



# Religión, memoria y mitos

## Las artes de narrar en la construcción de identidades

*Nicolás Guigou*

### RESUMEN

En la investigación busqué unificar diversos ejes relacionados con un conjunto de tematizaciones de interés antropológico, intentando ahondar en la esfera de lo religioso en tanto eje de construcción identitaria, a través de la indagación de las mitologías, memorias y narrativas posibles en el marco de la memoria colectiva y social de un grupo específico: la comunidad rural denominada San Javier (Departamento de Río Negro, Uruguay). La matriz religiosa de esta Colonia se afinca en su propio proceso fundacional: San Javier fue fundado en el año 1913, en el Uruguay, por un grupo de inmigrantes rusos pertenecientes a la “Comunidad Nueva Israel” (Novo Israillskaia Obchina), corriente religiosa escindida de la Iglesia Ortodoxa Rusa a mediados del siglo XVIII. En el presente artículo refiero a la profundización en las narrativas de los habitantes de San Javier, estudiando las diferentes temporalidades que atraviesan a las mismas y las fragmentaciones espacio-temporales sobre

las cuales estas narrativas se construyen. En el espacio de la temporalidad que relaciona religión y memoria –y que señalan la desagregación de Nueva Israel, religión fundadora de San Javier–, ingresan un conjunto de fragmentaciones que construyen varios Otros en un proceso de alteridad interna a la propia Colonia. Sumado a esto, las relaciones de la Colonia San Javier con la sociedad nacional uruguaya y con la Unión Soviética, y particularmente, las temporalidades del Terror vividas por los habitantes de San Javier bajo la influencia del estalinismo en la URSS y la dictadura militar en el Uruguay, hacen que esa producción del Otro adquiera diversas modalidades, y que el espacio pluralizado y fragmentado donde conviven religión y memoria, se encuentre poblado por narrativas conflictivas, estableciéndose una tradición de la temporalidad sanjavierina basada en y para el conflicto.

**Palabras clave:** Religión/Memoria/Nueva Israel/ San Javier/Narrativas

## SUMMARY

This research study is intended as a unifying link for a variety of topics that relate to a number of anthropological subject-matters. The research is aimed at an in-depth analysis of the religious aspect as the central theme in building an identity. The study investigates mythologies, memories and narratives that can possibly be part of the collective and social memory of a specific group: a rural community known as *San Javier* (in the Department of Rio Negro, Republic of Uruguay). The religious mold of this colony is a result of its very own founding process. San Javier was founded in 1913 by a group of Russian immigrants who were part of the “New Israel Community” (Novo Israillskaia Obchina), a religious current that broke away from the Russian Orthodox Church in the mid 18<sup>th</sup> century. In order to attentively study the narratives of the people of San Javier, our work considers, in ample detail, their various temporalities, and the spatial and temporal fragmentations upon which such narratives have been created. A number of fragmentations that constitute several Others as part of an internal alterity process of the colony, are included in the space of the temporality that relates religion and memory – pointing at the decline of New Israel, the religion responsible for the founding of San Javier. Also, such production of the Other assumes a variety of forms, by virtue of the relations of the San Javier colony with Uruguayan society and with the Soviet Union; and in particular, due to the temporalities of Terror experienced by the inhabitants of San Javier during Stalin’s influence in the USSR and during the military dictatorship in Uruguay. In addition to this, the pluralized and fragmented space where religion and memory coexist becomes filled with controversial narratives, determining a tradition of the San Javier temporality, based on and toward conflict.

108 **Key words:** Religion / Memory / New Israel / San Javier / Narratives / Other

## Religión y tradición

La intención etnográfica de orientar una investigación se encuentra siempre sometida a entrecruzamientos inesperados, golpes de azar, y especialmente, a diferentes ejercicios de poder por veces eufemizados. Orientar, orientación, postula una línea que debe ser continuada por los pasos del peregrino y que marca su lugar (el Oriente) en relación a otros y a otros lugares. He aquí que nuestro Oriente etnográfico trata más de un entramado que de un topos específico. O bien requiere de un conjunto de topos para ingresar a diferentes dimensiones que se solapan unas a otras. Haremos así referencia a las memorias, religiones y mitos de una comunidad que imagina, por estos recorridos, su identidad. El énfasis acerca de los elementos temáticos indicados, no agota las posibilidades múltiples y cambiantes propias a las construcciones identitarias. Se trata pues de un lugar horadado- como toda experiencia cultural- por mito-praxis varias, es decir, por producciones de sentido que intentan generar la continuidad de los significados socialmente heredados sobre la discontinuidad de la experiencia práctica de utilización de los mismos.

Recordemos que toda modalidad de conformación de identidades posee lagunas simbólicas inevitables que habilitan multiplicidad de posibilidades, o bien abren un espacio a la multiplicidad en tanto posibilidad. Lo indecible y lo irrepresentable acompañan los blasones, las señales emblemáticas, las inscripciones, que vuelven efectiva la demarcación de una comunidad dada. Hace unas décadas atrás, un sabio antropólogo nos recordaba que la identidad debía ser indagada en tanto fondo virtual, negándole

cualquier posibilidad de existencia real. Esa propia virtualidad permite un campo de experimentación etnográfico en el cual certezas y abismos se conjugan: la producción de sentido, de sentido social, muestra que los sujetos constructores del mismo, se encuentran lejos de agotar sus posibilidades simbólicas bajo tal o cual moldura socio-cultural.

Con todo, los énfasis temáticos colocados no son azarosos. Nos encontramos pues, con una colonia de origen ruso, fundada por una corriente religiosa llamada “Comunidad Nueva Israel”, movimiento que emerge como escisión de la Iglesia Ortodoxa Rusa y cuyo origen se remonta al Siglo XVIII (Pi Hugarte; Vidart, 1969).

Dicho movimiento religioso llega al Uruguay en el año 1913 y funda, como decíamos, una Colonia (la Colonia San Javier, Dpto. de Río Negro) ese mismo año<sup>1</sup>. La profundidad temporal exige justamente que pensemos la temporalidad como uno de los ejes para situarnos antropológicamente en la construcción de una identidad específica, que posee una larga tradición, y que construye su continuidad identitaria creando y recreando un estilo de hacer el tiempo, alimentado por una memoria colectiva y social conflictiva, fragmentada y recreada en la pluralidad de las narrativas que los habitantes de la Colonia San Javier construyen.

El segundo recorrido de este trabajo, de índole más teórico, se encuentra en relación con un conjunto de articulaciones pasibles de ser establecidas bajo el eje religión y memoria.

Surge de esta manera la necesidad de indagar en el concepto de tradición –y sin olvidar la tan cuestionada “tradición inventada” de Hobsbawm (Hobsbawm; Ranger, 1983)–, intentar trascender la mera arbitrariedad cultural (perspectiva aunada a la benjaminiana crítica a la “teoría burguesa de la arbitrariedad del signo”) para de este modo ahondar en la gestación de tradiciones que hacen sentido para sus eternos recreadores, considerando el lugar de lo religioso y la creencia en la espacialidad etnográfica de las identidades sanjavierinas.

La Colonia San Javier, colonia originariamente religiosa, ha sido atravesada por profundas transformaciones desde su fundación. Pero esta religión de origen –la Nueva Israel, que hoy parece en proceso de extinción– constituye parte fundamental de la memoria de los sanjavierinos. De esta manera, tradición y memoria mantienen un diálogo permanente.

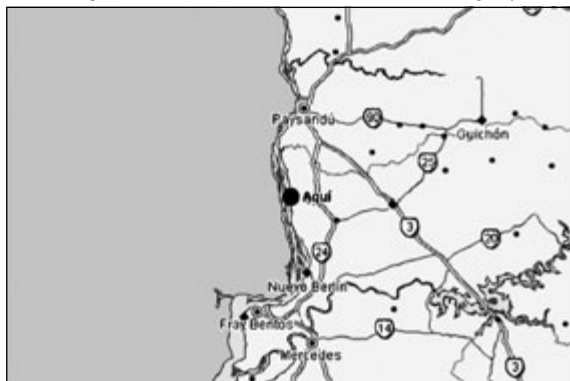
Este diálogo entre memoria y tradición ha sido particularmente subrayado por Halbwachs (Halbwachs, 2006) en su categórica afirmación de la hoy tan citada memoria histórica en tanto concepción poco feliz. La memoria que se comparte y experimenta colectivamente resultaría en todos sus aspectos contraria a una memoria histórica, producto esta última del trabajo reificante de los especialistas y señal clara de la desagregación

---

1. Los motivos que llevaron a los integrantes de la Comunidad Nueva Israel a su salida de la Rusia zarista, estaban plenamente relacionados con las persecuciones de índole religiosa y política que venían sufriendo. Sus concepciones eran opuestas tanto a la Iglesia Ortodoxa Rusa como al zarismo imperante.

La corriente religiosa Nueva Israel tuvo su mayor difusión en el Cáucaso, entre los ríos Don y Kubar, en Krasnodar. Siguiendo las indagaciones de Vidart y Pi Hugarte (Vidart; Pi Hugarte, 1969, p.45), la situación de Nueva Israel bajo el Imperio zarista pasó por varias etapas a inicios del Siglo XX. Las diferentes revueltas que albergó el período revolucionario de 1905 a 1907, la frustrada Guerra de Manchuria, obligaron al régimen zarista a liberalizar diversas áreas, entre ellas la religiosa. La pluralidad religiosa rusa posee una larga historia, marcada también por continuas persecuciones religiosas por parte de la teocracia zarista. Con todo, ya en 1911 la persecución religiosa recomienza (Vidart; Pi Hugarte, 1969, p.45). También el sueño “de América” ya estaba presente entre los fieles de Nueva Israel. Ese territorio donde todo era posible, inclusive practicar tranquilamente su religión y estilo de vida. Después de varias peripecias llegan, por fin, al Uruguay, “tierra de libertad”, como hasta ahora muchos de ellos repiten. La llegada de los integrantes de Nueva Israel tuvo a varios representantes del gobierno uruguayo como protagonistas, inclusive en el viaje de alguno de ellos al propio Cáucaso. (Pi Hugarte, 1996). En búsqueda de una inmigración blanca y calificada, en procura de una inmigración alternativa a la española e italiana, en la transformación “danesa” del medio rural uruguayo mediante estos contingentes migratorios, se encuentran varias ensoñaciones del primer batllismo. De hecho, el culto a la figura del Presidente uruguayo José Batlle y Ordóñez continúa hasta el día de hoy entre los sanjavierinos.

**Mapa 1.-** Ubicación de San Javier en Uruguay.



**Fuente:** ANTEL – Administración Nacional de Telecomunicaciones. Disponible en: <http://www.mapasadinet-csi.com.uy/default.htm>. Ingreso: 2 mayo. 2008.

de la memoria social y colectiva. De esta forma, continuando con el recorrido *halbwachsiano*, la memoria histórica constituiría la cristalización de la pérdida de la tradición. La tradición deviene desde esta perspectiva en ilegible; y el intento de rescatarla por la vía de su historización, mostraría en todo caso la muerte de la misma.

Esta tensión entre tradición, memoria e historia, va a adquirir otro espacio teórico bajo el análisis hermenéutico-antropológico de Ricoeur. Ricoeur (2004) va a colocar las especificidades culturales en plena relación con los

diferentes tratamientos que activan una tradición. La distanciaci3n y la objetivaci3n hist3rica no necesariamente ilustran el fin de la tradici3n.

Dicha distanciaci3n puede operar en tanto dispositivo de correcci3n, desplazamiento, irrupci3n, destrucci3n o consolidaci3n de las tradiciones socialmente heredadas, de acuerdo a la dinámica de las especificidades culturales en cuesti3n.

En la especificidad cultural de la Colonia San Javier, las memorias expresadas en las diversas artes de narrar, hacen que la relaci3n entre tradici3n y memoria sea colocada en el espacio de la pluralidad. Una pluralidad y polifonía conformada en y desde el conflicto.

Retomando a Bajtín, James Clifford se refiere al género polifónico, recordando que éste tiene la condici3n fundamental de representar “sujetos hablantes en un campo discursivo múltiple.” (Clifford, 1995, p.279).

Ahora bien, este campo discursivo múltiple requiere de sujetos que narran y elaboran diferentes lugares del discurso, diferentes énfasis sobre determinados acontecimientos. Pero el hecho que la tradici3n reconstruida e reinventada constantemente en San Javier, tenga como espacio de fundaci3n la dimensi3n religiosa, hace que la propia identidad, en tanto tentativa de continuidad, tenga que llamar a lo religioso (y a la religi3n fundadora) como ámbito constituyente de la misma. Y, siguiendo aquí a Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1993), la aceptabilidad de la continuidad entre pasado y presente que conforma la tradici3n – y su demostraci3n práctica- consiste en que la misma sea capaz de integrar los cambios y representaciones que habitan el presente (Hervieu-Léger, 1993, p.127). Surge por lo tanto, la problemática de estudiar una religi3n que se encuentra en proceso de extinci3n, casi moribunda, en tanto un “...dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière” (Hervieu-Léger, 1993, p.119).

En tanto religi3n fundadora, la corriente religiosa Nueva Israel, creadora de la Colonia San Javier, no puede ser obliterada o privatizada. El linaje de creyentes –los todavía escasos practicantes de Nueva Israel–, invocan una tradici3n para legitimarse, mostrando una de las tantas posibilidades de organizaci3n de la creencia. En esta forma específica de creencia, habitaría lo religioso, en el sentido de “...désigner comme religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition (Hervieu-Léger, 1993, p.121). Por otra parte, el linaje de

creyentes se puede ampliar, aunque en otra dirección a la referida por la citada socióloga. Sea que entendamos la identidad en tanto fondo virtual – como Lévi-Strauss (1981), o bajo su dinámica relacional y contrastiva (Bourdieu, 1998), lo cierto es que la misma requiere de una legitimidad temporal, que elabore su continuidad y que haga sentido para los habitantes de la Colonia San Javier en cuestión.

La creencia se puede así desacoplar de una religión específica, habitando de este modo otros núcleos de sentidos (también de creencias) para reconstituir modalidades identitarias.

Así, la memoria no resulta solamente un dispositivo legitimador. Ella es profundamente cuestionadora, dinámica y creativa en las dificultades de establecer lo continuo desde lo discontinuo, y, al mismo tiempo, permanecer fiel a este último. En este sentido, las artes de narrar de los sanjavierinos, descansan en fuertes núcleos de creencias, cuya alteridad interna, recuerda no solamente la polifonía bajtiniana, sino también el hecho que la creencia puede desacoplarse de la religión, y conformar núcleos de sentido que no necesariamente remiten –en un plano de fidelidad– a la religión fundante.

Pasar de una antropología de las religiones a una antropología de lo religioso, –o, como quiere Hervieu-Léger para el caso de la sociología, pasar de una sociología de las religiones a una sociología de lo religioso (Hervieu-Léger, 1993, p.173), lleva también a evaluar el propio concepto de creencia. Particularmente, cuando la creencia está basada en una tradición específica.

## Religión, memoria e identidad narrativa

Para el caso de la Colonia San Javier, el linaje de los creyentes se pluraliza, en la medida que la propia tradición es la que entra en conflicto. Tal vez sea mejor decir que la tradición en San Javier es el conflicto, en un estilo particular de hacer el tiempo. Las configuraciones temporales –la “...refiguración efectiva del tiempo, convertido así en tiempo humano” como poéticamente señala Ricoeur (Ricoeur, 1996, p.901)–, se encuentran moldeadas por discontinuidades espacio- temporales, que marcan una memoria fragmentaria, constituida a partir justamente de fragmentos dispersos. La memoria, en tanto dimensión temporal de la identidad, mostraría de acuerdo a Ricoeur (Ricoeur, 2004) la dificultosa relación entre la propia constitución identitaria y el trabajo del tiempo. Esto es, dado que la propia temporalidad está trabajada por multiplicidades, establecer que la identidad continúa idéntica a sí misma a través del tiempo, requiere hacer abstracción de todas las modificaciones que la misma ha sufrido a través de éste.

Diferente de una concepción abstracta de la identidad que se mantiene a través de la reiteración de lo Mismo (*idem*), la ipseidad de una comunidad (Ricoeur, 1996, p.998) evoca la idea de identidad narrativa: “A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida.” (Ricoeur, 1996, p.998). Esta identidad narrativa acepta reelaboraciones varias, en tanto reconfiguraciones del tiempo, y, así mismo, posee sus límites en lo inenarrable: los sujetos no son dueños de su discurso: “No se dirá que el elogio de la narración de nuevo ha dado vida solapadamente a la pretensión del sujeto constituyente de dominar el sentido” (Ricoeur, 1996, p. 1036), así como tampoco la temporalidad se agota en la propia identidad narrativa. La construcción de sentido sería imposible sin un conjunto de tramas relacionales que conforman esa identidad narrativa bajo la relación memoria-olvido. Pero, como recuerda Ricoeur (2004), los abusos de la memoria, son también abusos del olvido. No solamente porque las

narrativas implican inevitablemente una selección de acontecimientos que serán narrados. También, porque esta selección –y por este motivo, se puede postular para el caso de San Javier una memoria polifónica– es conformada según los lugares donde se ubican esos sujetos que narran.

La corriente religiosa Nueva Israel, en tanto religión fundante, ingresa en un conjunto de conflictos más amplios, en la cual la identidad parece dar espacio a la explosión en una multiplicidad identitaria sin fin, aunque las mismas puedan coexistir e imbricarse unas con las otras.

### Ficcionalando lugares: mitos, creencias, narrativas

La corriente religiosa Nueva Israel posee su propia topografía religiosa. Ya Maurice Halbwachs (2006), hacía referencia a la importancia de los lugares de la memoria. La memoria requiere así de imágenes espaciales, de geografías y de topos. Al hacer referencia al caso específico de la memoria religiosa, Halbwachs hace alusión a esa necesaria geografía y topografía religiosa para la afirmación de la misma.

*Qualquer religião tem também sua história, ou melhor, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado, que aconteceram em determinados lugares. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não pensássemos no lugar, que, em geral não conhecemos porque vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo e que, de qualquer maneira, testemunhas garantem sua existência. Por isso existe uma geografia ou topografia religiosa.* (Halbwachs, 2006, p. 186).

Pero qué sucede cuando esos ámbitos espacio-temporales deben confrontarse con procesos de fragmentación? ¿Qué ocurre cuando la huella documentaria es al mismo tiempo considerada, pero compite con otras? ¿Cuáles son las consecuencias de la pérdida (relativa) de la huella? Si tal vez esa memoria religiosa tiene como base una geografía o topografía religiosa imaginaria –imaginaria no porque necesariamente los lugares no existan y sí porque son evocados imaginariamente– en el caso de la Colonia San Javier, nos deparamos con una topografía trabajada por la discontinuidad y la continuidad. La identidad en tanto ipseidad, es elaborada en ese doble juego.

Tenemos pues, una topografía religiosa presente en la propia Colonia San Javier: “La Sabraña” es el templo central de Nueva Israel. Y es también el archivo: las fotos de los fundadores, de las primeras familias que habitaron en San Javier, los libros escritos con los cánticos religiosos, el canon religioso inscripto en antiguas publicaciones.

**Mapa 2.-** Mapa de la planta urbana de San Javier.  
Población de San Javier.



**Fuente:** Instituto Nacional de Estadística y Censo, Montevideo, Uruguay.

También las narrativas de los sanjavierinos evocan “La Sabraña”, evocan a la Nueva Israel. Las calles que llevan el nombre del máximo dirigente de Nueva Israel (Basilio Lubkov), los emblemas presentes en las mismas, recordándolo y homenajeándolo, hablan de esa topografía religiosa evidentemente visible en San Javier. Pero esa topografía inevitable, es también evaluada una y otra vez, idolatrada o rechazada.

Los procesos de fragmentación espacio-temporales, han sido una constante en la temporalidad sanjavierina. Inclusive la fundación de la Colonia, responde a una primera instancia de fragmentación: el viaje, la llegada de este grupo de inmigrantes, la instalación en otro país.

Ese recorrido, ese viaje, construye una primera fragmentación: esa Rusia mítica, el lugar de partida, la historia de Nueva Israel, deberán ser transmitidas por la narración, remitiéndose a una tradición cuyo sentido pleno se encuentra en la propia práctica religiosa.

Mas esa colonia religiosa, cuyo sentido está basado en aquel ethos religioso ruso de construir “el Reino de Dios en la Tierra” (Desroche, 1985), rápidamente comienza a sufrir un doble proceso de fragmentación interna y externa. Las disidencias religiosas comienzan a emerger rápidamente, llevando a la construcción de una multiplicidad de narrativas que anidan en el conflicto que podríamos llamar de los orígenes. Estas narrativas múltiples son complejas: creencias y versiones se mezclan. La figura de Basilio Lubkov –líder religioso de Nueva Israel– cristalizan esa conflictividad. Para unos casi un santo, para otros, un ladrón y manipulador, Basilio Lukov ingresa como uno de los semantemas principales de las construcciones míticas sanjavierinas. Un lugar y un dador de sentido. Pero no un semantema en tanto locus semiotizable, sino como dador de la “...significación global que un sujeto individual o colectivo puede dar a su praxis, su discurso o su situación” (De Certeau, 2006, p.192). La conflictividad interna, se expresó en la voluntad de muchos colonos de abandonar “el estilo comunitario” de producción que caracterizaba la Colonia, para intentar organizarse económicamente de forma autónoma, fuera de la tutela de Lubkov y sus “apóstoles” (figuras fundamentales en la estructura organizativa de esta corriente religiosa).

En tanto construcción del “Reino de Dios en la Tierra”, la regulación económica de la Colonia ingresaba en el terreno pleno de la práctica religiosa de Nueva Israel. En esta forma peculiar de “comunismo religioso”, no existía el dinero, la propiedad privada de la tierra y de los productos elaborados por los colonos. La mediación entre el mundo de la Colonia y el mundo “de afuera”, era llevada adelante por las autoridades religiosas.

Las sospechas sobre los manejos dudosos de dinero y sobre las cuentas de la Colonia, monopolizadas por los líderes religiosos; las prácticas supuestamente abusivas que Lubkov llevó adelante sobre parte de los colonos –dando lugar a también algunos supuestos “escándalos sexuales” que lo tuvieron como figura central– hicieron que el propio conflicto fuese constructor de sentido. Por otra parte, las relaciones que los grupos de colonos disidentes comenzaron a tener directamente con autoridades nacionales, el ingreso de instituciones estatales en el seno de la Colonia (sea en tanto gestualidad educativa y nacionalizante, como la escuela pública, sea en su carácter fiscalizador sobre los rendimientos y la contabilidad económica de la Colonia), colaboraron a que la elaboración de nuevas síntesis espacio-temporales surgidas aquí en Uruguay, cargaran no solamente con la fragmentación primera –la salida de Rusia, y la llegada e instalación en un país inicialmente desconocido– sino también con aquellas nacidas de un conflicto ya instalado.

La comunidad dejaba de ser tal, y la corriente Nueva Israel comenzaba a decaer en tanto núcleo central productora de sentido y de prácticas. La topografía de creencias se iba a aglutinar en otras dimensiones institucionales y Basilio Lubkov se transformaba – por lo menos en parte- en un sujeto des-divinizado.

## Otras fragmentaciones

En relación a los procesos que podríamos llamar de “externos” –aunque no lo sean ya que fueron fuertes constructores de sentido y creencias para los habitantes de la Colonia San Javier–, tenemos los acontecimientos que se iban dando en la propia Rusia. El impacto de la Revolución de Octubre sobre la Colonia San Javier fue en extremo importante, manifestados en fervorosos alineamientos a favor o en contra de la misma.

Surgían pues otros núcleos de creencias que competían y que en parte también se apoyaban en la religión fundante.

Hervieu-Léger afirma que

*... être religieux, en modernité ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré. Ce remaniement fondamental du rapport à la tradition qui caractérise le croire religieux moderne oeuvre, de façon en principe illimitée, les possibilités d'invention, de bricolage et de manipulation des dispositifs du sens susceptible de faire tradition.* (Hervieu-Léger, 1993, p. 245).

Estos dispositivos de construir tradición estuvieron –y están– presentes en San Javier, tal vez porque tempranamente (y traumáticamente) sufrieron la situación que caracteriza la modernidad religiosa: el reino de la pluralidad. No se trató pues de una pluralidad compartimentada y sí de los entrelazamientos que habilitaron esa invención, ese bricolage. Y de una pluralidad surgida de y por el conflicto.

A los conflictos entre los así llamados “lubkovistas” y “anti-lubkovistas”, se sumaron los ya citados alineamientos en pro y contra la Revolución del '17.

Al mismo tiempo, Basilio Lubkov, parte da dirigencia de Nova Israel y 260 habitantes de la Colonia (Sapielkin, 2003) deciden volver a la Rusia soviética.

Parten en el año 1926, constituyendo una otra –y profunda– fragmentación espacio-temporal. Una parte de los que todavía seguían siendo fieles a Nueva Israel quedó en Uruguay. La otra, con el máximo líder religioso, decide volver a su patria de origen, con un destino trágico para algunos de ellos.

Los dirigentes de Nueva Israel sufren la persecución del estalinismo, y las comunicaciones con los integrantes de esta religión que quedan en San Javier, disminuyen casi llegando a la clandestinidad.

Por otra parte, otros núcleos de creencias comienzan a exigir su propia topografía.

Considerando que toda actividad humana constituye y apela a la creencia (Hervieu-Léger, 1993, p. 147), las creencias derivadas de la Revolución de Octubre, iban a generar diferentes dimensiones institucionales. Así, surge el Instituto Máximo Gorki –nombre que hace referencia a uno de los intelectuales claramente vinculados a la Revolución Rusa– y el Club Juventud Unida (fundado con anterioridad) que por veces, ejemplificaron adhesiones favorables o contrarias a la Revolución (Pi Hugar-te, 1996).

## Más y más fragmentaciones

De esta manera, las narrativas en San Javier circulan por diferentes dimensiones institucionales, confrontando –también mezclando– diferentes núcleos de creencias.

Las diferentes identidades narrativas pueden retomar tradiciones, reinventarlas, mezclarlas: un conjunto de núcleos de creencias que van a definir, apelando a varios sentidos, “lo que es ser ruso”. Pero ese “ser ruso” debe recorrer a varios niveles de ficcionalidad. El mirar cronotópico (Bajtín, 1999, 2002; Clifford, 1995, 1999) exige de la ficcionalidad: colocar detalles históricos (y narrarlos) supone la construcción de escenas espacio-temporales.



Y cuando nos deparamos con narrativas en conflicto, que tratan de establecerse como verdad histórica y memoria legítima, los cronotopos pueden construir escenarios varios, así como el mito puede tener varias versiones. Una memoria en plural que debe remitirse a una topografía incompleta. De esta manera, de cada acontecimiento pueden surgir varias versiones.

La muerte de Lubkov puede ser un buen ejemplo de esta situación: no se conoce el lugar de su muerte (aunque existe una foto que supuestamente ilustra el lugar de Siberia donde viviera sus últimos días). La fecha de su muerte es también dudosa. Los motivos, también. Dentro de las versiones posibles Lubkov murió de viejo, en una república interior de la URSS donde fuera enviado para sanar de alguna enfermedad. Otras versiones indican que fue fusilado o bien asesinado de alguna forma. Inclusive hay versiones que la Nueva Israel nunca fue perseguida en la URSS, en tanto que otros hablan de su virtual desaparición bajo el estalinismo.

También las escenificaciones de la URSS: una segunda (o primera) patria, una patria rechazada, un espacio geográfico cuyas relaciones se mezclan con el miedo: a veces, miedo al régimen de la ex-URSS, a veces, miedo a ser clasificado como comunista por las autoridades locales (con consecuencias trágicas en el período de la última dictadura militar uruguaya). Por último la “Gran Rusia” la “Madre Rusa”, que atraviesa todas las narrativas.

Memorias que coexisten “se contaminan”, y que adquieren en los sujetos que las narran toda la expresión de la conflictividad. Porque el arte de narrar en San Javier es el arte de narrar el conflicto.

## Creencias

Las creencias, van así a tener su lugar como productoras de sentido, en la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen, siguiendo aquí a Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1993, pp. 105-106). Y la religión fundante va a ingresar a ese campo de creencias, muchas de ellas cargadas de una fuerte emotividad religiosa.

La memoria en ese campo ampliado de creencias, será el hilo, el frágil hilo, por la cual la aparente fragmentación ilimitada tendrá su sustentación y también su límite.

Sustentación en el sentido de trabajar y ser producida en esa fragmentación, y límite en tanto pasaje de esa multiplicidad a la unidad (lo cual no quiere decir homogeneidad) de la identidad de los sanjavierinos.

## Pero al final, ¿qué era Nueva Israel?

En este estudio, que trata de establecer las diferentes relaciones que se pueden construir entre religión y memoria, el propio núcleo religioso parece, por momentos, estar poblado de olvidos. “La Sabraña” está allí, como si fuera un museo de una religión en extinción. Las posibilidades de actualizar una tradición religiosa se pierden y se encuentran en un conjunto de dimensiones superpuestas, en la cuales, lo propiamente religioso, la memoria religiosa, es subsumida a las memorias fundantes.

Los pocos practicantes de Nueva Israel parecen estar fascinados por sus creencias, en un estilo casi patrimonial. Pero este patrimonio es también una caja de sorpresas. Si los seguidores de Nueva Israel reclaman ser los herederos de una tradición religiosa, la misma es pues fragmentaria –como todo en San Javier– y el propio linaje religioso es también colocado en cuestión. El problema del conocimiento sobre la propia Nueva Israel, muestra también el arte de trabajar en términos de fragmentos. Evocar esta religión

en agonía es también, en cierta forma, inventarla. Las narrativas de los integrantes que todavía pertenecen a la Nueva Israel, o que han abandonado La Sabraña por diferentes motivos, pero que continúan creyendo en la religión que hizo posible la fundación de la Colonia, tratan de aumentar su saber en relación a la propia religión mediante los estudios de diferentes investigadores y especialistas.

Por lo menos resulta el caso de aquellos seguidores que intentan demostrar con mayor énfasis su relación con el linaje de creyentes “de los orígenes de San Javier”, y que se constituyen en presentadores “públicos” de esta religión frente a las autoridades del cuerpo diplomático ruso –cuando éstas visitan San Javier– o en relación a los investigadores, curiosos y turistas que persiguen con afán una suerte de “Uruguay multicultural”.

La pregunta que intitula este ítem “¿Qué era Nueva Israel?” fue realizada por quien escribe este artículo innumerables veces. Pero, ¿por qué al final?

Porque justamente, las variadas respuestas siempre venían acompañadas por un inicio épico, en el cual la dimensión religiosa no podía ser abstraída del conjunto heroico de persecuciones, resistencias, la llegada al Uruguay, la figura de Basilio Lubkov, el regreso a Rusia. Todo enmarcado en conflictos y más conflictos. Cada vez que indagaba e intentaba profundizar acerca de Nueva Israel, las narrativas tenían que recapitular el tiempo, volver a las fuentes, recordar una y otra vez prácticas religiosas que ya no existían o estaban cerca de desaparecer.

En uno de los encuentros etnográficos con M.V.G.<sup>2</sup> –vinculado directamente al linaje religioso en cuestión– él habla de las fiestas en “La Sabraña”:

*Y cuando hay fiesta, vamos todos... No vamos todos los domingos.... Toda esa gente que iba a la Sabraña a la postre fallecía y los familiares traían la foto y la dejaban allá. Cada vez había casamiento, y lo bien que hablaban en los casamientos...*

*Tal vez a usted ya le contaron que se abusaba de la mujeres... Eso es bruta mentira.*

*La gente se podía divorciar.*

*Mi abuelo los casaba también, hizo varios casamientos y les decía cómo comportarse...*

M.V.G. posee un cuaderno con escritos de Andrés Poiarkov, el último sucesor nominado por Basilio Lubkov antes de su partida. Me muestra el cuaderno con cierto aire de desconfianza y dice:

*Aquí está todo explicado lo de nuestra religión... Lo escribió Don Andrés Poiarkov... Está en ruso... Lo leo, yo no entiendo mucho porque me olvidé... pero acá está todo.*

Pero, ¿qué es ese todo? “La Sabraña” cuenta con una biblioteca con innumerables documentos y también fotografías. Los documentos son guardados –y no fácilmente compartidos– por N.L., quien por cierto es la responsable de la “La Sabraña”, y quien tiene en su poder la llave del lugar. De Lubkov a N.L., qué fue lo que pasó?

En “La Sabraña” eran frecuentes las reuniones los miércoles y los domingos, comenta N.L. Ella me da algunos artículos publicados por la hija de Andrés Poiarkov para que yo tenga un mejor conocimiento de Nueva Israel y de San Javier y habla del fin de la religión.

Según N.L., Andrés Poiarkov ya suponía el fin de Nueva Israel y señala:

*No somos guías espirituales. Esos guías espirituales de la religión, no se enseña en la Facultad... Y mismo nosotros los que vamos, aprendimos con la familia. No había*

---

2. De aquí en adelante, cuando sea necesario, utilizaremos iniciales en vez de nombres para proteger la identidad de los sujetos investigados.

*centros especiales. Poiarkov en una carta preveía el final de esta religión. Porque esta religión juntaba lo material y lo espiritual, tiene que ser nivelado. Porque si te dedicás solamente a lo material, vas abandonando la otra parte.*

Siguiendo las artes de la memoria de N.L., Andrés Poiarkov había anunciado el fin de Nueva Israel confrontada con las exigencias de este mundo materialista. El pesimismo del sucesor de Basilio Lubkov es aceptado por N.L. como un destino prácticamente inevitable de su religión. Así, la caída de la participación de los sanjavierinos en las festividades de “La Sabraña” es vivida por los propios (y pocos) integrantes de Nueva Israel como parte de ese fin. Una muerte anunciada, sin ningún reavivamiento ni preocupación por aumentar el número de fieles.

## Un cierto linaje

M.V.G trata de reconstruir los liderazgos religiosos de La Sabraña después de Lubkov:

*Primero estuvo Lubkov, después Poiarkov, después Gayvoronski y después siguió Sinchenko.*

*Estaba Sabelin que era el secretario de él. Krausov... Gayvoronski... Poiarkov. Nos terminamos nosotros porque somos todos mortales. Se va a terminar con nosotros. Va a quedar para la historia. Ya vemos que la gente no quiere. Se dedica más a la política que a La Sabraña. Y como ahí no se habla de política. Puede ser que nos equivoquemos pero difícil. Muchas veces hablamos, nos terminamos, se termina, qué le vas a hacer, quedan los recuerdos... Se llevaron toda la historia, es una lástima.*

M.G.V. agrega que todos estos líderes eran personas muy bien preparadas y no campesinos ignorantes como dicen por ahí. También N.L. hace referencia a algunos trabajos periodísticos que afirman que ellos son ignorantes y, por lo tanto, ignorantes de su religión.

La temática de la ignorancia surge una y otra vez en mis conversaciones con los sanjavierinos, sean ellos integrantes o no de Nueva Israel. Ponen como ejemplo de su sabiduría —en contraposición a la acusación de ignorancia— el galpón de piedra, hoy estudiado por la Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República; las construcciones que dan testimonio del procesamiento de harina de trigo y aceite de girasol; las instituciones culturales y, en fin, todo aquello que pueda eventualmente ser de utilidad para ir en contra de la imagen de una pretendida “ignorancia campesina”.

Más allá de reflexionar sobre versiones periodísticas que, por momentos, son ciegas a los saberes de una comunidad singular, me quedo pensando en el tema de la ignorancia en un sentido más amplio. Evidentemente, las deslocalizaciones espacio-temporales sufridas por los integrantes de Nueva Israel y que afectan a los sanjavierinos hasta el día de hoy, dificultan cualquier investigación que procure trabajar en términos de continuidad. La discontinuidad no es aquí solamente un elemento de discusión epistemológica. Se trata de una realidad experimentada y arraigada. De hecho, Lubkov volvió para la URSS, “con lo mejor de la Colonia”, cita común en las narrativas de los sanjavierinos.

“Lo mejor” —entiéndase bien— hace referencia a los liderazgos religiosos-administrativos de confianza de Basilio Lubkov. No se refiere a los mejores moralmente hablando (no, al menos, entre aquellos que eran anti-lubkovistas). Pero, para los seguidores de Nueva Israel que quedaron aquí, la partida de la comunidad religiosa, la salida de su máximo líder religioso, contribuyó a la pérdida de claves fundamentales para la comprensión cabal y la orientación de las prácticas religiosas.

El hecho de que Andrés Poiarkov —quien recibiera el don por parte de Basilio Lubkov— hubiese quedado en el Uruguay, habría sido un elemento que ya anunciaba la

decadencia de esta religión. Aunque la figura de Andrés Poiarkov estuviera claramente dentro de un linaje religioso fuera de discusión, la sacralidad de su figura está plenamente relacionada con el hecho que hubiese sido Basilio Lubkov quien determinara que él sería el guía espiritual de Nueva Israel para esta parte del mundo. El pasaje del don fue llevado a cabo públicamente, delante de los seguidores de Nueva Israel que quedaron en San Javier.

Las opiniones sobre Andrés Poiarkov expresan, en general, mucho respeto hacia su persona. Poiarkov dejó salmos escritos y dirigió La Sabraña hasta la década de los '50.

Él murió de un infarto en Montevideo. La historia de Andrés Poiarkov es muy interesante ya que él no vino al Uruguay con el grupo inicial de fundadores de la Colonia San Javier. Esa diferencia es fundamental: los colonos fundadores de San Javier fueron fuertemente interpelados por la Revolución de Octubre. No olvidemos, que parte de estos colonos volvieron a la ya oficialmente denominada URSS pensando que iban a poder desarrollar su religión con total libertad. Pero el recorrido de Andrés Poiarkov es bien diferente. Las narrativas de M.G.V. y N.L. son muy respetuosas de la versión dejada por la hija de Andrés Poiarkov, Valentina Poiarkov de Diéguez. Andrés Poiarkov era un soldado –por cierto, un capitán– del ejército zarista (“un ruso blanco”). Su relación con el gobierno soviético era de franca oposición:

*Cuando empezó la revolución lo sorprende en el servicio militar. Poiarkov vino escapándose. Vino después que Lubkov. Él era de la religión en Rusia. Valentina Poiarkov de Diéguez vino más o menos a los 15 años. Era hija de Poiarkov y vino con otra familia. Eran rusos blancos... Poiarkov y señora se escaparon por la frontera. Valentina salió después y vino legalmente.*

118 La narrativa de N.L. recoge en parte los artículos y entrevistas que dejó Valentina Poiarkov de Diéguez, hoy ya fallecida. En el año 1989, la hija de Poiarkov fue entrevistada por el historiador Tomás Sansón (Sansón, 1989). En esa entrevista, Valentina declara que su padre ya pertenecía en la tierra de los zares a la Comunidad Nueva Israel y que era asesor de Lubkov. Poiarkov y su familia vivían en una Colonia fundada por Lubkov.

La última imagen de Valentina de su padre en Rusia es la siguiente:

*Recuerdo cuando él salió por última vez que lo vi porque ya comenzó la revolución y lógicamente él tuvo que salir del lado donde vivíamos nosotros con mis abuelos. Yo tenía entonces 4 años y lo que recuerdo, el tren en el que partió, entre la nieve como una cinta negra y me lo llevó a mi padre para después de 10 años lo volví a ver en el Uruguay (Sansón, 1989, p.1).*

Siendo parte del ejército zarista, las simpatías de Andrés Poiarkov no se volcaban precisamente en favor de los nuevos dirigentes de la Revolución de Octubre.

Evidentemente, esta situación iría a colaborar a la fragmentación interna de los habitantes de San Javier. Lubkov, y parte de los colonos, regresaban a la Rusia Soviética.

Al mismo tiempo, el nuevo guía espiritual –Andrés Poiarkov– tenía un alineamiento claro con relación al bando zarista. Los sanjavierinos que apoyaban el proceso revolucionario iban en parte a distanciarse cada vez más de la Nueva Israel.

Según N.L., después de Andrés Poiarkov

*...no había nadie, como ser, Gayvoronski, casaba parejas, les hablaba. El padre de Adela –Gregorio Sinchenko– se encargó de abrir y cerrar. Más o menos después de Gayvoronski, y después del padre de Adela, D. –mi hermana– queda con la llave de La Sabraña. Iban mucho Claudia Nikitin, Juan Litinov y K.). Y K. sacó tantas cosas de ahí... A mi hermana, le pasa la llave L.*

Pero ese “no había nadie” puede relativizarse. Después de Poiarkov, el linaje religioso comienza a problematizarse. Ya no existe una ceremonia pública de pasaje del don.

La des-divinización de los guías espirituales de Nueva Israel es con todo relativizada, ya que Sinchenko o Gayvoronski eran apóstoles. De cualquier forma, N.L. no reconoce en ellos la relevancia de Poiarkov, para no hablar del propio Lubkov.

Aquí se comienza a construir una suerte de derecho de posesión de La Sabraña, cuya legitimidad (relativa) tiene su materialidad en la posesión de la llave del Templo.

La llave permite justamente abrir y cerrar La Sabraña. N.L., guardiana de La Sabraña, no es una guía espiritual para nadie. Apenas toma cuenta de La Sabraña, la abre para hacer las reuniones, mostrar el interior de La Sabraña al público interesado. También intenta –aunque en un plano de igualdad con los otros– continuar con las ceremonias principales, y particularmente, ser la portavoz autorizada del grupo religioso, principalmente los 27 de julio, fecha del aniversario de la fundación de San Javier, y los 31 de mayo, fecha de la liberación de Basilio Lubkov de su prisión en Siberia –época del zarismo– en el año 1911.

El liderazgo de N.L. es obviamente cuestionado. Ella es una persona conflictiva. C. y N. –dos firmes y viejas integrantes de Nueva Israel– dejaron de asistir a La Sabraña después de sus declaraciones en relación a la muerte de Vladimir (Valodia ou Volodia) Roslik. N.L. no es solamente profundamente anticomunista (en un sentido amplio del término). Ella –como tantos civiles uruguayos, hoy reciclados políticamente– colaboró con la última dictadura uruguaya, por lo menos en algunos capítulos que fueron extremadamente relevantes –y traumáticos– en la constitución de la temporalidad sanjavierina.

Para N.L., los militares nunca incomodaron a los integrantes de La Sabraña:

*Al contrario, con los militares vivimos mejor, protegidos. Cuando me preguntaban sobre los militares, yo digo: acá no molestaron a nadie. Si molestaron a alguien por algo sería.*

119

N.L. recuerda la militarización de la población y habla de su participación en el cierre del Instituto Máximo Gorki. El Instituto Máximo Gorki fue cerrado e invadido por el ejército en el año 1980. Los militares quemaron libros, ropas típicas que los rusos utilizaban para sus danzas. Destruyeron casi todo.

*Yo que iba a la UTU (Universidad del Trabajo del Uruguay), nos obligaban a marcar el paso. El Comisario nos militarizaba. Esa gente, que iba de noche a estudiar, y a ciertas horas nos mandaban a marcar el paso. Cuando tomaron el Máximo Gorki, ahí comenzó a funcionar la UTU. Llamaron a una muchacha, ... ¿cómo era el nombre? y a mí, nos llamaron de la autoridad –la policía creo–, y allí estábamos nosotras, en la cancela esperando. Nosotros éramos de la Comisión de la UTU, y por eso nos llamaron para pedir el local. Estaba el General Hontou y otros.*

A N.L. le gustaba esa militarización y sobre todo, marcar el paso. Ella siente también que fue una actividad cívica ejemplar legitimar con su presencia la invasión del Instituto Máximo Gorki por parte de los militares.

Pese a estos acontecimientos, varios sanjavierinos circulaban todavía entre el Instituto Máximo Gorki y La Sabraña. Las declaraciones que N.L. hiciera hace pocos años para la televisión en relación a la muerte de Vladimir Roslik fueron, sin duda, uno de los elementos prácticamente definatorios para arruinar la comunidad de participantes de La Sabraña.

M.V.G., por ejemplo, para quien “el comunismo” y la política en general siempre fueron un freno para el buen desarrollo de la religión Nueva Israel desde los propios

orígenes de San Javier, quedó profundamente disgustado por las últimas declaraciones de N.L.

Esto contribuyó aún más para deslegitimar el liderazgo de N.L. Así, M.V.G. señala:

*N.L. es nueva en La Sabraña... Siempre le preguntamos: mostranos fotos de antes. Y ella, mira para otro lado. Lo que pasa que N.L. no hace tanto que está en La Sabraña. Ella habla bien... tiene la llave, pero no sabe nada. Hasta pensé varias veces en reclamar la llave. Después de todo, también soy G. tengo más derecho...*

También Katia Kastarnov es contraria al liderazgo de N.L. Katia critica a N.L.

*Esas mujeres, como M., y otras mujeres dejamos de ir porque la que tiene la llave de La Sabraña es N.L. Y cuando vino el periodista de Montevideo y le preguntó qué opinaba de Vladimir Roslik, y tuvo el atrevimiento que dentro de "La Sabraña" habló de Roslik dijo que "si lo habían matado, por algo había sido".*

Mientras, N.L. trata de sustentar el derecho de posesión de la llave de La Sabraña. Ahora, N.L., está tratando de recomponer las relaciones con las personas ofendidas por sus declaraciones.

Esta situación es extremadamente compleja. Su actual aislamiento parece preannunciar el fin de su liderazgo. Con todo, reclamar el derecho a la posesión de la llave de La Sabraña resulta también complicado, ya que no existen herederos religiosos legítimos –y públicamente legitimados– para dar cuenta de La Sabraña.

Por otra parte, La Sabraña no es apenas un templo religioso. Es también un archivo. Y, en San Javier, hay problemas con los archivos.

## **El don, el tiempo y la transmisión**

120

El don en la Nueva Israel era –y todavía es, en las narrativas de los seguidores de esta corriente religiosa– la transmisión espiritual. Indistintamente hacen referencia al don, al poder espiritual, y a la transmisión del poder espiritual. Esa transmisión espiritual era llevada a cabo por la figura principal de Nueva Israel –el líder máximo– que designaba su sucesor.

Mokschin, por ejemplo, según las narrativas de los integrantes de Nueva Israel, habría visto las cualidades de Basilio Lubkov, transmitiéndole así el don, así como Basilio Lubkov habría visto en Andrés Poiarkov las características para que la transmisión espiritual tuviese lugar en su figura y continuase el linaje de Nueva Israel.

Es de destacar que la transmisión en uno y otro caso poseen diferencias importantes. Mokschin, remitiéndonos a las narrativas de los integrantes de Nueva Israel vio en Lubkov un predestinado, un iluminado que podría continuar la dura tarea de conducir este grupo religioso. La transmisión era evidentemente masculina y, por lo menos, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov y de Lubkov para Andrés Poiarkov, de carácter público.

Por cierto, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov, tenemos hasta el testimonio silencioso de Maximin Laurentivich, apóstol que habría presenciado la transmisión espiritual de uno para otro, como indica el cartel cerca de la tumba de Laurentivich, colocado por los seguidores de Nueva Israel en la propia Colonia San Javier. La transmisión de Lubkov para Andrés Poiarkov, fue también llevada a cabo públicamente según cuenta N.L. y otros integrantes de Nueva Israel. Sin embargo, las diferencias se vuelven evidentes. Mokschin transmitió efectivamente el don para Basilio Lubkov. Esto significa que el carisma pasa de Mokschin a Lubkov, anunciando así un nuevo tiempo.

El don que recibe Lubkov también en otro tiempo –un tiempo diferido– tendrá que ser pasado a su sucesor. Evoca así una temporalidad diferida propia del don y contra-don, si pensamos la visión maussiana del don (Mauss, 1950) desde el perspectivismo deconstructivo (Derrida, 1995).

Pero quedémonos mientras tanto con la imagen de esas dos transmisiones. Hay, entre una y otra, como decíamos, varios elementos que las diferencian. El don –el carisma– se concentra en una persona y solamente es transmitido para otra (el caso de Mokschin y Lubkov). Ahora bien, en el caso del pasaje del don o carisma de Lubkov a Andrés Poiarkov, el mismo carisma se duplica porque él ya está en situación de riesgo. Recordemos que, según Weber (Weber, 1983)

*El carisma conoce solamente determinantes internas y límites propios. El portador del carisma abraza el cometido que le ha sido asignado y exige obediencia y adhesión en virtud de su misión. El éxito decide sobre ello. Si las personas entre las cuales se siente enviado no reconocen su misión, su exigencia se malogra. (Weber, 1983, p.848)*

Lubkov deja la Colonia San Javier en el año 1926 para volver a la URSS.

Las motivaciones ingresan en las múltiples y conflictivas narrativas de los sanjavierinos. Y, por cierto, ellas tienen como telón de fondo –o producen– un conjunto de fragmentaciones que afectan justamente al sujeto carismático: Basilio Lubkov.

Si “... la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza inestable” (Weber, 1983, p.850), ese carisma debe ser probado en el sentido que los sujetos que dan crédito a la autoridad carismática sean favorecidos (Weber, 1983, p.850). Y esa situación favorable, que marca el acierto en confiar en el carisma, en el sujeto portador del mismo, esa suerte, se encontraría lejos de la fragmentación.

En la transmisión espiritual de Basilio Lubkov a Poiarkov, tenemos una situación crítica y una ambivalencia: el carisma se duplica, ya que por una parte, Basilio Lubkov continúa siendo el portador del carisma y se va con él, y por otra, Andrés Poiarkov queda en San Javier, en Uruguay, siendo él también portador del carisma.

La temporalidad del carisma se pluraliza y, potencialmente, el linaje también. Basilio Lubkov vuelve a la URSS con una parte de sus fieles, y espera encontrarse con aquellos sanjavierinos que aún lo siguen, quedando éstos, de forma temporal, en la Colonia.

Nuevamente de acuerdo con Weber, debemos considerar que una de las formas de objetivación del carisma se constituye a través de su transferencia (Weber, 1983, p.869).

Dicha transferencia no está en relación a una libre elección y sí al reconocimiento:

*Por lo pronto, como se trata del carisma no puede hablarse de una libre “elección” del sucesor, sino sólo de un “reconocimiento” de que existe el carisma en el pretendiente a la sucesión. Consiguientemente, debe guardarse la epifanía de un sucesor que se muestre personalmente cualificado para ello o de un profeta o representante sobre la tierra. (Weber, 1983, p.858)*

En el caso de Lubkov, existe el reconocimiento del sucesor que recae sobre Andrés Poiarkov. Entre tanto, la espera del reencuentro con el grupo de adeptos que viajará más tarde para la URSS, el hecho de aguardar la llegada de éstos después de haberse instalado en aquel país, impide la transferencia completa de carisma. Lubkov continúa siendo la autoridad carismática, el detentor del don. Y la temporalidad que exige la sucesión no es continuada de forma clásica, ya que la mera posibilidad del reencuentro disminuye el carisma de Andrés Poiarkov.

## La temporalidad del don

La relación entre la temporalidad y el don, constituye por sí misma un elemento fundamental. Sabemos desde el Ensayo sobre el Don (Mauss, 1950) que el tiempo es un elemento esencial de los procesos circulares de don y contra-don.

Derrida, en un análisis que justamente trata de la temática del tiempo y el don, comentando la obra de Mauss, escribe:

*...el don no es un don, no da sino en la medida en que (da) el tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. Allí donde hay don, hay tiempo. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida inmediatamente ni al instante. (Derrida, 1995, p.47)*

Si el don da el tiempo, en un acto de diferir el tiempo, y esta situación de restitución del don no puede ser inmediata, el tema es que también esa construcción de la temporalidad no depende del portador del carisma en cuestión:

*Dado que el tiempo no pertenece a nadie, no se puede ya ni tomarlo ni darlo. El tiempo se anuncia ya como aquello que desbarata esa distinción entre tomar y dar y, por consiguiente, también entre recibir y dar... (Derrida, 1995, p.13)*

Por lo tanto, la transmisión del carisma como don, que tiene que ser retransmitido a otro, se basa en una tradición de pasar el carisma y un estilo de dar el tiempo. Precisamente, en ese sentido, como señala Derrida, “El don en sí mismo –no nos atrevemos a decir el don en sí– no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno” (Derrida, 1995, p.37).

Entonces, si el tiempo no pertenece a nadie (Derrida, 1995, p.13) y el don no puede ser confundido con la propia dimensión fenoménica y fáctica del don, es porque esa temporalidad, ese dar el tiempo, está ligado a una tradición.

Esa tradición es transformada cuando se produce la fragmentación espacial y temporal de la salida de Lubkov de San Javier, el regreso a la URSS y la aceptación de Poiarkov del carisma. La propia escisión de la Comunidad Nueva Israel habría afectado –en el sentido de fragmentación– esta tradición.

El fracaso de Lubkov en la URSS, su muerte aparentemente trágica en ese lugar del mundo, hizo que el linaje religioso de la Nueva Israel comenzase a cambiar radicalmente.

De hecho, Andrés Poiarkov no transmitió el carisma a nadie, y éste quedó esparcido de forma frágil entre algunos apóstoles, perdiendo finalmente todas sus características. Así, las guardianas actuales de La Sabraña –templo principal de la Comunidad Nueva Israel en San Javier– son mujeres y no reclaman para sí nada parecido a una autoridad carismática, así como nadie reconoce ningún carisma en ellas, y menos todavía la capacidad de transmitirlo.

Tal como reflexiona Hervieu-Léger:

*En el origen de toda creencia religiosa existe –como hemos visto– la creencia en la continuidad del linaje de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso, de hacer memoria (anamnesis) de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro. (Hervieu-Léger, 2005, p.204)*

Pero la continuidad del linaje de creyentes, para el caso de la Nueva Israel, se encuentra problematizada una vez que la sucesión del carisma finalizó. La temporalidad del don, también. Los integrantes de Nueva Israel pueden ciertamente recordar los orígenes del linaje religioso y traer esas memorias para el presente. Sus narrativas



muestran esas actualizaciones constantemente. Ellas están inscriptas en un linaje religioso que tiene un límite fundamental en la salida de Basilio Lubkov de San Javier. El tiempo posterior a la salida de Lubkov –inclusive la sucesión de Andrés Poiarkov– es siempre narrada bajo la figura de la decadencia de esta religión. Una religión pues, que no cree en la continuidad y en el futuro de su propio linaje religioso, pero que, al mismo tiempo, no quiere morir. No hay posibilidad ni autoridad para transmitir el carisma. No va a existir –dicen ellos– transmisión espiritual.

Inclusive diciendo esto y teniendo presente la muerte de su religión, los integrantes de la Nueva Israel continúan reuniéndose sin perder la fe y esperan que las nuevas generaciones se interesen en seguir la tradición religiosa. Porque, evidentemente, un linaje religioso no depende solamente de las autoridades religiosas en cuestión. Los integrantes de Nueva Israel reclaman ser parte del linaje religioso de Nueva Israel que dio orígenes a San Javier, y tratan de llevar adelante sus reuniones y continuar con sus creencias. Tal vez sea una religión en agonía, sin dudas, pero al mismo tiempo y en la temporalidad de dar el tiempo, ella es uno de los lugares más importantes de producción de sentido y de memorias en esta Colonia de inmigrantes.

## Bibliografía

- BAJTÍN, Mijaíl M. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.  
*Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. México D. F.: SXXI, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.  
 A ilusão biográfica. In: de MORAES FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- CAETANO, Gerardo; RILLA, José. *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al MERCOSUR*. Montevideo: CLAEH/Fin de siglo, 1994.  
 Geymonat, Roger La secularización uruguaya (1859-1919). Montevideo: Taurus, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.  
*Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Clifford, James; Marcus, George (Eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- DEMASI, Carlos. La dictadura militar: un tema pendiente. In: RICO, Alvaro. Uruguay: cuentas pendientes. Montevideo: Trilce, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ECKERT, Cornelia. *Memória e identidade. Ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: mineiros de carvão (La Grand-Combe, França)*. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, IFCH, UFRGS, 1993.
- GUIGOU, L. Nicolás. Haciendo la memoria: un artista en San Javier y la bisnieta del fundador. In: Guigou, L. Nicolás. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.  
 Religião e política no Uruguai. In: Oro, Ari Pedro. Religião e política no MERCOSUL. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2006.  
 ¿Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria? In: Romero Sonia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural*, Montevideo: Nordan, 2006.  
 La narrativa de Paul Ricoeur. In: *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Hermes Criollo, 2005.

- HALBWACHS, MAURICE. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.  
*La topographie légendaire des Evangiles in Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. Paris: PUF, 1941.
- HERVIEU- LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.  
*Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999.  
 Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In : PATRICK, Michel. *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Paris: Albin Michel, 1997.  
*La religion pour mémoire*. Paris : Éd. du Cerf, 1993.
- HOBBSAWM, E. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.  
 RANGER, T. *The invention of tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Conclusiones. In: Lévi-Strauss, Claude. *La identidad*. Barcelona: Pretil, 1981.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: P.U.F, 1950
- ORO, Ari Pedro; BRANDALISE, Carla. Secularização: considerações históricas e antropológicas. In: Guigou, L. Nicolas. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.  
 Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n.27, jan./jun. 2007.  
 Religião e política no Brasil. In: Oro, Ari Pedro. *Religião e política no MERCOSUL*. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2006.  
 Humanismo latino em tempos de Globalização. In: RI JÚNIOR, ARNO DAL; ORO, Ari Pedro. *Islamismo e humanismo latino*. Petrópolis: Vozes, 2004.  
 Religião e política nos países do Cone-Sul. In: Oro, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto Steil. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.  
*La secta rusa Nova Israiliskaia Obchina*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR, 1996. Presentado a la RBA, Bahía, 1996.
- RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.  
*Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.  
*Tiempo y narración. Tomo III*. México D.F.: SXXI, 1996.  
*Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México D.F.: SXXI, 1995<sup>a</sup>.  
*Tempo e narrativa. Tomo II*. Campinas: Papirus, 1995b.  
*Tempo e narrativa. Tomo I*. Campinas: Papirus, 1994.  
*Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.
- SANSON, Tomas. *Entrevista a Valentina Poiarkov de Diéguez*. San Javier: Inédito, 1989.
- SAPIELKIN, Nikolai. *Los uruguayos-rusos*. San Javier: 2003.
- VIDART, Daniel; PI HUGARTE, Renzo. *El legado de los inmigrantes*. Tomo II. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.
- VIÑAR, Marcelo. *Fracturas de la memoria*. Montevideo: Trilce, 1995<sup>a</sup>.  
 La memoria y el porvenir. El impacto del terror político en la mente y la memoria colectiva. In: Rico, Alvaro. *Uruguay cuentas pendientes*. Montevideo: Trilce, 1995b.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México D.F: FCE, 1983.  
*A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Pionera, 1967.
- VOROBIEFF, Alexandre. *Identidade e memória da comunidade russa na cidade de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana)- Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2006.