

## **Religión y memoria: una perspectiva antropológica.**

### **Introducción.**

L. Nicolás Guigou<sup>1</sup>

Las indagaciones sobre la dimensión religiosa en cualquier cultura, llaman necesariamente a la temporalidad y a la memoria. Y allí, Mnemosina, la propia diosa de la Memoria y madre de las musas, huyendo a cualquier reduccionismo historicista y a los oportunismos intelectuales que tratan de adorarla (y peor, rescatarla).

Pero Mnemosina es sabia: no levanta su velo para los mirones.

Así, las cercanas novatadas (en el tiempo y en el espacio) para aproximarse al estudio de las religiones, deben dejarla de lado.

Para Mnemosina el desconocimiento es un corte profundo, inadmisibile. Porque la diosa invoca tradiciones (sean inventadas o no), mitos y narrativas – ese arte de hacer el tiempo fuera del tiempo- y creencias.

Si acaso el campo de las creencias es incluyente de las religiones, el mismo no remite únicamente a las prácticas sociales que se sustentan en diferentes credos (sean religiosos o no). El campo de las creencias incorpora una y otra vez a la diosa cuyo olvido inicial –y fundacional- trata de ser remedado a través del incesante juego de las tramas de la memoria.

---

<sup>1</sup> Prof. Agr. Dr. L. Nicolás Guigou, LICCOM, UDELAR. <http://www.liccom.edu.uy/bedelia/cursos/antropologia/materiales.html>

Prof. Adj. Dpto. de Antropología Social y Cultural, FHCE, UDELAR/Sistema Nacional de Investigadores (SNI), ANII, Uruguay. <http://fronterasguigou.blogspot.com/>

En estas tramas, la multiplicidad de Otros y Otros a través de voces y escuchas, son bastante más que un parloteo sin sentido.

Es la eterna polifonía creadora –precisamente- de sentido. Ese sentido que intenta trabajosamente sortear abismos (humanos, demasiado humanos) solamente puede justificarse en sí y para sí mediante las creencias. Allí –y fundamentalmente allí- se advierte uno de los relieves más precisos de las complejas relaciones entre religión y memoria.

### **Religión, memoria y recorridos.**

*"La memoria es el punto de vista de la conclusividad valorativa; en cierto sentido, la memoria no tiene esperanza, pero en cambio sólo ella puede apreciar por encima del propósito y del sentido de una vida ya concluida y presente".*

Mijaíl M. Bajtín. *Estética de la creación verbal*.

### **Recorridos (A).**

Este curso, esta evocación acerca de la religión y la memoria intentan ser parte de un conjunto de entramados etnográficos que comienzan antes y evidentemente, terminan después del que habla y escribe. Dar punto final a una investigación parece resultar una de las tantas ficciones etnográficas.

Porque, ¿cómo librarse de los encuentros y desencuentros, los olvidos, las temporalidades, las memorias y los recorridos que se van gestando en y durante el propio trabajo de campo?

No hay posibilidad para el punto final. Y el duelo, que acompaña el final de una investigación, también es percutido por un tiempo que está fuera del tiempo, pero que a la vez lo hace posible.

Hay por cierto una temporalidad que no es ni remotamente social e histórica, pero que tampoco puede dejarse abandonada a sí misma. En otro lugar<sup>2</sup> hacíamos referencia a que los sujetos no agotan sus posibilidades simbólicas bajo tal o cual moldura socio-cultural.

En esos mundos virtuales, en esas modalidades que zigzaguean esta suerte de mundo real, es que puede apenas percibirse – como en el relampagueo benjaminiano- las temporalidades del afuera que atraviesan y horadan tanto el manido tiempo social que heredamos de Durkheim, así como las diferentes temporalidades presentes en un espacio etnográfico.

Estamos pues en la máquina del tiempo, con Mnemosina a la cabeza. Habrá que insistir, repetir para gestar la diferencia – y para ello, está Mnemosina, la propia diosa de La Memoria-, que la misma es la madre de las musas. Ya con estos antecedentes familiares, la memoria se aleja de la figura de un mero depósito de recuerdos, para tomar el lugar que le corresponde: una fuente inagotable de creaciones y recreaciones.

\*\*\*

Lejos de las Musas, resulta comprensible que las culturas que han pasado por períodos de Terror – como es el caso uruguayo- no dejen de cosificar a la memoria, transformándola así en un objeto que eventualmente puede perderse, ganarse, e inclusive rescatarse.

---

<sup>2</sup> Ver sobre este punto: GUIGOU, L. Nicolás. Acerca de fronteras, nominaciones y efectos teóricos. In: BASINIi, José; GUIGOU, L. Nicolás. *Fronteras, diálogos e intervención social en el contexto Pan-amazónico*. Montevideo: Universidad de la República, Universidad de Guadalajara, Universidade Federal do Amazonas, 2008.

Emerge así la necesidad de rescatar ese tesoro ocultado por prácticas represoras, que anidan (o anidaban) en un espacialidad intermitente, escondida entre las cámaras de tortura y los campos de concentración.

El borrado de la huella por aquellos que tramaron las dictaduras militares o los holocaustos, se transforma bajo esta operativa en la huella misma. Así, la memoria queda subsumida a los períodos de Terror en los que tuvo alguno de sus pasajes- y todas las memorias serán únicamente esa memoria- o bien, se considera al Terror como un estado de excepción y por lo tanto, se lo absolutiza, corriendo el riesgo de extraerlo de (inclusive) la propia reificación del tiempo histórico. El Terror como estado de excepción, esa ingenuidad ya refutada por Walter Benjamin, solamente puede sostenerse bajo el dispositivo de una ahistoricidad específica.

Por este recorrido, el Terror es tan absoluto -los Terrores que han habido, los que vienen y los que vendrán (¿pero cómo no aterrorizar los rituales sociales que derivan del propio Terror?)-, que el mismo solamente puede experimentarse como un estado de excepción, una irrealdad. De allí su vinculación con el mundo onírico y la irrealdad que rodea -y constituye- los momentos, períodos y situaciones de Terror que lo hacen vincularse con lo indecible y lo inenarrable.

Hay con todo, un problema tal vez más importante con los ejercicios de rescate de la memoria. La memoria como un bien a rescatar, no podría nunca dialogar con el conocimiento socio-cultural implícito y el Terror descansa en ese pliegue: es difícil (y duro) admitir que ese conocimiento socio-cultural implícito sabía lo que estaba sucediendo bajo el propio Terror. Si nos adentramos en el perspectivismo del conocimiento socio-cultural implícito, nos desacoplamos de la idea de un sujeto de conciencia, que en esa

breve pantalla, "ganaría" o "perdería" la memoria. Pero dado que es el propio Terror (ahora metafísico) el que postula un sujeto de conciencia, una de las maneras de salvar ese extraño producto socio-cultural (curiosamente, también histórico) llamado sujeto de conciencia, descansa justamente en las estrategias del discurso histórico. Desde allí, desplegando ese discurso, no tendremos más que rescates, pérdidas y restituciones de la memoria.

Flaco, favor, sin duda, para las generaciones que fueron y las que están por venir. Pero tratemos de equilibrar la balanza: ya admitida que las cronologías y nuestra manera de adentrarnos en la historia, es, precisamente nuestra, ya antropológicamente relativizado- e historizado- el propio conocimiento historiográfico, un conjunto de saberes que entrecruzan disciplinas varias, remiten a modalidades de dialogar con nuestras tradiciones, nuestras temporalidades y nuestros mitos desde otros lugares.

Estas singularidades culturales, que organizan las temporalidades e historicidades de diferente manera, producen lugares. Lugares que no llaman necesariamente ni a los espectros de la "verdad histórica" – un absolutismo disciplinario siempre en ciernes- ni al caleidoscopio de las múltiples visiones y perspectivas que se afincan en un relativismo radical. Hay hilos, hilos de la memoria, que hacen saltar ese recorrido lineal del tiempo intervenido históricamente.

Este tiempo plagado de vacíos y continuidades – imagen opuesta al deseado tiempo-ahora de Walter Benjamin- no llama precisamente a anaqueles y libros empolvados. Todo esto me los hizo recordar -pensando en el tiempo y la memoria- Ana Chimailov, uno de los seres más poéticos (y por eso más sabios) que he conocido en mi vida. Ana era una decidida "guardiana de la memoria", una narradora por excelencia. A diferencia del narcisista intelectual

obsesionado por sí mismo – el gesto del intelectual que escenifica públicamente que solamente le interesó su vida, obligando a algún público cautivo a hacerse cargo de lo relevante que fue su transcurso vital (una aceptada lección de anti-etnología)-, Ana iba (ya falleció) narrando una historia poblada de otras y otras voces, y ella era parte de esas otras voces también. Toda una manera pues de hacer etnología en aquella mujer que vivía en una casa de barro típicamente rusa, que pasaba los noventa años y que poseía el visionar de algunas cegueras singulares.

Desde esa ceguera, es que intentaremos adentrarnos en los laberintos de la alteridad, considerando que las memorias religiosas, si bien conforman y se conforman en identidades narrativas, no llaman a un centro y menos a la perdurabilidad. Porque la poética de estas identidades narrativas estriba en la permanente tentativa de saberse en la finitud del tiempo y a la vez, tratar de percutir ese límite dando el tiempo.

### **Recorridos (B).**

En este límite del trabajo sobre el tiempo, la tentativa de hacer referencia a una indagación etnográfica, se encuentra siempre sometida a entrecruzamientos inesperados, golpes de azar, y especialmente, a diferentes ejercicios de poder por veces eufemizados. El orientar una etnografía, su propia 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 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. Es así que nuestro Oriente, no puede caer nunca en el "Orientalismo" ya diagnosticado por Said. Lamentablemente, todavía en antropología seguimos generando exotismos varios que tienen un rango amplio, aunque siempre basados en formas colonialistas, en prácticas colonialistas que van desde las contemporáneas modalidades de folclorización de la cultura, hasta la insistencia en hablar de "nativos", como si nos paseáramos entre seres humanos como Tin-Tin en el Africa.

Pero volvamos a nuestro Oriente sin Orientalismos. No quiero dar un ejemplo de la etnografía que llevé a cabo. Sería más interesante transcurrir por evocaciones etnográfica, por la práctica

etnográfica (también) como evocación. Desde allí 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. 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.

Un otro recorrido de esta conferencia, 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 (HOBBSAWN; 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 de la memoria social y colectiva. De esta forma, continuando con el recorrido halbwachiano, 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 distanciamiento y la objetivación histórica no necesariamente ilustran el fin de la tradición.

Dicha distanciamiento puede operar en tanto dispositivo de corrección, desplazamiento, irrupción, destrucción o consolidación de las tradiciones socialmente heredadas, de acuerdo a la dinámica de las especificidades culturales en cuestión.

En la especificidad cultural de la Colonia San Javier, las memorias expresadas en las diversas artes de narrar, hacen que la relación entre tradición y memoria sea colocada en el espacio de la pluralidad. Una pluralidad y polifonía conformada en y desde el conflicto. En tanto religión 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 tradición para legitimarse, mostrando una de las tantas posibilidades de organización de la creencia. En esta forma específica de creencia, habitaría lo religioso, en el sentido de una organización singular de creencia que requiere para su sustentación la cita legitimante de la autoridad de la propia tradición, tal como lo señala HERVIEU- LÉGER (1993).

### **Un lugar ficcionado.**

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 compete 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.

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 Lubkov 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" (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 declinar 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 ouvre, 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 bricolaje. 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 HUGARTE,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: por veces, miedo al régimen de la ex-URSS, por 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.

### **Creer y 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.

### **Una religión poblada de olvidos.**

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 Nova 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>3</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*

---

<sup>3</sup> De aquí en adelante, cuando sea necesario, utilizaremos iniciales en vez de nombres para proteger la identidad de los sujetos investigados.

*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 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.

### **Religión y 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 Sabelín 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 Colona 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 Poarkov de Diéguez. Andrés Poarkov 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.*

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 (SANSON, 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.*

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. 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.

### **Don, tiempo y transmisión.**

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 desconstruccionista (DERRIDA, 1995a).

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 viajaría mas 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.

### **Don y tiempo.**

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 inscritas 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 viviendo paradójicamente la muerte de su religión, los integrantes de la Nueva Israel continúan reuniéndose y esperan que las nuevas generaciones se interesen en continuar con esta 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.

\*\*\*

Para finalizar este trayecto etnográfico, -y ya pensando en nuestro segundo encuentro sobre religión y memoria- me gustaría subrayar que la poética de la finitud, puede encontrarse en lugares pequeños y remotos del mundo. Así, el linaje de producción antropológica resulta también parte de esa poética de la finitud que viene de otros y otros. Lejos de la fosilización de la actual obsesión por la memoria, el patrimonio y la conservación, aspiramos a que estos encuentros puedan interpelar estas apuestas tanática, propia de una Alta Modernidad que trata continuamente de significar el mundo, gestando más y más creencias en la medida que el espacio

de significación mundana crea – otra paradoja- sus aristas, sus límites y sus abismos insondables.

## **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 Getulio 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; 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. Religião e Produção do Outro: mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias Russas no Uruguai. Porto Alegre, 2008. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, UFRGS, Brasil. Edición electrónica: <http://hdl.handle.net/10183/14948>

\_\_\_\_\_. Religião, memoria y mitos. Las artes de narrar en la construcción de identidades. En: Romero, Sonia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Dpto. de Antropología Social y Cultural-Ed. NORDAN, Montevideo, 2008. Dirección en UNESCO: <http://www.unesco.org.uy/shs/es/areas-de-trabajo/ciencias-sociales/publicaciones/anuario-2008.html>

\_\_\_\_\_. Memoria, trayectos y recorridos (1ra parte). Montevideo:2030, 2009.

\_\_\_\_\_. 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 Pélerin 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.

HOBBSBAWM, 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. *Trasnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Urugway*. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto Steil. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *La secta rusa Nova Isrilskaia Obchina*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciências 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 narrativa*. 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: Papyrus, 1995<sup>b</sup>.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa. Tomo I*. Campinas: Papyrus, 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, 1995<sup>b</sup>.

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.





