

María de la Luz Maldonado Ramírez

Langue, danse et migration : identité autochtone au Mexique depuis les marges

LANGUAGE, DANCE AND MIGRATION: INDIGENOUS IDENTITY ON THE MARGINS IN MEXICO

Abstract: The objective of this text is to reflect about the limits of indigenous identity in Mexico, which has been historically sanctioned by the State through public policies aimed at the native speaking population; in opposition to the identity which this configured in the peoples not only by the native language, but in a way of life of its own and his processes of symbolization in the transmission of traditions. We will present the case of the linguistic rescue of the Zapotec in San Jerome Tlacoahuaya, in Oaxaca, Mexico, between 2017 and 2019.

Keywords: Mexico; Zapotec; Indigenous Identity; Language; Ritual Dance; Transmission of Traditions.

MARÍA DE LA LUZ MALDONADO RAMÍREZ

Laboratoire d'études sur l'imaginaire UNAM,
Mexique
senisebiyorum@msn.com

DOI: 10.24193/cechinox.2021.40.14

Introduction

Pourquoi est-il si important d'étudier des langues étrangères? Dans un monde de plus en plus globalisé déterminé par la logique de l'économie internationale, la connaissance de plusieurs langues est une des compétences les plus valorisées pour le succès. Dans ce contexte, au Mexique, des initiatives qui visent à protéger les langues autochtones menacées de disparition ont vu le jour. Dans la conjoncture internationale où le besoin d'apprendre et de parler plusieurs langues augmente de plus en plus, des « projets de sauvetage » et de revitalisation de la langue maternelle ou autochtone sont diffusés localement afin de la promouvoir. Alors, qu'est-ce qui motive l'intérêt des peuples à sauvegarder et à revitaliser leurs langues? Nous préviendrons que cette question est précédée de la suivante : pourquoi les peuples ont-ils perdu leur langue maternelle ou autochtone? Quelles sont les conséquences sur le mode de vie et sur la vision du monde lorsque la langue maternelle est perdue? Ces réflexions ont été motivées par un cas particulier, celui du projet de sauvetage et de revitalisation de la langue

zapotèque *Zunni*, à San Jerónimo Tlacochahuaya, à Oaxaca, au Mexique, qui a trouvé sa principale impulsion dans le « projet de sauvetage » de la *Danza de la Pluma* (Danse de la plume). Cette dernière a lieu lors de la fête patronale de San Jerónimo Doctor chaque année le 30 septembre, qui a trouvé du soutien auprès de quelques immigrants zapotèques aux États-Unis. Ces immigrants ont découvert dans la réappropriation de leur langue autochtone non seulement un moyen de créer des liens affectifs, de proximité avec leur ville natale, mais aussi une manière de nourrir leur identité.

Nous présentons un portrait général de l'extermination culturelle de la langue maternelle des peuples autochtones appelés « indigènes » et l'impact que celle-ci a eu sur l'actualité. Cette extermination entamée par l'État mexicain et commencée par la Vice-Royauté de Nouvelle-Espagne (*Virreinato de Nueva España*) entre XVI^e-XIX^e siècles a eu des conséquences importantes sur l'actualité. Cela nous permettra de souligner les vicissitudes que la population indigène a combattues et a résistées pour maintenir et nourrir sa façon d'être au monde et sa vie, qui a été attaquée à travers la langue maternelle. La tradition et la mémoire collective sont des moyens de sauvegarde du sens profond – les images, les symboles, les sentiments, les expériences – de la spiritualité des peuples, selon leurs contextes historiques et culturels. Ces réflexions sont le fruit de mon expérience ethnographique pendant sept ans à San Jerónimo Tlacochahuaya, où des processus de symbolisation de la *Danza de la Pluma* (Danse de la Plume) ont cédé la place au sauvetage et à la revitalisation de la langue zapotèque afin d'approfondir la transmission de leurs traditions et langages.

Langue et identité « amérindiennes » : entre l'imposition et l'autonomie

Dans la colonisation de l'Amérique, l'imposition d'un modèle de reproduction sociale hégémonique sur les modes de vie locaux a eu pour objectif la mise en place d'une identité des territoires contrôlés par l'Espagne, lesquels, progressivement, seraient intégrés dans le système de la culture espagnole à partir du sous-système de l'identité « hispano-américaine ». Cette identité a été sanctionnée par des institutions monarchiques et par ceux qui assuraient leurs représentations, ainsi que par l'institution ecclésiastique chargée de conférer un ordre moral au nouveau modèle de reproduction sociale. En ce sens, l'espagnol – la langue du pouvoir – a été configuré comme une méthode pour unifier l'identité « hispano-américaine ». Malgré la hiérarchie implicite, l'espagnol et les langues autochtones du Mexique coexistent, se nourrissent et se confrontent.

L'arrivée des Espagnols a été la première étape qui a marqué les langues autochtones : l'évangélisation était l'un des principaux mécanismes pour imposer la langue espagnole à la population autochtone. Néanmoins, les frères des ordres religieux (franciscains, dominicains, augustins et jésuites) ont appris les langues autochtones afin d'évangéliser la Mésio-Amérique, mais aussi en tant que véritables ethnologues et linguistes du patrimoine historique et linguistique dont la valeur est inestimable pour l'histoire du Mexique. Le processus d'évangélisation, centré sur les villes, a eu un impact réduit sur la population rurale, dispersée, mais majoritaire ; par conséquent, celle-ci a réussi à protéger la pratique de sa langue à la maison et en quelques pratiques rituelles

« païennes », qui n'ont pas été surveillées. Dans la scène rurale, l'espagnol et les langues autochtones de Mexique se rencontraient. Ainsi, la langue espagnole est-elle devenue la langue maternelle de la population métisse urbaine de la Nouvelle-Espagne.

L'émancipation de la domination coloniale et la formation de l'État-nation vont réussir ce que l'administration de la monarchie espagnole de la Nouvelle-Espagne n'a pas pu atteindre : la diffusion de la langue espagnole, afin de dominer le territoire, par la construction-imposition de l'identité nationale et l'unité linguistique. Cependant, la population indigène et ses particularités culturelles n'étaient pas incluses dans le projet de nation mexicaine en tant que citoyens ayant de droits, et cela en dépit de leur participation active aux mouvements révolutionnaires (1810 et 1910). Dans la nouvelle nation mexicaine, les « Amérindiens » étaient stéréotypés : très ancrés dans les traditions, ataviques dans leur façon de vivre transmise et basée sur les habitudes du passé ; dans une « nation moderne et civilisée », il n'y a pas de place pour « l'amérindien » et sa cosmovision.

La politique d'incorporation institutionnelle des autochtones au projet national de l'État mexicain, son assimilation à travers la langue espagnole était un mécanisme « d'extermination culturelle » qui a eu un impact sur les processus de communication ; de plus, il a eu aussi un impact crucial sur leur sagesse, laquelle a été exprimée à travers différents langages que les hommes et les femmes utilisaient pour construire leur vision du monde. La politique éducative a été le cadre de la castillanisation de « l'amérindien » afin de l'incorporer dans la nation mexicaine¹. La Nouvelle-Espagne voulait réaliser la

castillanisation par l'évangélisation tandis que l'État mexicain a employé l'école où on parlait « l'espagnol mexicain », résultat de l'espagnol et des langues autochtones, le nahuatl principalement. Alors que « l'amérindien » se voit refuser le droit à la différence culturelle et sociale, l'État mexicain utilise des éléments culturels amérindiens pour façonner l'identité mexicaine. Même si le président, Benito Juárez, était d'origine zapotèque, il n'avait aucun intérêt pour la reconnaissance de la diversité culturelle et linguistique des peuples autochtones, qui ont survécu aux politiques de l'État.

Les principes de « l'extermination culturelle » ont eu des résultats : au cours du XIX^e siècle, le pourcentage de parleurs de langue autochtones, appelées « dialectes » pour souligner leur infériorité par rapport à la langue officielle, était de 60 % de la population totale ; un siècle plus tard, au XX^e siècle, cette population représentait 15 % de la population totale.² Grâce au mouvement révolutionnaire de 1910 et à la modernisation du Mexique, les enjeux de la force de travail ont gagné en notoriété ; toutefois le paysan reste l'acteur principal dans ce contexte social effervescent. « L'amérindien » a été associé au paysan mexicain et à sa lutte pour la terre, sans reconnaître les particularités culturelles, les intérêts de classe et la situation sociale différente de chacun, pendant la Révolution mexicaine.³

Le projet postrévolutionnaire pour la consolidation de l'État-nation mexicain a reconsidéré la castillanisation comme une question nationaliste pour la construction identitaire du Métis mexicain. Cette identité n'était plus centrée sur les cités : par le biais des « missions culturelles »⁴ et des « maisons de village », la politique éducative créée par José Vasconcelos a introduit

Hablantes de lenguas indígenas en el país.
Porcentaje en relación a la población total del país
1930-1970

Año	Población total del país	Hablantes de lenguas indígenas	% de hablantes de lengua indígena en relación a la población total del país	Monolingües	Bilingües
1930	14 834 780	2 251 780	15	1 185 162	1 065 924
1940	16 552 722	2 490 909	15	1 237 018	1 253 981
1950	19 653 552	2 447 408	12	795 067	1 652 341
1960	35 923 129	3 030 254	8	1 104 955	1 925 299
1970	48 225 238	3 111 411	6,4	861 538	2 249 873
1980	66 846 833	5 181 038	7,9	1 174 504	3 999 653

Beatriz Garza Cuarón, *Les parleurs de langues autochtones au Mexique* (1991)

l'éducation rurale ; cette éducation a commencé par une « campagne de l'alphabétisation » ; le nom péjoratif de cette campagne présente les indigènes comme analphabètes, comme personnes socialement incapables à participer à la nouvelle nation ; si les Amérindiens voulaient faire partie de la nation, ils devraient être alphabétisés en espagnol et oublier leur langue maternelle.

Les statistiques des années 1930-1970 montrent l'efficacité de la castillanisation. Nous pouvons observer la baisse de la population autochtone par rapport à la population totale du pays. La population autochtone augmente en raison de l'explosion démographique au Mexique depuis les années 1950 ; toutefois pendant la période suivante on remarque une diminution, fait qui a des conséquences sur le monolingüisme.⁵ Au XX^e siècle, l'État mexicain s'appuyait sur les langues autochtones afin de définir l'« Amérindien ». Paradoxalement, l'État a toutefois essayé de l'éradiquer systématiquement.

Aujourd'hui, au Mexique il y a 11 familles linguistiques qui forment 68 langues autochtones avec 364 variantes linguistiques. Les États du centre et du sud du Mexique, l'ancienne région de la Méso-Amérique, sont ceux qui concentrent la plus grande population parlant des langues autochtones. Le recensement de 2010

a enregistré un peu plus de sept millions de personnes parlant les langues autochtones ; en 2019, il y avait 25 millions de personnes qui se reconnaissent comme « indigènes » sans être parleurs d'une langue autochtone⁶. Les données montrent un changement substantiel dans la construction institutionnelle des « indigènes » ; on passe de l'État qui les détermine par leur langue vers la formation du sujet qui s'identifie comme indigène en dehors de la langue. Vers la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e, les peuples autochtones du Mexique ont revendiqué leur autonomie sociale pour devenir des individus qui s'autoattribuent à leur groupe ethnique, à partir de leur reproduction sociale particulière : une forme d'organisation politique et économique basée sur la pensée traditionnelle, avec un lien symbolique au territoire ; ce lien se nourrit de la vision sur le monde et de la mémoire collective, bien que la langue d'origine soit nécessaire pour transmettre leurs connaissances ; ils ont trouvé dans la langue espagnole un moyen de communication. Ensuite, l'identité des peuples autochtones serait une construction de leurs propres acteurs, et non pas une identité imposée.

Dans ce nouveau cadre, des projets de sauvetage et de revitalisation des langues maternelles apparaissent. Si l'État mexicain a envisagé l'assimilation de « l'amérindien » par la destruction de sa langue, qu'est-ce qui motive les peuples à sauver leurs langues ? À part le désir de se construire comme sujets en résistance historique et culturelle, les peuples autochtones ont trouvé un moyen viable et un scénario qui motivent le sauvetage de leur langue dans la tradition et la mémoire collective.

**Les langages de la tradition :
le sauvetage de la « *Danza de la
Pluma* » (Danse de la Plume)
en San Jerónimo Tlacoahuaya**

La vision du monde des peuples autochtones et la profondeur de leur sagesse ont trouvé d'autres langues pour se manifester et s'exprimer de façon créative : dans l'organisation sociale des peuples et de leurs lois, dans les symbolisations du pouvoir et leurs autorités qui reposent sur « l'assemblée du peuple » et le « Conseil des Anciens ». Ils ont une relation sacré et symbolique avec le territoire, à partir du lien avec la nature, où habite le « surnaturel », où les racines de l'identité profonde des peuples reposent, émanent et se nourrissent dans leur relation avec le cosmos. Dans la « religion populaire » les fêtes religieuses organisées pour les saints chrétiens ont été appropriées par les indigènes à travers le cycle agricole du maïs. C'est ce que l'historien mexicain Alfredo López Austin a appelé « tradition religieuse mésoaméricaine », pour l'étude de la religiosité indigène contemporaine, comme résultat d'un long processus de rencontre et de confrontation entre deux façons d'expliquer le monde, qui se sont influencées réciproquement, dont les significations sont recrées dans la rencontre avec les dynamiques hégémoniques et contre-hégémoniques.⁷ Les processus de récréation et d'actualisation des significations constituent des sélections de ce qui est préservé et de ce qui est oublié à travers le « travail du symbole » (Lluís Duch) dans la mémoire collective; ces processus donnent du sens aux imaginaires indigènes qui sont dynamiques dans leurs structures symboliques et leurs orientations pratiques.

Nous comprenons par « travail du symbole », comme Lluís Duch, moine

bénédictin, l'aptitude à mettre en rapport la différence qui ne nie pas la différence, la manière de trouver les compatibilités entre ce qui est méconnaissable, proche/lointain vers une unité dans la différence. La capacité symbolique de l'homme fait de lui l'héritier d'une sagesse ; elle constitue son cadre de référence pour ses actions. Pourtant, les symbolismes et les images ont un dynamisme particulier, historique et culturel, qui s'exprime à travers la tradition, qui est, selon nous, récréation des structures symboliques suscitées par l'imaginaire. Les changements dans la tradition ont un impact sur notre interprétation du monde.

Nous construisons le cadre herméneutique pour comprendre la manière dont le projet collectif et familial de sauvetage de la « *Danza de la Pluma* » a encouragé le sauvetage de la langue zapotèque à Tlacoahuaya. Le groupe *Huehucoyotl Danza de la Pluma* est né d'une promesse religieuse faite au saint du peuple de Saint Jeronimo. Ainsi un groupe formé par 10 hommes et 2 femmes dansent à la fête patronale du 30 septembre. Une caractéristique importante des membres du groupe c'est qu'ils sont en parenté avec les danseurs précédents : le premier groupe, celui de 1918, était dirigé par le musicien zapotèque Rumualdo Blas; c'est lui qui a composé la musique pour la danse de son peuple; pour le deuxième groupe, celui de 1954, et pour le troisième, celui de 1982. En 1997, le groupe *Huehucoyotl Danza de la Pluma* a été formé pour danser à la fête patronale. Cependant en 1999, ils ont décidé de participer à la *Guelaguetza*⁸ dans la cité d'Oaxaca.

Le « projet de sauvetage » de la « *Danza de la Pluma* » a encouragé une réinterprétation de la religiosité des danseurs, à travers la signification des symbolismes de la danse

dans le cadre de la pensée méso-américaine. Le point de départ est la classification anthropologique de la « *Danza de la Pluma* » comme Danse de Conquête du cycle aztèque.⁹ La « *Danza de la Pluma* » est une œuvre de danse théâtrale qui met en scène la confrontation entre les Mexica et les Espagnols lors de la Conquête. Dans le *Codex Gracida-Dominicano*, qui a été fait à Cuilapan, à Oaxaca, au XVII^e siècle, les dominicains ont décrit la structure théâtrale de la « *Danza de la Pluma* », mais ils n'ont pas enregistré ni les mouvements ni la musique de la danse. Ce fait a conduit chaque ville à créer ses propres notations de danse et de musique. C'est pourquoi il y a environ 15 variantes de la « *Danza de la Pluma* » à Oaxaca, dont les particularités répondent aux différents contextes culturels et aux formes de transmission et de récréation de la mémoire collective de chaque peuple. Le texte dramatique de la danse est juste l'enregistrement historique de la danse ; toutefois il ne joue plus un grand rôle pour les peuples : la dramatisation de la confrontation entre les parties n'est plus représentée, on n'y voit que la danse de Moctezuma et des Mexicas.

L'histoire du *Codex*, son contenu et ses motifs symboliques qui parlent de la théâtralisation de l'évangélisation échappent à nos objectifs, mais ce que nous avons à dire sur le texte dramatique de la danse permet de relever certains éléments d'une importance vitale à considérer dans la resignification de la danse et de la présence d'éléments de la culture mexicaine. Les danseurs zapotèques à *Tlacochahuaya* sont très conscients de la dimension anthropologique de leur danse. Pourtant, ils n'arrivent pas à expliquer les symbolismes qui les incitent à la pratiquer dans des rituels culturels. Ils y

voient une danse des sphères, du cosmos. Les images-mouvements de la « *Danza de la Pluma* » représentent le dynamisme du soleil, de la lune, de la terre et les étoiles, avec les solstices, les équinoxes, le jour et la nuit.

Cependant, les danseurs de la Plume n'oublient pas le caractère guerrier de leur danse, qui n'est pas étranger au mouvement-vie-mort du cosmos. Nous pouvons trouver des éléments supplémentaires sur ce thème dans les mythes cosmogoniques des anciens Nahuas : l'origine du cosmos et de la Terre après la déchirure du corps de la déesse *Tlalteotl*, *Tlaltecutili* ou *Tlazolteotl* – la déesse en forme de lézard ou *Ciplacti* ; la naissance du Soleil et de la Lune à *Teotihuacán* par le sacrifice de *Nanahuatl* et *Tecuciztecatl* et d'autres divinités qui, avec leur mort, garantissaient l'alternance des jours à travers le mouvement-vent. Ces sacrifices se constituent comme un échange sacré entre les hommes qui les pratiquent et les puissances divines : les hommes nourrissent les dieux avec l'« eau précieuse » et avec la chaleur – c'est-à-dire, avec le sang et le cœur, obtenus par le sacrifice de guerre sacrée.¹⁰ De cette manière, les anciens mésoaméricains participaient au dynamisme du cosmos, ils protégeaient l'ordre de leur monde ; ils ont participé à la totalité. Ces « expressions mythiques » sont actualisées et recrées dans la pratique festive rituelle de la « *Danza de la Pluma* », et surtout pendant le processus performatif de la danse – lorsque le danseur se prépare à apprendre la danse, ces images-mouvements le guident dans la « restauration de son conscience » (Richard Schechner).

Dans la pédagogie de la danse, il y a peu d'éléments de l'ancienne religion zapotèque qui peuvent être liés à la « *Danza de la*

Pluma », pour deux raisons ; la première, il n'y a pas beaucoup de sources historiques et cosmogoniques sur les anciens Zapotèques ; par conséquent, la religiosité zapotèque se développe aujourd'hui par le biais de l'oralité et des pratiques festives liées au catholicisme ; la deuxième, comme nous l'avons déjà mentionné, la confrontation entre les Mexicas et les Espagnols. C'est pourquoi les danseurs pensent leur danse à partir de leur religiosité, avec leurs besoins et leurs intérêts immédiats et contextuels, dans le cadre de la pensée religieuse méso-américaine. Bien qu'il soit très important de mentionner que les danseurs du groupe ont un rapport très proche avec leur langue maternelle, ils appartiennent à la génération où leurs parents parlaient zapotèque ; le zapotèque est leur langue maternelle ; bien que certains ne le parlent pas, ils la comprennent, d'où leur relation de familiarité, d'émotion et de mémoire avec la langue de leurs parents et grands-parents.

Danse, langue et migration : la reconfiguration de la vision du monde d'une ville zapotèque

La situation de la langue zapotèque à Tlacoahuaya est particulière. L'Institut national de statistique et de géographie (INEGI, en espagnol) a recensé 2134 parleurs de zapotèque, 42 % de la population en 2010. L'utilisation de la langue se fait à la maison et dans les espaces publics tels que le marché, les fêtes et l'église, mais il n'y a pas un usage rituel. En 2015, la population de Tlacoahuaya a été interrogée sur l'autoabstraction autochtone ; 90 % de la population se considèrait comme zapotèque, c'est-à-dire que 50 % des non-parleurs de la langue zapotèque se

considèrent zapotèques, ce qui nous invite à repenser les stratégies de construction de l'ethnie zapotèque étant donné que l'identité semble dépasser l'usage de la langue zapotèque. Nous mettons en évidence un processus de résistance des indigènes à partir de leur mode de vie.

Les personnes âgées constituent la population majoritaire de zapotèques à Tlacoahuaya ; leurs enfants sont également des parleurs, bien que certains aient seulement une compétence de l'oral ; c'est dans la troisième génération, celle des jeunes, que la langue zapotèque commence à se perdre.

C'est grâce au projet de sauvetage de la « *Danza de la Pluma* » que s'est forgé l'intérêt pour la langue maternelle et sa variante linguistique. Les croyances et les pratiques des danseurs, incarnées à travers les processus de symbolisation de la danse et des langages de la tradition, ont cédé la place au sauvetage de la langue zapotèque de la communauté. Huehucoyotl Danza de la Pluma a organisé un groupe de danse pour enfants qui ignoraient la langue autochtone. Alors, en 2017, Adrian Morales, fondateur, danseur et artisan du groupe Huehucoyotl Danza de la Pluma, a été élu conseiller pédagogique de l'assemblée communautaire. Cet événement a coïncidé avec le travail réalisé par Moisés Garcia Guzmán, un migrant en Californie, qui parle la langue zapotèque et est un promoteur d'un projet de sauvetage de la langue dans le contexte de la migration. Ces visions se sont réunies pour former le projet de sauvetage zapotèque *Zunni* dans les écoles primaires ; ils ont eu le soutien de madame le professeur María Mercedes Méndez et de Pablo Sernas Hernández, danseur de la plume et *amanteca* (artisan de la plume) ; de plus,

ils ont bénéficié pendant 2017-2019 des conseils du Centre d'études et de développement des langues autochtones d'Oaxaca (CEDELIO, en espagnol).

Les parents d'un groupe scolaire ont refusé les classes du zapotèque pour leurs enfants. La plupart des familles de ce groupe appartenaient aux villes voisines et parlent d'autres variantes du zapotèque¹¹. Cette situation montre les limites de l'identité ou, plus précisément, la manière dont la configuration de l'identité génère un contexte d'interaction sociale, où se produit le conflit d'intérêts de groupes qui vivent des processus d'identification différents de ceux de la majorité. Dans ce cas, ce sont les résidents qui sont arrivés à *Tlacoahuaya*, fruit de la migration régionale interne d'Oaxaca et qui défendent leur singularité culturelle. Donc, l'identité est une lutte pour la reconnaissance de la différence dans la collectivité, contre toute tendance d'homogénéisation du groupe.

Qu'est-ce qui a stimulé l'intérêt et suscité du plaisir chez les enfants et leurs familles dans les groupes qui ont suivi les cours de zapotèque à l'école ? C'est la possibilité d'établir une communication en zapotèque avec les membres de la famille qui parlent la langue, avec leurs grands-parents. C'est aussi le lien affectif familial qui a favorisé l'apprentissage de la langue zapotèque chez les enfants, bref, une autre façon de se rapprocher des grands-parents. Il n'est pas étrange que dans la famille cet apprentissage soit une nécessité. De fait, anthropologiquement et sociologiquement, la famille est le premier contexte d'interaction sociale. Comme le souligne Lluís Duch, dans *Las ambigüedades del amor* (2009), la famille, comme structure de relations *co-descendientes*, c'est le premier

environnement où l'homme, en tant qu'enfant, fait l'expérience de la contingence.

La domination de la contingence passe par un changement qualitatif radical des relations humaines avec les autres, avec soi-même et avec la nature. Ce changement est médiatisé par l'acquisition d'une langue commune, la langue maternelle, à partir de laquelle s'articuleront les syntaxes de la mémoire familiale et les grammaires des émotions et des affections par lesquelles les êtres humains feront l'expérience du monde. Pour cette raison, la famille a la fonction pédagogique d'instruire les hommes à la construction de la « praxis de domination de la contingence » (L. Duch), à travers les différents langages liés à l'acquisition de la langue maternelle qui nourrit les langages de la tradition. Ce processus a des influences sur la socialisation et l'identification à la communauté, au-delà de la famille, car dans la rue, les adultes accueillent les enfants en langue zapotèque. Le groupe qui ne voulait pas de cours de langue zapotèque, a demandé, l'année suivante, les classes de zapotèque.

Dernières idées

Les raisons du sauvetage et de la revitalisation de la langue maternelle sont diverses. Le sauvetage de la « *Danza de la Pluma* » a été le précurseur du projet de sauvetage et d'enseignement des zapotèques *Zunni* à *Tlacoahuaya*, puisque, sans le vouloir, les danseurs ont eu accès à une cartographie de la situation de la langue zapotèque chez les jeunes. En outre, ce projet a trouvé du soutien dans les familles de la communauté de migrants de Los Angeles, en Californie, aux États-Unis. Les migrants zapotèques originaires de *Tlacoahuaya*,

loin de vivre un processus d'assimilation socioculturelle ont construit des moyens de reproduire leur culture et leurs traditions à travers la célébration de festivités et à travers le projet d'enseignement du zapotèque dans le contexte de la migration.

Pourquoi le sauvetage de la danse va-t-il engendrer le sauvetage de la langue ? Comme nous l'avons vu, la danse ne se limite pas à un intérêt esthétique ; cela implique un engagement religieux envers le Saint de la communauté, qui est aussi un engagement social envers la communauté. Ensuite, l'apprentissage de la danse implique la transformation symbolique de l'expérience du mouvement corporel, l'acquisition de la force nécessaire pour effectuer les mouvements, la mémoire du mouvement qui devient le corps, c'est-à-dire la formation du corps-symbole en danse. Ces significations sont apprises au cours du processus rituel et performatif du danseur, où les mythes, les histoires et les symbolismes qui donnent un sens au mouvement de danse sont partagés par les danseurs ; la danse perd sa fonction historique

d'évangélisation et devient une manière de resignifier et s'approprier la vision du monde à partir d'une danse cosmogonique.

Le danseur configure son identité dans le langage symbolique de la danse et dans sa langue zapotèque, « parce que l'être humain a besoin des langages pour s'installer dans le monde, s'humaniser comme acte d'humanisation de leur environnement, passer d'in-fans, sans langage, à l'emballage de soi et de la réalité ; pour l'être humain, "empalabrar" la réalité fait que les choses, les personnes, les événements naissent à une nouvelle vie, la vie d'interprétation et de sens, qui est fortement liée à la fonction symbolique de travailler avec des symboles ». ¹² En tant que langage symbolique, la « *Danza de la Pluma* » converge avec les langages de la tradition : les vêtements, la musique, la nourriture, les façons de comprendre, de connaître, d'expliquer et de se co-engager dans le monde, où la fonction rituelle de la parole dans la langue maternelle est absente ; toutefois la langue maternelle devient un terrain fertile pour s'épanouir.

BIBLIOGRAPHIE

- Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Mexique, Universidad Veracruzana, 2011.
- Duch, Lluís, *Antropología de la vida cotidiana, Símbolo y salud*, Trotta, Madrid, 2002.
- , *Las ambigüedades del amor*, Trotta, Madrid, 2009.
- Garza Cuarón, Beatriz, « Los hablantes de lenguas indígenas de México: el caso de Oaxaca », in *Cara-velle*, n° 56, 1991, p. 15-35.
- González Luna, Ana María, « La política lingüística en México entre Independencia y Revolución (1810-1910) », in Patrizia Botta (dir.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, Italie, Begatto Libri, 2012, p. 91-101.
- Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1990.
- INEGI, Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos: San Jerónimo Tlacochahuaya, Oaxaca, http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_graficos/20/20550.pdf (consulté le 9 octobre 2020).

- INEGI, Sistema de indicadores por entidad federativa, Oaxaca, Tlacoahuaya, 2010, https://www.inegi.org.mx/datos/default.html#Sistemas_de_indicadores (consulté le 9 octobre 2020).
- Jauregui, Jesús et Carlo Bonfiglioli, *Las danzas de conquista, I. México contemporáneo*, Mexique, CONACULTA-FCE, 1996.
- Manrique Castañeda, Leonardo, « Historia de las lenguas indígenas de México », in Beatriz Garza Cuarón et Georges Baudot (dir.), *Historia de la literatura mexicana. 1. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español en el siglo XVI*, Mexique, UNAM/Siglo XXI, 1996, p. 51-82.
- Schechner, Richard, *Performance. Teoría y prácticas interculturales*, Argentine, Universidad de Buenos Aires, 2000.
- INALI, Comunicado a medios N. 3, « En el país, 25 millones de personas se reconocen como indígenas », <https://www.inali.gob.mx/es/comunicados/701-2019-02-08-15-22-50.html> (consulté le 9 octobre 2020).

NOTES

- Je souligne le caractère partiel de l'intégration sociale de « l'amérindien » dans le projet nation au Mexique pour mettre en évidence l'ambivalence dans la construction de la notion de « l'amérindien ». D'une part, il a été le sujet du passé ancestral, des racines culturelles que partagent tous les Mexicains, élément central de la « mexicanité ». Mais d'autre part, il y a un racisme profond contre les Amérindien. « D'une part, l'Indien précolombien avait été idéalisé, l'amérindien de l'histoire, comme élément légitimant l'indépendance, basé sur le concept de souveraineté américaine, de l'autre, l'Indien réel et concret, celui que l'on trouvait errant dans les rues de la ville ou travaillant dans les champs, n'avait pas sa place dans la société contemporaine, il était ignoré voire méprisée ». A. M. González Luna, « La política lingüística en México entre Independencia y Revolución (1810-1910) », en P. Botta (dir.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, Italie, Bagatto Libri, 2012, p. 96-97.
- Leonardo Manrique Castañeda, « Historia de las lenguas indígenas de México » en B. Garza Cuarón y G. Baudot *Historia de la literatura mexicana. 1. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español en el siglo XVI*, Mexique, UNAM/Siglo XXI, 1996, p. 52 - 88.
- Il est très curieux que pendant la Révolution mexicaine, l'un des principaux leaders, Emiliano Zapata parlait avec des indigènes en nahuatl, sa langue maternelle, et s'exprimait sur la terre comme « notre mère ».
- Les « missions culturelles » étaient fortement liées au protestantisme américain, une autre forme d'impérialisme.
- « En d'autres termes, après la conquête, la population du Mexique met plus de quatre cents ans à se rétablir. Mais, d'un autre côté, la population de langue autochtone ne se rétablit jamais. Entre 1970 et 1980, au milieu de l'un des taux de croissance démographique les plus élevés de l'histoire humaine, les peuples autochtones n'ont connu qu'une légère reprise, mais rien de significatif par rapport au taux de croissance total de la population. » Beatriz Garza Cuarón, « Los hablantes de lenguas indígenas de México: el caso de Oaxaca », en *Caravelle*, n° 56, 1991, p. 31.
- INALI, Comunicado a medios N. 3, « En el país, 25 millones de personas se reconocen como indígenas », en <https://www.inali.gob.mx/es/comunicados/701-2019-02-08-15-22-50.html> (consulté le 9 octobre 2020).
- Cf. Felix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Mexique, Universidad Veracruzana, 2011.
- La *Guelaguetza* est un spectacle folklorique destiné au tourisme, où les peuples autochtones, métis et afrodescendants d'Oaxaca participent avec leurs danses, leur musique et leurs traditions.
- Cf. Jesús Jauregui et Carlo Bonfiglioli, *Las danzas de conquista, I. México contemporáneo*, Mexique CONACULTA-FCE, 1996.
- Cf. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, Ediciones Istmo, Madrid, 1990.
- Il y a plus de 60 variantes linguistiques du zapotèque.
- Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana, Símbolo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, p. 76.