The Sociology of African American Language*. Palgrave Macmillan, 2005.
- De Granda, Germán. « Sobre dialectología e historia lingüística dominicana ». *Anuario de lingüística hispánica*, vol. 3, 1987, pp. 57-76.

- De Jesús, Massiel. « Dominio de idiomas es una ventana para múltiples oportunidades ». *El Dinero*, 6 décembre 2021.
- Dorigny, Marcel. « De Saint-Domingue à Haïti : une nation issue de l'esclavage ». *Outre-mers*, vol. 90, n° 340-341, 2003, pp. 5-13.
- Franco Pichardo, Franklin. *Historia del Pueblo Dominicano*. 8e édition. Ediciones Taller, 2009.
- Granberry, Julian. « Indigenous Languages of the Caribbean ». *The Oxford Handbook of Caribbean Archaeology*, dirigé par William F. Keegan et al., Oxford University Press, 2013.
- Hidalgo, Dennis R. « From North America to Hispaniola: First Free Black Emigration and Settlements in Hispaniola ». Thèse de doctorat, Central Michigan University, 2001.
- Hoetink, Harmannus. « 'Americans' in Samaná ». *Caribbean Studies*, vol. 2, n° 1, 1962, pp. 3-22.
- Hoetink, Harmannus. « Los americanos en Samaná ». *Eme Eme: Estudios Dominicanos*, vol. 2, n° 10, 1974, pp. 3-26.
- Jansen, Silke. « Monolingüismo y bilingüismo en el discurso de la lingüística hispánica – el ejemplo de la República Dominicana ». *Aspectos del desarrollo de la lingüística española a través de los siglos*, dirigé par Katharina Wieland et al., Buske, 2010, pp. 111-124.
- Joshua Project. « Country: Dominican Republic ». *Joshua Project*. Frontier Ventures, 2021.
- Lagarde, Christian. « La impotència de les "llengües regionals" a França : la "Proposition de loi relative aux régionales" núm. 4096 ». *Treballs de Sociolingüística Catalana*, n° 29, 2019, pp. 67-79.
- Leclerc, Jacques. « République dominicaine ». *L'aménagement linguistique dans le monde*. Université Laval, 2022.
- Lipski, John M. « A New Perspective on Afro-Dominican Spanish: The Haitian Contribution ». *Working Paper, Latin American and Iberian Institute*, University of New Mexico, 1994, pp. 1-37.
- Lipski, John M. *El español de América*. 8e édition. Ediciones Cátedra, 2014.
- Minaya, Dana. « Freed Slave Emigrants to Samana ». Youtube, subido por Frank G. Minaya, 28 août 2010, www.youtube.com/watch?v=3oDgbDGxI4s.
- Minaya, Dana. *Freed U.S. Slave Emigrants of 1824 to Samaná*, Dominican Republic. Research Monograph. Samaná College Research Center, 2012.
- Montilla, Néstor. « African American Settlement in Samaná, Dominican Republic. A True Story ». Youtube, subido por TheThecommonrootspro, 22 février 2015, www.youtube.com/watch?v=8zXumAsq03Y.
- ONE. « Porcentaje de personas de 12 o más años de edad por sexo, según nivel de manejo del idioma inglés ». *Enhogar 2007*, Oficina Nacional de Estadística, 2007.
- ONE. *Segunda Encuesta Nacional De Inmigrantes Eni-2017*. Oficina Nacional de Estadística, 2017.
- Pérez Guerra, Irene. « Contacto lingüístico dominico-haitiano en la República Dominicana. Datos para su

- estudio ». Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español, Anuario I, 2001.
- Poplack, Shana et David Sankuff. « El inglés de Samaná y la hipótesis del origen criollo ». *Boletín de la academia puertorriqueña de la lengua española*, vol. 8, n° 2, 1980, pp. 103-21.
- Poplack, Shana et David Sankuff. « The Philadelphia Story in the Spanish Caribbean ». *American Speech*, vol. 62, n° 4, 1987, pp. 291-314.
- Tagliamonte, Sali. « A Matter of Time: Past Temporal Reference Verbal Structures in Samaná English and the Ex-Slave Recordings ». Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 1991.
- Tagliamonte, Sali et Shana Poplack. « How Black English Past Got to the Present: Evidence from Samaná ». *Language in Society*, vol. 17, n° 4, 1988, pp. 513-533.
- Tapia Medina, Ariel. « Hacia una nueva conciencia sociolingüística: afrodominicanismo y el habla dominicana ». *Áfricas, Américas y Caribes: Representaciones colectivas cruzadas [Siglos XIX-XXI]*, dirigé par Jean-Arsène Yao, Universidad de Alcalá, 2020, pp. 319-325.
- Tapia Medina, Ariel. « Unilinguisme vs plurilinguisme : le cas de la République dominicaine ». *Amerika*, vol. 20, 2020.
- Tapia Medina, Ariel. « Faisceaux d'isoglosses en République dominicaine et leurs questions identitaires ». *Hispanismes*, n° 17, 2021.
- Tavarez DaCosta, Pedro. *Globalization, Foreign Languages and National Identity in the Dominican Republic*. Universidad Autónoma de Santo Domingo, 2018.
- Thompson-Hernández, Walter. « Preserving Black American History through Song in the Dominican Republic ». *The New York Times*, 30 novembre 2018.
- Valdez, Juan R. « Lenguas Confrontadas: La representación ideológica del lenguaje en Hispaniola ». *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, vol. 12, n° 1 (23), 2014, pp. 189-203.
- Valdez, Juan R. « Samaná (República Dominicana): ¿Baluarte del criollismo caribeño o campo de contacto lingüístico cultural? ». *Estudios*, vol. 18, n° 35, 2010, pp. 29-48.
- Vega B., Wenceslao. « El desalojo de los franceses en Samaná, 1673-1687 ». *CLÍO*, n° 198, 2019, pp. 153-171.
- Weeks, John M. et Virginia Ramírez Zabala. « The Samaná Americans ». *Expedition*, vol. 47, n° 1, 2005, pp. 38-41.
- Willmore, Nehemiah. « Esbozo histórico de la llegada de inmigrantes afro-americanos a la isla de Santo Domingo y Haití ». *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 36, n° 129, 2011, pp. 247-275.

Fecha de recepción: 02/11/2021

Fecha de aprobación: 05/02/2022



Tinkuy
Boletín de Investigación y Debate
Universidad de Montreal
n.º. 27 (2022)



TINKUY

ISSN 1913-0481