

La espiritualidad navajo y el movimiento pan-indio o p e y o t e

Antje
Mannaerts

De manera general, la espiritualidad india ha sido frecuentemente mal comprendida porque es muy diferente del concepto de las grandes religiones mundiales. No hace distinción entre lo profano y lo sagrado, el universo es uno e indivisible. Todo acto de la vida cotidiana está impregnado por una concepción de fuerzas “sobrenaturales”, un término ambiguo y “mal elegido” (¿a causa de una visión etnocentrista?), si se considera que los seres sagrados indios son inmanentes y no trascendentes. Su mundo forma siempre un todo; la dualidad cuerpo y espíritu no existe en el pensamiento navajo.

En la cosmología navajo, este mundo ha sido concebido por el pensamiento y realizado por la palabra de los seres sagrados con quienes se puede uno poner en comunicación por medio de las palabras, los rezos y los cantos rituales [...] (Feltès-Strigler, 2000:258).

y de esta manera actuar sobre el mundo de la materia y de la energía. “El pensamiento es el poder de toda creación, transformación y regeneración” (Feltès-Strigler, 2000:258).

Igual que los fenómenos naturales, los hombres tienen formas interiores que les dan vida,¹ “nuestro cuerpo no es sino nuestro aspecto

material" (Witherspoon, 1975). Existe en esta concepción una semejanza fundamental entre los hombres y la tierra. Aquí, la "tierra madre" es más que una simple metáfora poética. La relación entre el hombre y la naturaleza es descrita por un navajo tradicionalista contemporáneo de la siguiente manera:

[...] el americano desea decir que la tierra y toda la naturaleza son como su madre natural. Pero el navajo quiere decir que su madre natural representa aquello que se acerca más a la verdadera madre – la Tierra [...] (en Feltes-Strigler, 2000:259).

Me parece importante subrayar el potente dogma de fe y de filosofía de los navajo frente a su tierra, para comprender el grado de gravedad de la ofensa que la economía extractiva conlleva frente a la esencia misma de la cultura navajo, su espiritualidad.

Numerosos sitios sagrados que forman parte integrante de la identidad de una tribu han sido devastados por la actividad económica. Algunos hombres-medicina navajo se han comprometido en procesos² para proteger su patrimonio, los lugares sagrados y las sepulturas, apoyándose en la libertad de prácticas religiosas garantizada en la Constitución americana. Pero su gestión resultó infructuosa:

La sinceridad de la deposición de *Nakai Ditt'oi* (hombre-medicina navajo) parece no haber convencido a la corte, que concluyó que no expresaba convicciones religiosas profundas (Feltes-Strigler, 2000:251).

[...] cuando el presidente Jimmy Carter firmó la ley PL 95-341, conocida bajo el nombre de Ley sobre la Libertad de las Religiones Amerindias, el gobierno federal reconoció que la tierra tenía para los amerindios un sentido que iba ampliamente más allá de las inquietudes económicas y ecológicas (Feltes-Strigler, 2000: 250).

Esta ley preconiza consultar a los líderes espirituales y a los hombres-medicina en caso de controversia, pero su interpretación y su aplicación permanecen problemáticas. Si bien en el punto de vista de los tradicionalistas pueda hacerse escuchar, no existe ninguna obligación de seguir sus recomendaciones.

Bajo la presión de los segmentos tradicionales de la sociedad navajo, el consejo tribal adoptó una ley en 1988 con el fin de proteger su patrimonio cultural. Esta ley no ha dejado de provocar controversias en la sociedad. Los lugares sagrados navajo eran frecuentemente mantenidos en secreto, lejos de las miradas extranjeras. Para tomarlos en cuenta en relación con los proyectos económicos era necesario hacerlos públicos. La reticencia y la desconfianza de los tradicionalistas han provocado retrasos y gastos suplementarios en la elaboración de concesiones para la explotación de los recursos naturales.

EL CULTO DEL PEYOTE³

El culto del peyote o "religión peyote" es hoy considerado como un movimiento religioso pan-indio, semicristiano pero de esencia india y sobre todo redentor.⁴ Durante los rituales, los "creyentes" ingieren botones del cactus que contienen alcaloides, de los cuales el más conocido es la mezcalina que tiene efectos psicodélicos. El movimiento es pan-indio en el sentido de que sus miembros provienen de tribus diversas, de que su ideología subraya la unidad de los pueblos indios y su distinción con respecto a los blancos. En sus plegarias se mantienen algunos elementos del simbolismo cristiano como Dios, Jesús, la virgen María y los ángeles celestiales, pero la mayor parte de sus elementos simbólicos es de origen indio, numerosos "seres sobrenaturales o sagrados" (*Holy People*) de diversas tribus son invocados en los rezos. Donde la esencia india se expresa mejor es en la voluntad de mantener una religión india por los mismos indios, y por la naturaleza de los detalles rituales que no rompen con la simbólica ni la lógica de las ceremonias tradicionales (hecho subrayado igualmente por Luckert, *op.cit.*, 1981 y Wyman, *op.cit.*, 1972). Gary Witherspoon (1974, citado en Wyman, *op.cit.*) señala que desde 1970, la mayor parte de los navajo considera a la *Native American Church of North America* (principal Iglesia india en la práctica del "peyotismo") simplemente como otra forma de *Chantway* o *Medicine Way*, incorporando por ahí mismo esta práctica "novedosa" en un cuadro de referencias simbólicas preexistente.

Pero los oficiantes (los *Roadmen*, quienes conducen la ceremonia) distinguen bien entre el ritual del peyote y los rituales tradicionales navajo y nada indica una amalgama entre los

dos. Las dos formas religiosas coexisten: la mayor parte de los "peyotistas" navajos se sirven igualmente de las ceremonias tradicionales y muchos pertenecen por igual a las iglesias cristianas (Aberle, 1983: 563). Esto se explica por la ausencia de una limitante confesional en materia de fe de los "peyotistas". El culto del peyote conduce a una revelación directa y la fe de cada quien es sancionada por su experiencia psíquica propia en la relación con lo "sobrenatural" de acuerdo con los aspectos tradicionales de la religión india.⁵ El "peyotismo" concede una considerable libertad de pensamiento y de conciencia. Las concepciones religiosas aplicadas por el "peyotista" son imperativas solamente en la medida en que ellas lo guían.

Se puede decir que el culto del peyote constituye una nueva forma de consolidación de las fronteras étnicas. No reemplaza otras formas de expresión religiosa, pero amplía el círculo de actividades espirituales a través de la adaptación a una nueva situación y por una toma de conciencia de la particularidad india supra-tribal frente al mundo del hombre blanco.

Por otra parte, la *Native American Church* no dispone de un clero organizado y jerarquizado. Los *roadmen* aprenden el ritual del peyote a partir de otros especialistas en la materia. Se ve de nuevo entonces que, si existe un préstamo del concepto de Iglesia en el caso presente, éste nunca es total: lo que se toma de la cultura "extranjera" sufre una transformación o una interpretación para ser integrado en un cuadro simbólico preexistente. Es de esta manera que las fronteras entre los grupos se instalan y se mantienen.

El carácter redentor más que transformador, tiene que ver con el hecho de que el cambio mayor se busca en las almas de los "creyentes" y no en el orden social. Poco importa que el criterio sea la "alabanza" de los seres sagrados, la presentación simbólica de los valores últimos o el esfuerzo simbólico de hacer al mundo moderno más inteligible, se trata de un movimiento religioso expandido a pesar de las oposiciones al mismo gracias a un activo proselitismo (Aberle, 1983: 558). La nueva religión india otorga un lugar de dignidad plena a la identidad india en el mundo moderno y abre nuevas perspectivas a una comunidad india supra-tribal que tiene todas las posibilidades de actuar en tanto que unidad sobre el orden social global.

El consumo de peyote no conlleva una dependencia física. La planta sirve de auxiliar religioso para hacer que las gentes "ordinarias" sean capaces de experiencias extraordi-

narias, sea a través de visiones o de profundas reflexiones sobre sus problemas cotidianos (Aberle, 1983: 558). En ese sentido, el peyote adquiere un *status* de sacramento porque es a través de él que los individuos se comunican con Dios.

RESUMEN HISTÓRICO Y CRITERIOS DE EMERGENCIA DEL PEYOTE ENTRE LOS NAVAJO

Las prácticas religiosas del peyote hicieron su entrada en el país navajo hacia la mitad de la década de 1910, pero encontraron sólo pocos adherentes en su fase inicial. Los especialistas han caracterizado al "peyotismo" desde sus inicios en los Estados Unidos (en 1880) como una religión de los oprimidos, que respondió a las necesidades de los indios que vivían en condiciones de dominación, de explotación y de mendicidad en las reservaciones (Aberle, 1983: 563). Los navajo conocieron la experiencia del poder de la sociedad global más tarde que la mayoría de las otras tribus indias. La atracción de los navajo por el peyote se correlaciona directamente con el contacto más intensivo con la sociedad americana a partir del momento de la reducción de su ganado lo que, como se ha visto, privó a los navajos no solamente de su principal sustento económico, sino también de su *status* social ligado a sus rebaños. Este hecho generó un sentimiento de desesperanza y de confusión que constituyó un terreno fértil para nuevos problemas: el alcoholismo o la desintegración familiar (Swanson, 1960; BurrIDGE, 1969, citado en Aberle, 1983: 563). Algunos navajo se imaginaban que su religión tradicional, inmanente dentro de su visión del poder y enraizada en el país navajo, no era adecuada para abordar los problemas nuevos engendrados por un poder externo (Aberle, 1983: 563). ¿En qué medida el culto del peyote prometía "mejores" respuestas a preguntas novedosas? Este culto ha sido aportado a los navajo por los *roadmen* (oficiantes del peyote) de otras tribus indias. Era una nueva fuente de un poder "sobrenatural" investido por los adherentes navajo de la *Native American Church* para saber lo que planeaba el Bureau of Indian Affairs (BIA), así como detener la reducción del ganado u obtener permisos especiales para guardar un mayor número de animales.

Es dentro de una situación de contacto que provocaba cambios que trastornaban a la sociedad, que nuevas formas de expresión identitaria se han elaborado conforme al modelo de Barth: el carácter dinámico y constructivista de la identi-

dad se expresa muy claramente en la búsqueda de respuestas novedosas a una situación radicalmente diferente; ¿qué lugar tienen los navajo dentro del nuevo orden? Dentro de su concepción, Dios ha dado el peyote a los pueblos indios para que puedan comunicarse con él y pedirle consejo para aprehender el cambiante mundo.

La multiplicación de adherentes al culto del peyote sostiene, desde mi punto de vista, su esencia unificadora, tanto la expresión de una identidad india distinta, como su capacidad de sobrepasar los estratos sociales en la sociedad navajo. Aberle (1983: 564) reporta que a finales de los años sesenta aparece una nueva generación de adherentes, entre ellos figura un buen número de cuadros bien remunerados del BIA y del gobierno tribal, que habían realizado estudios superiores, en síntesis una capa social “privilegiada” –y supuestamente más aculturada– producto de la reestructuración de la sociedad navajo de los tiempos modernos. El culto del peyote no constituye un índice de tradicionalismo ni de aculturación, porque los miembros de la Native American Church son más bien heterogéneos en términos de posición social o de riqueza, así como en términos de conocimiento de la lengua inglesa, un indicador de su grado de adaptación a la cultura angloamericana. Si el “peyotismo”, en sus inicios, era considerado en el país navajo como un comportamiento refractario, posteriormente el mismo segmento de la sociedad navajo que se oponía al culto antes de su legitimación, se ha convertido en miembro. La significación de un rasgo cultural diferencial es entonces sometido al cambio como lo subraya Barth.⁶ Pienso que la inserción del culto del peyote entre los navajo responde a la siguiente triple exigencia: en primer lugar permite hacer inteligible el mundo cambiante de los navajo al darle un lugar en ese nuevo orden; en segundo sitio, sirve de rasgo cultural diacrítico para colocar una particularidad india conforme a la orientación de los valores del grupo; y en tercer lugar forma una nueva base para la cohesión interna del grupo, superando las separaciones socioeconómicas recientes.

Aquí me parece interesante que la propagación del “peyotismo” en el país navajo no se ha desarrollado en el mismo sentido que los otros cambios de la sociedad. Barth subraya el rol fundamental que juegan los agentes de cambio, la nueva élite del gobierno tribal, en la elaboración de las señales de identidad. Pero aquí la propagación de una nueva vía navajo, que se transforma en un rasgo cultural después, parte del segmento más tradicionalista de la población. Los

motores del “peyotismo” no son las personas que han tenido un mayor contacto con la sociedad americana, sino aquellos que son los más afectados por el intervencionismo del gobierno federal. Se ve entonces el carácter dinámico de la identidad étnica que demanda la negociación entre segmentos del grupo para ser aceptada por todos (Barth, 1995: 245).

LA OPOSICIÓN INICIAL DE LOS NAVAJO AL PEYOTE

El “peyotismo” fue campo de una lucha de 30 años en el país navajo antes de que el consejo tribal declarara legal el consumo del cactus. La liberación del uso del peyote fue posible luego del dictamen del Tribunal Supremo de California en agosto de 1964, que estipula que el derecho de libre expresión religiosa comprende una herencia preciosa de la historia americana, y subraya la necesidad de proteger el particularismo de la tradición india en tanto que “subcultura” de la sociedad global.⁷

Pero la lucha también tuvo lugar en el interior de la sociedad en donde las actitudes divergentes frente al “peyotismo” provocaron conflictos entre vecinos y miembros de una misma parentela. El cactus es extraño al uso navajo de las plantas medicinales, y los “antipeyotistas” lo consideran peligroso tanto para el cuerpo como para el espíritu, clasificándolo en la categoría de plantas utilizadas de una manera “mágica” para influenciar al espíritu, la voluntad y la conducta de las personas y, por lo mismo, el peyote abre a sus ojos la puerta hacia conductas incontroladas y a todo exceso, especialmente de orden sexual (Aberle, 1982 (1966): 207).

El culto del peyote introdujo también algunas prácticas no aceptadas por los opositores: el proselitismo (considerado inherente al cristianismo), y el entierro de sus muertos cerca de las casas, dado el temor de los tradicionalistas hacia los muertos y los fantasmas.

El “peyotismo” es una novedad que no surge de la sociedad mayoritaria. Es rechazado por el segmento ampliamente tradicional⁸ porque no permite conservar lo antiguo, y por el segmento progresivo modernista porque no permite tampoco un alineamiento con lo nuevo (la cultura americana).

El culto del peyote es considerado una amenaza porque, por una parte, se define como una religión curativa, contrariamente al cristianismo, y por otra, porque introduce alguna cosa india pero no navajo (Aberle, 1982 (1966): 223). La

desconfianza navajo frente a la nueva religión indígena se explica por el temor de perder su identidad, de fundirse en una suerte de *melting pot* de indios genéricos, aunque la adaptación a ciertos aspectos de la sociedad americana parece posible para una gran parte de los navajo. Los utes, quienes introdujeron el peyote al norte de la reservación de los navajo, no son muy respetados por éstos debido a su desintegración como pueblo. Ciertos “antipeyotistas” navajo piensan que el culto del peyote sería la causa (y no la consecuencia) de la declinación de los utes.

La oposición inicial al culto del peyote no implica un rechazo categórico de todo lo extraño –la historia navajo está tejida de préstamos culturales sucesivos–, sino más bien como el rechazo de lo que a simple vista no aporta algo a su cultura.

LA ATRACCIÓN DEL CULTO DEL PEYOTE ENTRE LOS NAVAJO

Interrogados sobre las “cualidades” de la Iglesia del Peyote sus miembros mencionan dos características principales: en primer lugar, los poderes curativos del peyote y su influencia en los valores morales. En segundo lugar, la Iglesia permite un mejoramiento del modo de subsistencia y una clarificación del sentido que se busca dar a la vida (Aberle, 1983: 564).

Los indios se refieren al cactus del peyote como una medicina, pero existen dos nociones en lengua navajo para nombrar la medicina: una designa la categoría botánica de las plantas que tienen cualidades curativas (los productos farmacéuticos), y la otra designa una categoría difícilmente traducible que se podría llamar un remedio divino y universal (Stewart, 1987: 332). En esta segunda acepción, el peyote está investido de un poder espiritual de curación por medio del esfuerzo mental y, por lo mismo, se apoya en la espiritualidad tradicional de los indios.

Por otra parte, la Iglesia indígena otorga un lugar importante a la ayuda mutua de sus miembros conforme a las normas morales impregnadas de la ideología cristiana. Stewart destaca aquí la función sicoterapéutica de esta comunidad para aligerar las numerosas dificultades de un ajuste individual a las exigencias de un mundo cambiante (Stewart, 1987: 332). En ese sentido, el culto del peyote parece también responder en ciertos casos a la necesidad de apaciguamiento de los sufrimientos causados por la desintegración de la célula familiar.

En suma, el “peyotismo” es un poderoso movimiento porque abre la posibilidad de una síntesis de contradicciones a las cuales los indios se encuentran hoy confrontados: por una parte su profunda necesidad de una orientación hacia una comunidad de indios con sus vínculos de ayuda mutua (de la misma manera que en las antiguas estructuras), y por la otra las presiones de una economía de mercado que empujan hacia el éxito individual. El culto del peyote acepta las aspiraciones individuales pero orienta a los individuos hacia el colectivo indígena. El valor moral de la nueva Iglesia consiste en hacer abandonar las prácticas hedonistas juzgadas egoístas (y supuestamente adoptadas de la cultura angloamericana) tales como el abuso de la bebida, la negligencia frente a las necesidades de la familia y el adulterio. El poder del movimiento se sostiene porque traza una nueva vía de identidad india de plena dignidad, que tiene un lugar en el mundo moderno, sin renunciar a los valores intrínsecos comunitarios. Además, la Iglesia del Peyote, nacida de la confrontación de culturas, logra operar muy bien la síntesis entre tradiciones y modernidad porque se apoya en una ritualidad y una simbología propiamente indígenas. Y no excluye de ninguna manera los problemas más tradicionales como la enfermedad, la brujería y los efectos maléficos de los fantasmas.

Aberle (1982 (1966): 309) hace notar que todos los grupos atraídos por la nueva religión indígena tienen una característica en común: un sistema tradicional que no funciona más, combinado con el limitado e inadecuado acceso a los recursos y a los bienes de la sociedad mayoritaria. Es de esta manera que se explica el débil porcentaje de “peyotistas” entre los indios pueblo, donde el sistema tradicional es aún operativo, contrariamente a los navajo que juzgan a su sistema tradicional insatisfactorio.

Según el autor, el movimiento del peyote es un modo de rechazo tanto del sistema tradicional como del sistema americano; es una manera de hacer frente a la impotencia y, al mismo tiempo, una manera de engendrar una reorientación profunda que ayuda a las personas a ajustarse al trabajo asalariado y a la economía de mercado. Es de esta forma que Aberle ha formulado la hipótesis de que el “peyotismo” sería una religión de transición cuya atractivo es susceptible de disminuir en la medida en que la población indígena encuentre un lugar en el mundo moderno. Yo no he encontrado fuentes que indiquen tal evolución.

En suma, me parece que el “peyotismo” constituye otra

forma de adaptación al cambio dentro de la historia navajo. Recientemente adquirió un valor discriminante y es visto como un rasgo cultural “típicamente” indígena. De la misma manera en que los préstamos culturales como la agricultura aprendida de los indios pueblo, y la ganadería tomada de los españoles de México, han permitido una mejora de las condiciones de vida y han sido asimiladas al punto de volverse características de la identidad étnica navajo, el peyote es investido de la búsqueda de un mejoramiento de la calidad de vida en los tiempos modernos. El peyote difiere de los préstamos culturales anteriores en el sentido de que es un movimiento supratribal –y no una adaptación específica navajo– que conduce a la formación de una conciencia identitaria en un nivel superior a aquel que han conocido los navajo en su pasado.

En términos étnicos, se podría decir que la frontera del peyote está trazada en un espacio social más amplio o que es multiforme. La denominación de la Iglesia india *Native American Church*, indica claramente su carácter pan-indio. El proceso globalizante es concomitante con otros movimientos pan-indios con un carácter más claramente político, como el *American Indian Movement*. Los navajo continúan sirviéndose de préstamos como el peyote para integrarlos dentro de su sistema de representación y hacerlos un rasgo cultural diacrítico. Si su preocupación es la de permanecer navajo, en oposición a la población americana, me parece que el “peyotismo” conduce sin embargo a una sensibilización por los intereses indios supratribales, por lo menos por el contacto con otras tribus en el interior de la Iglesia. Dentro de esta acepción, el peyote puede servir muy bien para distinguirse en tanto que Navajo en el nivel local de la reserva o de la región sudoeste de los Estados Unidos y, al mismo tiempo, conducir a una conciencia étnica indígena a nivel nacional. La desconfianza (o el etnocentrismo) de los navajo frente a otras poblaciones indias parece atenuarse en la medida en que toman conciencia de que comparten el mis-

mo trato (supervisión del BIA, explotación industrial, desintegración familiar, etc.), y sufren la misma amenaza de descomposición que otras tribus indias habían experimentado decenas de años antes que ellos.

Lo que se presenta como rasgos culturales tradicionales no es tan “antiguo”, y sobre todo, no es en principio de origen navajo. En ese sentido, esta sociedad demuestra de manera elocuente la pertinencia del modelo de la identidad étnica socialmente construida (Cf. Barth), donde el soporte cultural es más susceptible al cambio.

En 1972, Aberle, (1983:558) estimó el número de “peyotistas” navajo entre el 40 y el 60 % de la población total que se elevaba entonces a 130,000 y, en vista de su número, son hoy el grupo más grande en términos de tribus de esta “nueva religión”.

N O T A S

¹ Witherspoon, G., 1975, en Fetter-Strigler, *op.cit.*, p.250.

² Ejemplo del “Rainbow Bridge”, cas Badoni v. Higginson (Utah,1977), citado en Feltes-Stringler, *op.cit.*, p. 251.

³ El origen etimológico del término es de la lengua náhuatl de los aztecas (cf. *Encyclopedia of Anthropology*, editada por David E. Hunter y Philip Whitten, Harper & Row Publ. Inc., New York,1976.

⁴ Aberle, D. F., “Peyote Religion among the Navajo”, artículo en el *Handbook of North American Indians*, vol. 10 Southwest, Smithsonian Institution Washington, 1983, pp. 558-559.

⁵ Stewart, O.C., *Peyote Religion, a History*, University of Oklahoma Press,1986, p.331.

⁶ Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries, The social organization of cultural differences*, Universitetsforlaget, Oslo, 1969, p.14.

⁷ Stewart, O. C., *op. cit*, p. 310.

⁸ Segmento calificado por Aberle (1982: 223) tradicionalista “progresivo” porque acepta ciertas adaptaciones a la sociedad mayoritaria consideradas ahora inevitables, como por ejemplo la educación para los niños.

Antje Mannaerts es antropóloga egresada de la Universidad Libre de Bruselas.

