

REACOMODOS RELIGIOSOS (NEO) INDÍGENAS EN EL TERCER MILENIO

DURANTE MUCHO tiempo se pensó que la globalización tendría como consecuencia un debilitamiento de las prácticas religiosas. Sin embargo, contrario a tal suposición, en los últimos años se ha observado la aparición de nuevos fenómenos religiosos en América Latina. Lo religioso no desaparece sino que se adapta, sufre una metamorfosis. Mientras que los espacios cada vez se acercan más y los contactos se intensifican, los “préstamos” de nuevas referencias religiosas atraviesan las fronteras. Uno de los dominios clásicos de la etnografía de las tierras indígenas ha cambiado hoy en día: el trabajo de los etnólogos ya no sólo consiste en el apasionante estudio de las cosmovisiones indígenas y de los ajustes de un catolicismo sujeto a variabilidad. Además de los trabajos sobre las rupturas con las antiguas referencias religiosas en territorios indígenas, se encuentran los que tratan de los “neo-indios”: mestizos de las ciudades que visten la identidad del otro.

Este proyecto de publicación tiene como objetivo, mostrar los procesos de creación y de adaptación de las prácticas religiosas en una época de cambios acelerados. Se tratará de identificar no sólo las rupturas, sino también las relaciones de continuidad con las herencias indígenas de las nuevas formas del hecho religioso. Al reunir artículos de etnólogos y de sociólogos, este número de *TRACE* se concibe a partir de los contrastes y de las paradojas de los cambios religiosos observados en tensión entre los territorios indígenas y las zonas urbanas. La reflexión que surgió durante la elaboración de este número, nos ha llevado a no interesarnos tan sólo en las comunidades indígenas, sino también a analizar otros espacios, con el fin de medir la basta circulación de símbolos, préstamos y de fenómenos de yuxtaposición. Nos enfocaremos, entonces, a la expansión del protestantismo en las comunidades indígenas de Chiapas (Jean-Pierre Bastian); a la mutación de una divinidad múltiple en Guatemala (Sylvie Pédrón-Colombani); a los préstamos mutuos entre poblaciones indígenas y mestizas de la frontera norte de México (Miguel Olmos Aguilera), así como a las organizaciones neo-indígenas de México (Renée de la Torre) y a la invención de un ser indígena, producto de la fantasía de las élites de Colombia (Jean-Paul Sarrazin).

La temática presentada aquí, nació de un primer cuestionamiento sobre los cambios de las prácticas religiosas en territorios indígenas. En ellos se observan profundas transformaciones del espacio religioso, debido a

cambios políticos, económicos y culturales, así como a la intensificación de los procesos migratorios que buscan salir de los territorios étnicos. La adaptación o la desaparición de los sistemas de cargo, la expansión de grupos protestantes, la adaptación de la Iglesia con el objetivo de contrarrestar estas nuevas influencias, el importante alcance de los extensos movimientos neoindianistas, el turismo étnico y espiritual, todo ello ha tenido un impacto profundo en las prácticas religiosas de las sociedades indígenas. Estos cambios, los cuáles pueden afectar al conjunto de la comunidad o sólo a algunos de sus miembros, sean colectivos o individuales, recrean una noción de pertenencia, al adoptar una posición dentro de una colectividad y al darle un sentido a la realidad en estos tiempos de incertidumbre. Es así como se puede observar la invención de devociones inéditas, que se manifiestan a través de la reconstrucción de rituales, de la apropiación local de santos recientemente importados o del surgimiento de nuevas peregrinaciones. Las prácticas religiosas, si bien en ocasiones alejadas de la costumbre, muestran hasta qué punto estos cambios afectan las mentalidades. Así, por ejemplo, los grupos protestantes que han florecido en los territorios indígenas parecen estar bastante apartados de las prácticas religiosas nativas forjadas en el trayecto de una vasta tradición. Pero detrás de las apariencias, ¿caso es tan radical la ruptura con el pasado? Por otro lado, la invención de un “ser indígena” y la movilización de las concepciones neoindianistas con fines diversos (por inscripción a una identidad, por competencias políticas locales o por visibilidad étnica) conduce a postular una continuidad irreducible con un pasado prehispánico como supuesto histórico. Su reinterpretación en el campo religioso (ya sea por los catequistas, los “chamanes” locales o para su uso individual) inspira las construcciones rituales y el reacomodo de los panteones locales.

Si sólo estudiáramos las apariencias –que por otra parte son falaces–, estaríamos incitadas a leer en estas construcciones una continuidad a menudo elaborada en los medios urbanos. Por el contrario, las comunidades indígenas de Chiapas y de Guatemala convertidas masivamente al protestantismo tienden a manifestar una ruptura con los antiguos modos de organización costumbristas y con las concepciones unificadas de una “cosmovisión”. Ahora bien: así como lo analizan los autores de esta compilación, en los territorios indígenas, si bien el cambio no aparece en relación de continuidad con las costumbres, sí se concibe en coherencia con ellas. Tanto para las poblaciones indígenas de la frontera norte de México estudiadas por Miguel Olmos Aguilera, como para las de Chiapas y de Guatemala estudiadas respectivamente por Jean-Pierre Bastian y Sylvie Pédrón-Colombani, la conversión a las “otras religiones” –entiéndase las religiones no-católicas–, no implica por ello renunciar totalmente a las antiguas referencias religiosas.

Las prácticas y las concepciones abordadas aquí, entre las zonas comunitarias y los sectores urbanos, entre adaptación y creación, podrían aproximarse según la distinción *operada* por Éric Hobsbawm y Terence Ranger (2006) entre tradición inventada y costumbre. Por una parte, en los territorios indígenas, las discontinuidades con el pasado costumbrista no son siempre tan radicales como parecen: ya sea que se trate de la conversión a la otra religión, de la mutación de una divinidad sincrética en Guatemala o

de la reapropiación indígena de creencias *New Age* y neo-indianistas, estos cambios parecen guardar en cierta medida un vínculo sustancial con el pasado. La costumbre, como lo subraya Hobsbawm (*ibid.*: 12), no excluye ni la innovación ni el cambio, pero bajo la condición de que el cambio sea compatible con lo que le precede. Por otra parte, en los medios urbanos, la construcción de una comunidad imaginada por medio de la fabricación de la Historia (entendida como referencia al pasado prehispánico), se inscribe dentro de una lógica de invención de la tradición, donde la continuidad con el pasado es ampliamente ficticia.¹ Cabe mencionar que las comunidades indígenas no desconocen el proceso de invención de sus tradiciones, más aún en el clima de las reivindicaciones políticas y culturales de las últimas décadas. Sabemos también, que los antropólogos ya no son los únicos exégetas de los indígenas: éstos se reivindican como tal dentro del diálogo político con los aparatos oficiales y se encargan de alimentar el contenido de las clasificaciones étnicas heredadas de la Colonia española. La cuestión de lo religioso –y con ella la de las invenciones neo-indianistas– se encuentra entonces movilizada para las (re)construcciones de pertenencias, conduciendo a una circulación de las invenciones entre actores sociales alejados.

¿De qué manera podría calificarse lo que concierne específicamente a las religiones indígenas? Esta pregunta toma mayor relevancia cuando el cambio religioso en los territorios indígenas participa de lógicas que se pueden observar desde otras escalas. Entre otras, tomemos en consideración la dimensión espectacular de los rituales, su propulsión en la escena mediática y política y su presencia acrecentada en un espacio público que rebasa las solas fronteras comunitarias. A ello se une otra mutación importante en el espacio latinoamericano: la fragmentación de la matriz cultural del catolicismo. Antes, la religión oficial, aunque sometida a importantes variaciones, constituyó sin embargo una trama cultural común a toda América Latina. Numerosos trabajos atestiguan en un contexto de internacionalización y de concurrencia, que el cambio religioso se caracteriza por una evasión, que podría llamarse un rechazo por parte de un amplio grupo de poblaciones que han escogido adoptar nuevas referencias religiosas.² Los artículos de Sylvie Pédrón-Colombani, de Jean-Pierre Bastian y de Miguel Olmos Aguilera nos muestran que el espacio religioso, tanto de las comunidades indígenas como de la sociedad nacional, está atravesando por una pluralidad de prácticas y concepciones. Por lo tanto es importante interrogarse su originalidad. Aunque los estudios de las poblaciones indígenas de la frontera norte de México, de Guatemala y de Chiapas y los fenómenos de pluralización y de yuxtaposición religiosa sean diferentes son coherentes, no sólo con configuraciones políticas y sociales actuales, sino también con el peso de la herencia. Estamos lejos de un “religioso difuso” y de una individualización radical del creer.

Los artículos reunidos aquí se han dispuesto entre los dos polos del cambio religioso. Primero, partimos del análisis desarrollado en contextos comunitarios donde los cuadros costumbristas se transforman, en Chiapas

1 Cf. Hobsbawm, *ibid.*

2 Cf. Jean-Pierre Bastian 2001: 187.

y en Guatemala, luego en la frontera norte de México, para después juntar las invenciones de nuevas espiritualidades en los sectores urbanos de México y de Bogotá. La oposición entre marco costumbrista e invención, entre sociedades holistas e individualistas, queda por supuesto por matizarse: podemos recordar a propósito de qué manera la modernidad, en América Latina, aparece ante todo como una paradoja.³

Empecemos nuestro recorrido con el sur de México, en el estado de Chiapas: Jean-Pierre Bastian analiza los conflictos intraétnicos y la fragmentación de la referencia al “catolicismo de costumbre”. Es en este estado, uno con los de mayor población indígena de México, donde el cambio religioso aparece paradójicamente como algo drástico, en particular con el incremento de una multitud de movimientos protestantes que han florecidos desde los años 1940. La recrudescencia de las conversiones desde una cuarentena de años –en particular al pentecostalismo– es ante todo reveladora de las rupturas socioeconómicas y de los conflictos agrarios que atraviesan las comunidades indígenas. Las conversiones masivas a las “sectas” –asociaciones religiosas al margen de la iglesia– se intensifican a partir de los años 1970-1980, con el crecimiento demográfico, las mutaciones de la economía agrícola y la intensificación de las luchas por las tierras. El sistema de cargo, analizado en el pasado como un mecanismo integrador y regulador de las desigualdades socioeconómicas, se convirtió en un instrumento de control y de promoción económica de caciques locales enriquecidos. En un contexto de aumento de las diferencias de riquezas, las sectas ofrecen “una respuesta simbólica a la crisis estructural de las economías indígenas”, de la misma forma que permiten evitar el sistema de explotación ligado a las fiestas político-religiosas del sistema de cargos. La autonomía simbólica a través de las conversiones al protestantismo se vuelve una alternativa política, a tal punto que en numerosos municipios la diferenciación política corresponde a la diferenciación religiosa. No se trata de confundir el impacto de estos movimientos sectarios, tal como lo han dejado pensar numerosos trabajos, con la alineación de la costumbre y de las identidades indígenas. Como lo subraya el autor, las sectas protestantes, así como el catolicismo de costumbre, tienen en común ser “expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas bajo la conducción de líderes indios”. La adhesión a las otras religiones no rompe el vínculo social y étnico sino que conduce a reconstruirlo, evitando las manipulaciones simbólicas y las coerciones ligadas a las celebraciones rituales costumbristas. Lejos de una secularización, las sectas se muestran “portadoras de una modernidad relativa, sin dejar de seguir ancladas en el imaginario ancestral indígena”.

Seguimos nuestro recorrido hasta Guatemala con el análisis de Sylvie Pédrón-Colombani, quien nos habla acerca de las metamorfosis de la divinidad de Maximón, en la región de Santiago Atitlán. Aquí también, el divorcio radical con las herencias religiosas merece aproximarse con prudencia. El protestantismo –y en particular el pentecostalismo– se presenta todavía como “un generador de modernidad, pero al mismo tiempo se enraiza en las tradiciones religiosas locales”. Al mismo tiempo, la autora insiste en la plasticidad de la divinidad de Maximón, divinidad con facetas múltiples,

3 Cf. *Idem.*

santo y demonio a la vez, que puede tomar la identidad de Mam, divinidad maya, lo mismo que la de héroes históricos nacionales. La expansión del culto de Maximón, y los fenómenos de yuxtaposición y de hibridación que le son asociados, parecen acompañar la expansión de los grupos protestantes, en su mayoría pentecostales. Pero para estos últimos, el santo Maximón, el cual se presenta abiertamente como el diablo, está asimilado a lo que rechazan: el mal, y también ciertas costumbres indígenas. Localmente, en Santiago Atitlán, bajo la prohibición de participar en su celebración, el culto a Maximón sobrevive sobre todo gracias al turismo y a su gran plasticidad. El santo se adaptó “al contexto de internacionalización y de competencia del universo religioso, integrando una dimensión de espectáculo turístico y una lógica mercantil para atraer a nuevas fuentes de dinero pero también para obtener otro tipo de legitimidad”. Finalmente, es fuera de la comunidad que se juega la expansión del culto, con la adopción de este santo por diversos pueblos de Guatemala y por sectores variados de población (comerciantes, prostitutas). Aunque sea movilizado como símbolo tradicional auténticamente maya, el culto de Maximón es en realidad “el lugar de numerosas adaptaciones y arreglos sincréticos”. El proceso de mestizaje del cual es objeto incorporó diversos tipos de materiales religiosos disponibles en el mercado.

La adaptación de este culto constituye una vía alterna al protestantismo que permite también definirse y ajustarse al mundo moderno. En Santiago, la elección de la vía protestante no siempre implica un total rechazo de Maximón, al cual ciertos devotos que se han convertido le siguen llevando ofrendas. Así, el autor concluye que “la globalización y la pluralización religiosa –con la llegada masiva de grupos exteriores como los Pentecostés– no han matado las tradiciones locales”. Dichas tradiciones, empleadas en situaciones nuevas, dotadas de nuevas funcionalidades, se transforman y se adaptan al mundo moderno.

El diálogo que se da entre diversas poblaciones (indígenas, mestizas, internacionales) alrededor de la figura de Maximón constituye un ejemplo de los desplazamientos y de los intercambios de símbolos religiosos que circulan en un contexto internacional sensible a la etnodiversidad. Miguel Olmos Aguilera, en la frontera norte de México, también nos muestra las dinámicas de intercambios entre poblaciones indígenas (yaqui, yoremes, pápagos o los múltiples grupos yumanos) y mestizos. De los dos lados de la frontera, subraya el autor, los arreglos religiosos se articulan con la conveniencia étnica, con las modas, o con las hegemonías étnicas regionales y nacionales. Al mismo tiempo, esta zona fronteriza constituye un rico terreno de adaptación y de invención de identidades. Las dinámicas de prestados conducen el autor a analizar la “cultura de frontera”, que “ha florecido en medio de la represión política e ideológica”, y donde se juega la confrontación “en términos reales e imaginarios a la alteridad geográfica y cultural del vecino país del norte”.

Con el aumento de las migraciones en Estados Unidos, estos préstamos no son unilaterales. Miguel Olmos Aguilera muestra que los intercambios entre mestizos e indígenas están hechos de apropiaciones múltiples. Así, los mexicanos, cuando cruzan la frontera –a menudo de manera clandestina–, se proveen de figuras religiosas cristianas y paganas. Se nota entonces la exportación del culto de la Santa Muerte, de figuras religiosas

católicas (la Virgen de Guadalupe o San Judas) como no-católicas (Juan Soldado, Jesús Malverde). Así mismo, los movimientos mexicanistas y neoindianistas, cuyos simpatizantes –en su mayoría mestizos– se multiplicaron estos últimos quince años de los dos lados de la frontera, inventaron creencias supuestas prehispánicas. En ellas incorporan variantes de las religiones *New Age* originarias de Baja California, del budismo o de la yoga, o también elementos culturales huicholes o lakotas. Al mismo tiempo, se observa un retorno de estos préstamos hacia los que les habían inicialmente inspirados. Los indígenas vuelven a apropiarse de elementos simbólicos neo-indianistas, conduciendo así a reforzar su sistema simbólico. Pero las lógicas de tales apropiaciones difieren, según se trate de poblaciones indígenas o de grupos mestizos neo-indianistas. Por una parte, a las identidades religiosas de los grupos indígenas de la frontera norte corresponden “creencias de arraigo que pueden cambiar en forma pero mantienen un sustrato resistente al cambio”. Así, como los autores precedentes, Miguel Olmos Aguilera subraya que la presencia creciente de las iglesias evangelistas no ha implicado la renuncia a las antiguas referencias religiosas. De la misma forma, ciertos emigrantes cuya cultura religiosa está anclada en la memoria colectiva, se inscriben en esta lógica. Por otra parte, en el ámbito mestizo, el empleo de referencias religiosas relacionadas con el neo-indianismo, bajo la imagen de las sociedades que producimos, se revela como algo efímero y pasajero.

Probablemente esta sea la razón por la cual aún es necesario inventarse raíces. Renée de la Torre ahora nos lleva a la ciudad de México, donde cuestiona las estrategias de re-territorialización de los movimientos neo-indianistas de los concheros-aztecas en un contexto de globalización. La autora compara la versión mexicanista de estos movimientos que excluyen cualquiera forma de sincretismo y la versión neomexicanista que integra múltiples préstamos, en particular de la corriente *New Age*. Muestra que la historia de estos movimientos se vincula con la construcción de la cultura nacional, en la cual “lo indígena fue condensado en el imaginario del imperio azteca, representado como una visión heroica del pasado, que no rinde homenaje a las etnias indígena vivas, pero que refuerza la mitificación de un pasado glorioso”. En el siglo XIX, en el momento de la construcción del Estado independiente mexicano, o algunos años más tarde durante la revolución, con la afirmación de la nación mexicana, se renueva la estética azteca en la pintura, la danza y el teatro e inclusive en el cine. Aunque originaria del mismo proceso de aztequización, la tradición de las danzas concheras toma dos orientaciones distintas: una esencialista y otra híbrida. Por una parte, los grupos de la mexicanidad radical, formados a partir de los años 1950, se basan en un fuerte sentimiento nacionalista gracias a la invención de jerarquías y genealogías supuestamente aztecas. Estos movimientos, animados por un mesianismo profético, están conformados chicanos (migrantes mexicanos de Estados Unidos) principalmente que, de esta manera, reconstruyen sus raíces. Por otro lado, las corrientes de la neo-mexicanidad que emergieron a partir de los años 1970, constituyen un lugar de encuentro para los jóvenes mexicanos de clase media que se identifican con las tendencias ecológicas, el movimiento *hippie* y la espiritualidad alternativa. Al contrario de los integrantes de la mexicanidad

radical, ellos multiplican las raíces y, a través de la creación de contactos con otras culturas “hacen de la mexicanidad una especie de polinización”.

El retorno radical hacia el pasado de este tipo de movimientos permite la invención de un origen pero desde perspectivas contemporáneas. En estas invenciones, el indio idealizado no es solamente un indio “arqueológico”. En el corazón de las búsquedas de espiritualidad de vastos sectores de la población urbana, el indio contemporáneo es también convocado como la prueba viviente de una “auténtica” alteridad. Así nos lo muestra Jean-Paul Sarrazin al conducirnos a Bogotá, ciudad con la que terminamos el recorrido iniciado en este número temático. Colombia no ha escapado a la ola de cambios constitucionales a favor del multiculturalismo ni a los procesos de “re-etnización” que ha atravesado América Latina en estos últimos años.

El autor nos muestra cómo en un contexto en que el Estado valora la dimensión multicultural y pluriétnica, las elites colombianas, comprometidas en la búsqueda de una espiritualidad individual, han inventado un indio ideal acorde con la ideología *New Age*. Las poblaciones indígenas emplean estos reconocimientos de manera simultánea, para adquirir derechos políticos, especialmente en los conflictos relativos al territorio y la tierra. De este modo, el autor analiza el diálogo asimétrico entre las élites y los indígenas. Las primeras incorporan al “indio étnico” en un discurso *New Age* universalizante, al mismo tiempo que lo sitúan en el espacio nacional. Pero el “indio”, “lo étnico” se comprenden ante todo como términos genéricos que despejan no solamente referencias a los diferentes grupos indígenas, sino también a las desigualdades políticas y en particular al despojo de sus tierras. Para los indígenas, al contrario, la temática de la espiritualidad, tan en voga en el medio de las élites, se emplea como una herramienta política. Los rituales de agradecimiento a la Madre Tierra se escenifican para contribuir a la lucha por la recuperación de tierras. A esto se agrega la utilización de esta dimensión espiritual atractiva como un argumento comercial por la venta de artesanía. Pero, paradójicamente, en el “supermercado *New Age*” el “indio étnico” y las tradiciones indígenas son consideradas como los garantes más auténticos de la espiritualidad perdida del mundo occidental moderno. Finalmente, estos discursos refuerzan las relaciones de dominación: el autor concluye que, más que la valorización de las culturas, la creación de este modelo de “indio” puro prolonga las reacciones de poder entre los que califican y los que son calificados, al mismo tiempo que niega la realidad de miles de individuos que viven en las comunidades.

Llegamos al final de nuestro recorrido. Ciertamente, este conjunto de artículos no da cuenta de manera exhaustiva de la diversidad de formas de lo religioso encontradas en América Latina. Pero nos permite ante todo confrontar dos modalidades del cambio religioso, no solamente en los territorios indígenas sino también en sus márgenes, especialmente en los sectores urbanos. Nuestra pregunta inicial sobre el cambio de lo religioso en territorio indígena, la politización de las identidades religiosas y las dinámicas de intercambio entre las sociedades indígenas y los mundos englobantes debe construirse en función de un nuevo eje. Tal como lo habíamos planteado, pudimos reunir una serie de artículos en los que lo religioso no tiene la misma aceptación. Efectivamente, los flujos migratorios,

la fragmentación de los espacios sociales, el aumento de las diferencias de riqueza producto de la economía capitalista, son fenómenos que van de la mano con una pluralización de lo religioso, lo que conduce a confundir las fronteras de lo que se entiende clásicamente como “religioso”. Ya en 1968, Roger Bastide señalaba que “lo religioso no siempre se encuentra en lo que se conoce por religión,” puesto que “más que desaparecer, se desplaza”.⁴ Es el caso de las tendencias neoindígenas que retoman sus símbolos tanto de los indios “étnicos” contemporáneos que del glorioso pasado de un indio arqueológico y de interpretaciones *New Age* transnacionales. Estas tendencias se encuentran en diferentes niveles de la sociedad, tanto en el sector de las élites como en formaciones de carácter devocional como los concheros de México o las escenificaciones políticas de los poderes existentes.⁵ Al mismo tiempo, esta “etnización”⁶ de lo religioso encuentra eco en los actores políticos indígenas. Estos se reapropian de las tendencias neoindígenas con el objetivo de aumentar su visibilidad étnica y la reivindicación de sus derechos, o, al contrario, las rechazan y se inventan otra pertenencia religiosa. Detrás de la escena política, el espacio religioso de las comunidades indígenas no es hermético a la reutilización de préstamos neoindígenas. De este modo, al lado de poblaciones blancas y mestizas, los indígenas, proveedores de símbolos, son también consumidores del vasto mercado de las creencias y las significaciones. Pero el análisis de las mutaciones de lo religioso en territorio indígena no puede dejar de lado el análisis de las relaciones asimétricas, siempre actuales, entre las minorías y los aparatos del Estado, y de las tensiones internas de las comunidades afectadas por las crecientes desigualdades económicas.

Es necesario también recordar hasta qué punto los fenómenos de préstamos culturales no son un fenómeno típico del tercer milenio. Las zonas urbanas de América Latina aparecen hoy en día como terrenos fértiles de invención social y religiosa, pero los indígenas se muestran desde hace varios siglos como hábiles *bricoleurs*.⁷ ¿Invención o *bricolage*? Finalmente, más que la circulación de símbolos y los fenómenos de mestizaje, son las lógicas que los animan hoy en día y las que aparecen como nuevos fenómenos en mundos en que la inscripción a un territorio se hace cada vez más difícil.

Carine Chavarochette & Magali Demanget

4 Cf. Bastide 1968 : 66.

5 Cf. Galinier & Molinié 2007, en particular el capítulo “Effervescences rituelles”, donde los autores buscan el origen de la teatralidad en los rituales neo-indios que se inventaron en México y en Cuzco.

6 Cf. Hervieu-Léger 1993: 228.

7 En el sentido en el que utiliza el término Claude Lévi-Strauss: recordemos que en la operación mental del *bricolage* en la creación del mito, las unidades residuales que se emplean para otros fines son “pre-coercionados”, es decir que dentro de ellas yace su uso anterior (Cf. Lévi-Strauss 1962: 32-33).

RENOUVEAUX RELIGIEUX (NÉO) INDIENS AU TROISIÈME MILLÉNAIRE

À L'ENCONTRE des retombées d'une « globalisation » des échanges qui aurait pour conséquence un affaiblissement du religieux, on observe en Amérique latine l'émergence de phénomènes religieux nouveaux. S'il ne disparaît pas, le religieux s'adapte, voire se métamorphose. Dans une conjoncture de rapprochement des espaces et d'intensification des contacts, les emprunts de nouvelles références religieuses se jouent des frontières. L'un des domaines classiques de l'ethnographie en terres indiennes s'en trouve changé: les travaux des ethnologues n'ont plus pour seul objet l'étude passionnante des cosmovisions indiennes et des aménagements locaux d'un catholicisme soumis à la variabilité. Aux travaux sur les ruptures avec les anciennes références religieuses en territoires indiens, s'ajoutent ceux sur les « néo-indiens », métis des villes qui revêtent l'identité de l'Autre.

Ce projet de publication a pour objectif d'approcher les processus de création et d'adaptation des pratiques religieuses mis en œuvre dans une période de changements accélérés. Considérant les nouvelles formes du fait religieux, il s'agit de mesurer les ruptures et les relations de continuité avec les héritages indiens. En réunissant des articles d'ethnologues et de sociologues, ce numéro de *TRACE* se veut à l'image des contrastes et des paradoxes de changements religieux observés en tension entre les territoires indiens et les zones urbaines. La réflexion menée au fil de la constitution de ce dossier nous a en effet conduit à ne pas cantonner notre questionnement aux seules localités indiennes, mais à l'ouvrir sur d'autres espaces, afin de prendre la mesure des circulations de symboles, des emprunts et des phénomènes de juxtaposition. On s'attachera donc tout autant à l'essor du protestantisme dans les communautés indiennes du Chiapas (Jean-Pierre Bastian), à la mutation d'une divinité multiple au Guatemala (Sylvie Pédrón-Colombani), aux emprunts mutuels entre populations indiennes et métisses à la frontière nord du Mexique (Miguel Olmos Aguilera), qu'aux organisations néo-indiennes de Mexico (Renée de la Torre) et à l'invention d'une indianité fantasmée par les élites en Colombie (Jean-Paul Sarrazin).

La thématique présentée ici est née d'une première interrogation sur les changements des pratiques religieuses en territoires indiens. Dans les localités indiennes, aux mutations politiques, économiques, culturelles et à l'intensification des processus migratoires, répondent les profondes transformations de l'espace religieux. L'ajustement ou la disparition des systèmes

des charges, l'essor des groupes protestants, l'adaptation de l'Église qui se doit de contrer ces nouvelles concurrences, les amples mouvements néo-indiens, le tourisme ethnique et spirituel, ont en effet profondément modifié les pratiques religieuses des sociétés indiennes. Qu'elles soient le fait des communautés ou qu'elles s'affichent au contraire à leur marge, qu'elles soient collectives ou individuelles, ces pratiques religieuses adaptées –voire inventées– conduisent à se recréer une appartenance, à se positionner dans un collectif et à insuffler du sens dans un temps d'incertitude. On observe alors l'apparition de dévotions inédites, qui se manifestent par la reconstruction de rituels, l'appropriation locale de saints récemment importés, l'émergence de nouveaux pèlerinages. Parfois bien éloignées de la coutume, ces pratiques montrent combien les changements affectent les mentalités. Ainsi les formations protestantes qui ont fleuri dans les territoires indiens semblent loin des spécificités religieuses indiennes lestées par une longue histoire. Mais cette coupure apparente avec le passé indien est-elle aussi radicale? Dans une autre perspective, l'invention d'une indianité fantasmée et la mobilisation des conceptions néo-indiennes à des fins diverses (d'inscription identitaire, de reconnaissance politique et de visibilité ethnique), conduisent à postuler une continuité irréductible avec un passé préhispanique supposé historique.

En restant sur les seules apparences –trompeuses–, nous serions enclins à lire de la continuité dans ces constructions souvent élaborées dans les milieux urbains. À l'inverse, les communautés indiennes du Chiapas et du Guatemala converties massivement au protestantisme tendent à s'afficher en rupture avec les anciens modes d'organisation coutumière et les conceptions unifiées d'une « cosmovision ». Or comme l'analysent les auteurs de ce volume dans les territoires indiens, si le changement n'apparaît pas dans un rapport de continuité avec les coutumes, il se conçoit néanmoins en cohérence avec elles. Aussi bien pour les populations indiennes de la frontière nord du Mexique étudiées par Miguel Olmos Aguilera, que pour celles du Chiapas et du Guatemala étudiées respectivement par Jean-Pierre Bastian et Sylvie Pédrón-Colombani, la conversion aux « autres religions » –entendons non-catholiques– n'implique pas un renoncement aux anciennes références religieuses.

Les pratiques et les conceptions religieuses ici abordées, des zones communautaires aux secteurs urbains, de l'adaptation à la création, pourraient alors être approchées selon la distinction opérée par Éric Hobsbawm et Terence Ranger (2006) entre tradition inventée et coutume. D'une part, en territoire indien, les discontinuités avec le passé coutumier ne sont pas toujours aussi radicales qu'elles y paraissent : qu'il s'agisse de la conversion à l'autre religion, de la mutation d'une divinité syncrétique au Guatemala ou de la réappropriation par les Indiens de croyances *New Age* et néo-indiennes, ces changements, dans une certaine mesure, semblent garder un attachement substantiel avec le passé. La coutume, comme le souligne Hobsbawm (*Ibid.* : 12), n'exclut pas l'innovation et le changement, mais à la condition d'un changement qui soit compatible avec ce qui les précède. D'autre part, dans les milieux urbains, la construction d'une communauté imaginée via la fabrication de l'histoire (la référence au passé préhispanique) s'inscrit bien dans une logique d'invention de la tradition, où la continuité avec le

passé est largement fictive¹. Précisons que les communautés indiennes ne sont pas étrangères au processus d'invention des traditions, et ce d'autant plus dans le climat des revendications politiques et culturelles de ces dernières décennies. On sait que les anthropologues ne sont plus les seuls exégètes des Indiens : ces derniers se revendiquent comme tels dans leur dialogue politique avec les appareils officiels, et ils s'attachent à lester de contenu les classifications ethniques héritées de la Colonie. La question du religieux –et avec elle les inventions néo-indiennes– se trouve alors mobilisées dans ces (re)constructions des appartenances, conduisant à une circulation des inventions entre des acteurs sociaux éloignés.

Comment qualifier ce qui relèverait de religions spécifiquement indiennes? Une telle question se pose avec d'autant plus d'acuité que le changement religieux en territoires indiens s'inscrit dans des logiques observées à d'autres échelles. Parmi celles-ci, notons la dimension spectaculaire des rituels, leur propulsion sur la scène médiatique et politique et leur présence accrue dans un espace public qui dépasse les seules frontières communautaires. Une autre mutation d'importance dans la région latino-américaine, est celle de l'éclatement de la matrice culturelle du catholicisme. Par le passé, la religion officielle, quoique soumise à d'importantes variabilités, n'en constituait pas moins une trame culturelle commune aux Amériques latines. Or de nombreux travaux témoignent combien le changement religieux, dans un contexte d'internationalisation et de concurrence, se caractérise par son contournement voire son rejet par d'amples fractions de populations qui ont choisi d'adopter de nouvelles références religieuses². Les articles de Sylvie Pédrón-Colombani, de Jean-Pierre Bastian et de Miguel Olmos Aguilera nous montrent que dans les communautés indiennes, tout comme dans la société englobante, l'espace religieux est traversé par une pluralité de pratiques et de conceptions. Pour autant, le changement religieux en territoire indien garde sa singularité. Toutes différentes que soient les études des populations indiennes de la frontière nord du Mexique de celle du Guatemala et du Chiapas, les phénomènes de pluralisation et de juxtaposition religieuses ici observés s'inscrivent toujours en cohérence non seulement avec des configurations politiques et sociales actuelles, mais aussi avec le poids des héritages. Nous sommes donc loin d'un « religieux diffus » et d'une radicale individualisation du croire.

Les articles présentés ici sont agencés entre deux pôles d'un changement [du] religieux. Tout d'abord nous partons d'analyses effectuées dans des contextes communautaires où les cadres coutumiers se transforment, au Chiapas et au Guatemala, puis à la frontière nord du Mexique, pour rejoindre ensuite les inventions de nouvelles spiritualités dans les secteurs urbains de Mexico puis de Bogota. L'opposition entre cadre coutumier et invention, entre sociétés holistes et individualistes, reste bien sûr à nuancer : on peut rappeler à ce sujet combien la modernité, en Amérique latine, apparaît avant tout comme paradoxale³.

1 Cf. Hobsbawm, *ibid.*

2 Cf. Jean-Pierre Bastian 2001 : 187.

3 Cf. *ibid.*

Débutons notre parcours. Dans le sud du Mexique, au Chiapas, Jean-Pierre Bastian analyse les conflits intra-ethniques et l'éclatement de la référence au catholicisme dit « de coutume ». C'est dans cet État, l'un des plus indiens du Mexique, où paradoxalement le changement religieux apparaît le plus drastique, notamment avec l'essor d'une multitude de mouvements protestants qui ont fleuri dès les années 1940. La recrudescence des conversions depuis une quarantaine d'années –en particulier au pentecôtisme– est avant tout révélatrice des ruptures socio-économiques et de conflits agraires et politiques qui secouent les communautés indiennes. Les conversions massives aux « sectes » –entendons les associations religieuses en marge de l'Église– s'intensifient en effet à partir des années 1970-1980, avec la croissance démographique, les mutations de l'économie agricole et l'intensification des luttes pour les terres. Le système des charges, analysé par le passé comme un mécanisme intégrateur et régulateur des disparités socio-économiques, est devenu un instrument de contrôle et de promotion économique de caciques locaux enrichis. Dans un contexte d'augmentation des écarts de richesses, les sectes offrent alors « une réponse symbolique à la crise structurelle des économies indiennes », tout comme elles permettent de contourner le système d'exploitation lié aux fêtes politico-religieuses du système des charges.

L'autonomie symbolique via les conversions devient alors une alternative politique, à tel point que dans de nombreux *municipios* la différenciation politique épouse la différenciation religieuse. Il n'est pas question pour autant de confondre l'impact de ces mouvements sectaires, comme l'ont laissé penser de nombreux travaux, avec l'aliénation de la coutume et des identités indiennes. Comme le souligne l'auteur, les sectes protestantes, tout comme le catholicisme de coutume ont en commun d'être tous deux des « expressions religieuses élaborées par les propres indiens sous la conduite de *leaders* ethniques ». L'adhésion aux autres religions ne rompt pas le lien social et ethnique mais elle conduit à le reconstruire, en contournant les manipulations symboliques et les coercitions liées aux célébrations rituelles coutumières. Loin d'une sécularisation, les sectes se montrent alors « porteuses d'une modernité relative, sans que cesse de perdurer l'ancrage dans l'imaginaire indien ancestral ».

Poursuivons notre périple au Guatemala avec l'analyse de Sylvie Pédrón-Colombani, autour des métamorphoses de la divinité Maximon, dans la région de Santiago Atitlán. Là encore, le divorce radical avec les héritages religieux mérite d'être approché avec prudence. Le protestantisme –et en particulier le mouvement pentecôtiste– se présente aussi comme « générateur de modernité tout en étant simultanément enraciné dans les traditions religieuses locales ». En même temps, l'auteur insiste avant tout sur la plasticité de la divinité de Maximon, divinité aux multiples facettes, à la fois saint et démon, qui peut prendre l'identité de Mam, divinité maya, tout comme celle de héros historiques nationaux. L'expansion du culte de Maximon, et les phénomènes de juxtaposition et d'hybridation qui lui sont associés, semblent accompagner l'essor des groupes protestants, majoritairement pentecôtistes. Mais pour ces derniers, le saint Maximon, résolument présenté comme le diable, se trouve assimilé à ce qu'ils rejettent : le mal, mais aussi certaines coutumes indiennes. Localement, à Santiago Atitlán,

avec l'interdiction de participer à sa célébration, le culte de Maximon survit surtout grâce au tourisme et à sa grande plasticité. Il s'adapte en effet « au contexte d'internationalisation et de concurrence de l'univers religieux », en « intégrant une dimension de spectacle touristique et une logique marchande pour attirer de nouvelles sources d'argent mais aussi pour obtenir un autre type de légitimité ».

C'est finalement hors de la communauté que se joue l'expansion du culte, avec l'adoption de ce saint par diverses agglomérations du Guatemala et par des franges variées de population (commerçants, prostituées). Mobilisé comme un symbole traditionnel authentiquement maya lors de revendications ethniques, le culte de Maximon est en réalité « le lieu de nombreuses adaptations et arrangements syncrétiques ». Le processus de métissage dont il est l'objet a débouché sur son incorporation de divers types de matériels religieux disponibles sur le marché. Finalement, l'adaptation de ce culte constitue une autre voie que celle du protestantisme qui permet aussi de se définir et de s'ajuster au monde moderne. À Santiago, le choix de la voie protestante n'implique pas systématiquement un rejet total de Maximon, auquel certains convertis continuent d'apporter des offrandes. Ainsi l'auteur conclut que « la globalisation et la pluralisation religieuse –avec l'arrivée massive des pentecôtistes– n'ont pas tué les traditions locales ». Ces traditions, employées dans de nouvelles situations, dotées de nouvelles fonctionnalités, se transforment et s'adaptent au monde moderne.

Le dialogue instauré entre diverses populations (indienne, métis, internationales) autour de la figure de Maximon constitue un exemple des déplacements et des échanges de symboles religieux qui circulent dans un contexte international sensible à l'ethnodiversité. Miguel Olmos Aguilera, à la frontière nord du Mexique nous entraîne aussi dans les dynamiques d'échanges entre populations indiennes (Yaqui, Yoremes, Pápagos ou les multiples groupes yumanos) et métisses. De part et d'autre de la frontière, souligne l'auteur, les arrangements religieux s'articulent avec les conventions ethniques, les modes ou encore avec les hégémonies ethniques régionales et nationales. En même temps, cette zone frontalière constitue un riche terrain d'adaptation et d'invention identitaires. Les dynamiques d'emprunts conduisent l'auteur à dégager une « culture de la frontière », qui « a fleuri au milieu de la répression politique et idéologique » et où se joue la confrontation « réelle et imaginaire, avec l'altérité géographique et culturelle du pays voisin du Nord ». Avec l'accélération des migrations aux États-Unis, ces emprunts ne sont pas unilatéraux. Miguel Olmos Aguilera montre que les échanges entre Métis et Indiens sont faits d'appropriations multiples. Ainsi des figures religieuses chrétiennes et païennes accompagnent les Mexicains dans leur traversée –souvent clandestine– de la frontière. On note alors l'exportation du culte de la Sainte Mort, de figures religieuses aussi bien catholiques (la Vierge de Guadalupe ou saint Judas) que non-catholiques (Jean Soldat, Jesús Malverde). Ou encore, les mouvements mexicanistes et néo-indiens, dont les sympathisants –majoritairement métis– se sont multipliés de part et d'autre de la frontière ces quinze dernières années, s'inventent des croyances supposées préhispaniques. Ils y intègrent tout autant des variantes de religions *New Age* originaires de Basse-Californie, le bouddhisme, le yoga, ou encore des éléments culturels huichols ou lakotas.

Dans un même temps, on observe un retour de ces emprunts à ceux qui les avaient initialement inspirés. Les Indiens se ré-approprient des éléments symboliques néo-indiens conduisant ainsi à renforcer leur système symbolique. Mais les logiques de ces appropriations divergent, selon qu'il s'agisse de populations indiennes ou de groupes métis néo-indiens. D'une part, les identités religieuses des groupes indiens de la frontière nord s'assortissent de croyances dont « la forme peut changer, mais qui maintiennent un substrat résistant au changement ». Ainsi, comme les précédents auteurs, Miguel Olmos Aguilera souligne que la présence croissante des Églises évangélistes n'a pas impliqué le renoncement aux anciennes références religieuses. De même, certains migrants dont la culture religieuse est ancrée dans la mémoire collective, s'inscrivent aussi dans cette logique. D'autre part, dans les milieux métis, l'emploi des références religieuses à consonances néo-indiennes, à l'image des sociétés que nous produisons, se révèle éphémère et passager.

Probablement pour cette raison est-il d'autant plus nécessaire de s'inventer des ancrages. Partons à présent pour la ville de Mexico, où Renée de la Torre interroge les stratégies de re-territorialisation de mouvements néo-indiens *concheros*-aztèques dans un contexte de globalisation. L'auteur met en parallèle la version mexicaniste de ces mouvements qui exclut toute forme de syncrétisme et la version néo-mexicaniste qui intègre des emprunts multiples, en particulier au courant *New Age*. Elle montre combien l'histoire de ces mouvements se trouve tout d'abord en étroite relation avec la construction de la culture nationale, dans laquelle « l'Indien se trouve réduit dans l'imaginaire à l'empire aztèque, représenté comme une vision héroïque du passé, qui ne rend pas hommage aux groupes indiens vivants, mais qui renforce la mythification d'un passé glorieux ». Au XIX^e siècle, au moment de la construction de l'État indépendant mexicain ou quelques décennies plus tard pendant la Révolution, avec l'affirmation de la Nation mexicaine, se renouvelle toute une esthétique aztèque dans la peinture, les danses et le théâtre, ou encore le cinéma. La tradition des danses *concheras*, tout en étant issue d'un même processus d'« aztéquisition », se divise en deux orientations distinctes, l'une « essentialiste », l'autre hybride. D'une part, les groupes de la mexicanité radicale, formés à partir des années 1950, sont structurés par un fort sentiment nationaliste, par l'invention de hiérarchies et de généalogies supposées aztèques. Ces mouvements, animés par un messianisme prophétique, ont été tout particulièrement investis par les *chicanos* –migrants mexicains aux États-Unis–, qui se reconstruisent ainsi des racines. D'autre part, les courants de la néo-mexicanité qui ont émergé à partir des années 1970, forment un lieu de rencontre pour des jeunes mexicains de la classe moyenne qui s'identifient avec les tendances écologiques, le courant hippie, la spiritualité alternative. Contrairement à la mexicanité radicale, ils multiplient les racines, et « ils font de la mexicanité une espèce de pollinisation », en se créant des contacts avec d'autres cultures.

Le retour radical vers le passé des mouvements de la mexicanité conduit à s'inventer un ancrage selon des perspectives néanmoins bien contemporaines. Or dans ces inventions, l'Indien idéalisé n'est pas seulement « archéologique ». Au cœur des quêtes de spiritualités des populations urbaines, l'Indien contemporain est aussi convoqué comme le témoin vivant

d'une « authentique » altérité. C'est ce que nous montre Jean-Paul Sarrazin, qui nous conduit à Bogota, où nous terminons le parcours initié dans ce dossier thématique. La Colombie n'a pas échappé à la vague de changements constitutionnels en faveur du multiculturalisme et au processus de « re-ethnisation » qui a traversé l'Amérique latine ces dernières décennies. L'auteur dévoile comment dans ce contexte où l'État valorise sa dimension multiculturelle et pluriethnique, les élites colombiennes, engagées dans une quête spirituelle individuelle, ont inventé un Indien idéal en accord avec l'idéologie *New Age*. Les populations indiennes emploient alors simultanément ces reconnaissances pour l'acquisition de droits politiques, notamment dans les conflits relatifs aux questions de territoire et de terres. L'auteur analyse ainsi le dialogue asymétrique entre les élites et les Indiens. Pour les premières, « l'Indien ethnique » se trouve incorporé dans les discours *New Age* universalisants, tout en étant situé dans l'espace national. Mais « l'Indien », « l'ethnique » sont entendus avant tout comme des termes génériques qui évacuent non seulement les références aux différents groupes indiens, mais aussi les iniquités politiques et en particulier les spoliations de terres. Pour les Indiens en revanche, la thématique de la spiritualité en vogue dans le milieu des élites est employée comme un outil politique. Des rituels de remerciement à la Mère Terre sont ainsi mis en scène au bénéfice de la lutte pour la récupération de terres. À cela s'ajoute l'utilisation de cette dimension spirituelle attractive comme un argument commercial pour la vente d'artisanat. Mais paradoxalement, dans le « supermarché *New Age* », « l'Indien ethnique » et les traditions indiennes sont considérés comme les garants les plus authentiques de la spiritualité perdue du monde occidental moderne. Au final, ces discours renforcent les relations de domination : l'auteur conclut qu'en deçà de la valorisation des cultures, la création de ce modèle d'un indien pur prolonge les relations de pouvoirs entre ceux qui qualifient et ceux qui sont qualifiés, tout comme elle nie la réalité des milliers d'individus qui vivent dans les communautés.

Nous voici au terme de notre parcours. Certes, la réunion de ces articles est loin de répertorier de façon exhaustive la diversité des formes du religieux rencontrées en Amérique latine. Elle nous permet avant tout de mettre en parallèle deux modalités du changement religieux, non seulement dans les territoires indiens mais aussi à leur marge, notamment dans les secteurs urbains. Notre interrogation initiale sur le changement religieux en territoire indien, en prenant en compte la politisation des identités religieuses et les dynamiques d'échanges entre les sociétés indiennes et les mondes englobants, s'est trouvée décentrée : elle nous a conduit à considérer ensemble des articles où le religieux n'a pas la même acceptation. En effet, les flux migratoires, la fragmentation des espaces sociaux, l'augmentation des écarts de richesse dérivée de l'économie capitaliste, s'accompagnent d'une pluralisation du religieux, conduisant aussi à brouiller les frontières de ce que l'on entend classiquement par « religieux ». Dès les années 1968, Roger Bastide remarquait que « le religieux n'est pas toujours dans ce qu'on appelle les religions », il « se déplace plus qu'il ne disparaît⁴ ». Tel est le cas des tendances néo-indiennes qui puisent leurs symboles aussi bien

4 Cf. Bastide 1968 : 66.

chez les Indiens « ethniques » contemporain que dans le glorieux passé d'un Indien archéologique et dans des interprétations *New Age* transnationales. On retrouve ces tendances à différents niveaux de la société, tant dans le secteur des élites, dans des formations à caractère dévotionnelle comme les *concheros* de Mexico, que dans les mises en scène politiques des pouvoirs en place⁵. Dans un même temps, cette « ethnicisation » du religieux⁶ n'est pas sans écho chez les acteurs politiques indiens. Ceux-ci se réapproprient les tendances néo-indiennes à des fins de lisibilité ethnique et de revendications de leurs droits ou bien ils les rejettent en s'inventant une appartenance religieuse autre. En deçà de la scène politique, l'espace religieux des communautés indiennes est lui aussi loin d'être hermétique à la réutilisation d'emprunts à consonance néo-indienne. Ainsi, aux côtés des populations blanches et métisses, les Indiens, tout en étant pourvoyeurs de symboles, en sont aussi les « consommateurs » sur le vaste marché de croyances et de significations. Mais l'analyse des mutations du religieux en territoire ne saurait faire l'économie des relations asymétriques, toujours d'actualité, entre les minorités et les appareils d'État, et les tensions internes à des communautés éclatées par les disparités économiques croissantes. Il convient aussi de rappeler combien les phénomènes d'emprunts ne sont pas l'apanage d'un troisième millénaire. Si, les zones urbaines d'Amérique latine apparaissent comme les terrains fertiles d'invention sociale et religieuse, les indiens se montrent depuis plusieurs siècles comme d'habiles « bricoleurs ». Invention ou « bricolage⁷ » ? C'est finalement moins la circulation des symboles et les phénomènes de métissages qui sont nouveaux, que les logiques qui les animent aujourd'hui, dans des mondes où l'inscription dans un territoire fait de plus en plus défaut.

Carine Chavarochette & Magali Demanget.

BIBLIOGRAPHIE

- Bastian, Jean-Pierre 2001 – La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive. In Bastian, Jean-Pierre (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe-Amérique Latine* : 181-198. Karthala, Paris.
- Bastide, Roger 1968 – Anthropologie religieuse. *Encyclopaedia Universalis* 2 : 65-69. Paris.
- Galinier Jacques & Antoinette Molinié 2006 – *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. Odile Jacob, Paris.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993 – *La religion pour mémoire*. Éditions du Cerf, Paris.
- Hobsbawm Eric & Terence Ranger 2006 [1983] – *L'Invention de la Tradition* : 11-25. Éditions Amsterdam, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude 1962 – *La pensée sauvage*. Plon, Paris.

5 Cf. Galiner & Molinié 2007, et en particulier le chapitre « Effervescences rituelles », où les auteurs retracent la théâtralisation de rituels néo-indiens inventés à Mexico et à Cuzco.

6 Cf. Hervieu-Léger 1993 : 228.

7 Au sens où l'entend Claude Lévi-Strauss : Rappelons que dans l'opération mentale du « bricolage » à l'œuvre dans les mythes, les unités résiduelles employées à d'autres fins sont aussi « pré-contraintes », c'est-à-dire habitées par leur usage antérieur (Cf. Lévi-Strauss 1962 : 32-33).