
LAS RELIGIONES PERIFÉRICAS

Y LA ETNOGRAFÍA DE LA MODERNIDAD

LATINOAMERICANA COMO UN DESAFÍO

A LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN

PABLO WRIGHT

Resumo: este texto faz parte de um projeto maior que tem por objetivo compreender a dinâmica sócio-religiosa na América Latina. A questão central do projeto gira em torno das características que assume no campo religioso a modernidade periférica latino-americana. Dentro deste campo religioso há grupos e instituições que ocupam eles mesmos espaços periféricos e heterodoxos em relação aos grupos dominantes. Esses espaços periféricos são lugares liminares, de entrada e saída da modernidade, nos quais acontece uma forte criatividade cultural e uma reinvenção das tradições. O texto examina quatro exemplos; a Ordem Rosa Cruz AMORC de Buenos Aires, os grupos espiritistas da Escola Científica Basilio da Argentina, o culto venezuelano de María Lionza e o culto do Santo Daime no Brasil. Todos esses grupos se definem como uma ciência espiritual, esquecida e ignorada pela ciência moderna. Eles remetem a uma tradição longínqua e propõem tecnologias do ser, ou seja, tem práticas e crenças para um caminho próprio de perfeição.

Palavras-chave: modernidade, religião popular, espiritismo, identidade nacional

PREGUNTAS

Un comerciante católico practicante pero también miembro prominente la Orden Rosacruz AMORC de Buenos Aires nos refirió varias veces que lo visitamos en la sede central del barrio de Chacarita en esta ciudad, que el objetivo de la orden era el desarrollo de las capacida-

des humanas a partir de las premisas de las enseñanzas rosacruces, que eran una verdadera “ciencia espiritual”. De qué “ciencia” estaba aquí hablando? Ser católico no es un obstáculo para ser rosacruz?

Muchos de los espíritus “desencarnados” que guían las diferentes filiales de la Escuela Científica Basilio, institución de origen espiritista argentina, son prominentes próceres, científicos, pensadores y filántropos universales y nacionales. Esta característica se repite en toda escuela espiritista desde su origen en la enseñanzas del francés Allan Kardec, a mediados del siglo XIX. Por otra parte, los miembros afirman que no son espiritistas, que ahora son una religión. Entonces nos preguntamos: la historia tiene que ver con los espíritus? Por qué los miembros de la Basilio parecen renegar de su pasado “espiritista” para afirmar un presente de “religión” oficialmente reconocida?

Los seguidores del culto espiritista de María Lionza en Venezuela levantan unos altares en la montaña poderosa de Sorte, los llamados portales, en donde ubican uno junto a otro a figuras de santos populares, de héroes nacionales, indios, y negros. Muchas entidades se manifiestan en los cultos; las más nuevas se llaman “espíritus de malandros”, personas que en vida fueron víctimas de la violencia social. Qué relaciones hay entre la historia nacional y los espíritus, es cada dimensión un espejo de la otra?

El Padrinho Sebastião, discípulo del Mestre Raimundo Irineu Serra, fundador del Santo Daimé en Brasil – culto basado en la ayahuasca como bebida ritual –, propuso la creación de una comunidad en Ceu do Mapiá (estado de Acre) visualizándola como una Nueva Jerusalem, un centro sagrado terrenal y a la vez celestial del movimiento. Qué clase de lugar es éste dentro de Brasil como un estado-nación moderno? Qué papel tiene esta bebida, de poder psicotrópico, en un movimiento religioso contemporáneo?

PRESENTACIÓN

En este trabajo comentaré ideas que venimos desarrollando en algunos proyectos de investigación de antropología de la religión en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, que tienen por objetivos comprender la dinámica sociorreligiosa en América Latina. La pregunta general que enmarca nuestro estudio es acerca de las características que asume la modernidad latinoamericana, que ha dado en llamarse “periférica” dentro de las discusiones de

estudios culturales y crítica postcolonial¹. Y dentro de este campo, nos interesa indagar en grupos e instituciones que son ellos mismos heterodoxos dentro del campo sociorreligioso dominado básicamente por las diferentes variantes del cristianismo. Definimos a estas heterodoxias relacionamente (retomando ideas de Pierre Bourdieu (1971) sobre campo religioso), como aquellos grupos que ocupan posiciones periféricas dentro de un campo dominado por otros grupos.

Y una de nuestras hipótesis de trabajo es que estos espacios periféricos son lugares liminales de la modernidad, en donde encontramos procesos muy complejos de creatividad cultural y reinención de tradiciones. Su condición relacionamente liminal nos lleva en un viaje a posiciones originales sobre la naturaleza de la realidad, creencias, rituales, y narrativas legitimantes, y hasta sobre las historias nacionales, lo que coloca a estos grupos en posiciones no tan conocidas dentro de la academia. Hacia allí nos dirigiremos en esta breve recorrida etnográfica.

NOCIONES

Pero para hacerlo nos valdremos de algunos conceptos de la antropología que, creemos, son útiles para explorar cómo es el punto de vista de estos nativos creyentes, siguiendo con la máxima malinowskiana que canonizó una de las posiciones ontológicas centrales de la disciplina! Ellas nos permitirán ver mejor la naturaleza del campo en donde emergen y se desarrollan, sus texturas, dilemas y contradicciones. Mi análisis se basará en referencias a algunos casos concretos de Argentina, Venezuela y Brasil sin por supuesto agotar ni la muestra empírica ni las posibilidades teóricas de un análisis como el propuesto aquí.

Para comenzar, podríamos decir con Enrique Dussel (1993), que la modernidad como un todo, como movimiento de las fuerzas productivas, de las ideas, de los descubrimientos y de la acumulación de capital comenzó con el llamado descubrimiento de América. De este modo, tanto Europa como América “ingresaron” en la modernidad en conjunto, se constituyeron como tales al mismo tiempo. Solo que una quedó como la región legítima del conocimiento, la religión y la producción tecnológica, mientras que la otra se definió como la contracara negativa de Europa, y, por ello, como territorio de con-

quista, dominio y colonización. Como afirmara el historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1958), “el ser de América” le fue conferido después del “encuentro” con Europa, y ese ser, el de la falta, el de la carencia, el de la primitividad, el del “desierto”, el del paganismo, quedó en el imaginario europeo como marca indeleble en las matrices simbólicas de su imaginario hasta hoy día. Este fenómeno de estigmatización ontológica se aplicó también, como subproducto de la empresa colonial, a otras entidades extrañas y problemáticas como “Africa” (ver Mudimbe 1988, Rigby 1996) o “India”. La negritud, el islamismo, el hinduismo, entraron en la imaginación europea por dos puertas grandes, la de la explotación económica casi despiadada, y por la de la imaginación cultural a través de esa polivalente construcción que Edward Said (1978) llamó orientalismo.

Así, para pensar en América², en primer término, y América Latina en segundo, tenemos que estar al tanto del proceso colonial de su origen y producción, de la clase de modernidad que a los ojos europeos se desarrolló aquí (con el énfasis en la espacialidad), es decir, ese carácter periférico que tanto influyó y aun influye en la autopercepción de sí mismos de los americanos³.

Un concepto de interés para nuestro análisis es el de matrices nacionales de alteridad, propuesto por Rita Segato (1998) La alteridad es una construcción histórica que, dentro de las fronteras de los estados-nacionales, adquiere valores, matices y sentidos particulares. Es producto siempre de relaciones de poder, en donde sectores dominantes o elites naturalizan diferencias apelando tanto a la biología como a la cultura. Temas como raza, etnia, clase, y la dimensión ontológica política del color de piel, las formas de vida, la religión, adquieren en estas matrices, valores casi absolutos que se instalan en el habitus de los distintos sectores de la estructura de clases. Se naturalizan como una segunda piel espontánea, una piel del mundo, pero también la de cuerpos categorizados por el poder. En toda América existió y aun existe esa pigmentocracia, en donde los sectores fenotípicamente más cercanos a lo indígena o a lo negro, ocupan estructuralmente posiciones subalternas, respecto de los cuerpos que se acercan al modelo blanco de origen europeo. Lo mismo sucede con prácticas culturales como la religión. Las alteridades religiosas son un fenómeno de sumo interés para el análisis contemporáneo de nuestra sociedad. Y el ejercicio obligado, necesario para nosotros es hacernos la siguiente pregunta:

“cuáles son aquellas prácticas o grupos religiosos que nos parecen más extraños....más alejados de nosotros?” Y seguramente en esa respuesta personal, hablará nuestra posición estructural dentro de esa matriz simbólica de alteridad.

Las heterodoxias seleccionadas aquí pueden despertar ese sentimiento de extrañeza, de alteridad más o menos radical que en lugar de ser un sentimiento de la más absoluta espontaneidad, es, al análisis antropológico, el efecto de un sistema social y político de diferencias. Creemos que estas “alteridades” o “heterodoxias” representan casos interesantes para explorar dimensiones amplias de la modernidad y de las matrices de alteridad, y, también, esas dimensiones más pequeñas del detalle etnográfico en donde una creencia, un ritual, un tabú, nos dicen mucho de la sociedad, la cultura y la historia. Desde lo mínimo nos hablan de grandes cosas; enigmas existenciales transtemporales que proponen resolver con particular originalidad.

Volviendo a la idea de la modernidad, nos interesa explorar cuál es la imaginación cultural de la modernidad que expresan estas heterodoxias, para lo cual, desde el inicio, pondremos en un lugar de duda conceptual, de crítica histórica, la idea weberiana del supuesto “desencantamiento del mundo”. La evidencia etnográfica muestra que esa idea, lógica desde el punto de vista de un europeo intelectual, es por lo menos discutible como proceso, fuera de Europa. Y sostenemos que si no hay desencantamiento, tampoco habrá “reencantamiento” en marcha. No hay nostalgia del encanto, aunque sí hay mutaciones y transformaciones de lo encantado, de lo sagrado, del misterio. En este sentido, la perspectiva de análisis se enriquece con los enfoques simbolistas de Paul Ricoeur (1965), y de Victor Turner (1967), Clifford Geertz (1973) y Michael Jackson (1989), quienes sostienen que no existe un orden no simbólico de la realidad; ésta está mediada por sistemas simbólicos cuyos nudos son los símbolos; éstos, de acuerdo con las contingencias históricas, se cargan y/o vacían de significado. Estos procesos son los que los analistas deben investigar e identificar, por más extraños que los nuevos sentidos sean a la luz de viejos sentidos, credos, y prácticas.

De este modo, coherente con esta línea conceptual, las nociones de mitopraxis, pertenencia remota, identidad precautoria y tecnologías del ser pueden ser instrumentales para acercarse a estas heterodoxias, en particular, y para estudiar los fenómenos socioreligiosos latinoamericanos en general.

La noción de mito-praxis fue propuesta por Marshall Sahlins para identificar aquellas formas de interpretar la acción social en donde se ponen en juego esquemas analíticos derivados de la mitología de un grupo. Esta interpretación de eventos es llamada mito-praxis (cf. 1997 [1985]: 64-79). En términos empíricos, vemos la mito-praxis cuando en una situación concreta, se actualizan estructuras míticas. En los ejemplos que señalaremos, observaremos la mito-praxis especialmente en la construcción de las genealogías histórico-míticas de cada grupo. En el despliegue interpretativo de su propio devenir, estos grupos, como tantos otros de esta clase⁴, generan sus propias versiones del pasado y de pertenencias a linajes culturales de mucho peso simbólico en el imaginario occidental (Egipto, Grecia, etc.). Es lo que denominamos una pertenencia remota, que garantiza el valor cultural y simbólico del presente.

En esta suerte de subalternidad estructural, estas heterodoxias pueden estar bajo constante peligro de deslegitimación por parte del sentido común, alimentado por los agentes hegemónicos del campo religioso. Así la noción de identidad precautoria describe las estrategias simbólicas de presentación del self social en la esfera pública. Como será evidente, el alcance y fortaleza de estas estrategias serán función de estas localizaciones relativas.

CASOS

Después de haber presentado brevemente estos conceptos, podemos comenzar a analizar algunos elementos de los grupos elegidos como ejemplo para esta ocasión. Se trata de la Orden Rosacruz AMORC de Buenos Aires, los grupos espiritistas de la Escuela Científica Basilio de Argentina y el culto venezolano de María Lionza, y finalmente el culto del Santo Daime en Brasil. En esta sección trataremos de responder las preguntas adelantadas al comienzo de este trabajo, contextualizándolas con las nociones señaladas recién, profundizando también algunas de sus propuestas generales, y puntos de contacto y de diferencia en cuanto modos particulares de reelaborar la modernidad contemporánea y sus tensiones constitutivas.

Efectuando una mirada etnográfica de estos grupos, observamos algunos elementos comunes que los atraviesan y que creemos se relacionan con su propuesta de presentarse como alternativas a la modernidad

occidental, entendida básicamente como la suma del cristianismo más la ciencia en un contexto estatal. Todos ellos se definen como una ciencia espiritual que no implica necesariamente que se transformen en una religión más, lo cual no excluye que desde afuera se los califique como religión, o que ellos mismos no apelen a ese término para su definición pública ante las autoridades nacionales de asuntos religiosos. Estas maniobras nos dicen algo del campo religioso y los interlocutores en juego, en donde el estado juega un rol fuerte, a menudo —como el caso argentino— influido por los intereses de los actores hegemónicos, o sea, la iglesia católica.

Todos apelan de una u otra forma a la tradición para incorporarse a ella y lograr una condición legítima —que más adelante detallaremos. Esta ciencia espiritual que se enraiza en una tradición propone tecnologías del ser⁵ que tienen como propósito una perfección ontológica particular, una relación diferente con lo numinoso, y también con el potencial humano ignorado (u olvidado) por la ciencia moderna. El ejercicio práctico de estas capacidades mediante esas tecnologías produce resultados que son prueba del beneficio inmanente (y a veces también trascendente) que la pertenencia a estos grupos permite y produce.

Dentro de los grupos autodefinidos como esotéricos, la Orden Rosacruz AMORC es sin duda una de las más difundidas mundialmente en la actualidad. Como señala César Ceriani Cernadas (En Prensa: 4), “en 1915, Harvey Spencer Lewis (1883-1939), un filántropo estadounidense de tradición metodista y aficionado a las “ciencias metafísicas”, fundó AMORC. Según señalan las crónicas apologéticas, Lewis se inició en logias rosacruces de Francia en 1909. Allí obtuvo el aval para “despertar” al movimiento en América luego de un “ciclo de ocultamiento”, restauración concretada en la ciudad de Nueva York unos seis años después”. Afirma este autor que la versión contemporánea de este grupo —que se remonta en sus orígenes míticos hasta el siglo XVII en Alemania y Francia— plantea una síntesis de tradiciones místicas del hermetismo renacentista (simbolismo alquímico, filosofía natural y cristianismo esotérico) y el hinduismo (nociones de reencarnación, karma y ciclos vitales), unidas a un acento racionalista y científicista (basado especialmente en una relectura de la psicología pragmática), y a deseos de reforma moral propios de la tradición protestante” (ibid.). El aporte oriental, en especial las ideas sobre karma y reencarnación, son fruto de la gran influencia de la síntesis cosmológica realizada

hacia fines del siglo XIX por la fundadora de la Sociedad Teosófica, la rusa Helena Blavatsky, que permeó las otras propuestas heterodoxas que cristalizaron también por aquella época.

Con su sede actual en San José, (California), la Orden se difundió globalmente a través de un sistema por correspondencia, modelo de organización usual en la cultura estadounidense y de divisiones por regiones/lenguas.

En cuanto a su genealogía, los rosacruces dividen la historia en tradicional y cronológica; lo que sería el horizonte mítico e histórico, remontando sus fuentes al antiguo Egipto del año 3500 a.C. y también a diferentes desarrollos en Grecia, Roma y el Medioevo, aunque también se postulan conexiones con tradiciones místicas de China, India y Persia. Incluso, la herencia egipcia se hace derivar de la antigua civilización atlante. Esta pertenencia remota compleja indica sin embargo una elección simbólica, la tradición egipcia como fundante y que se observa pictóricamente en los murales del templo rosacruz de la sede central, en donde se plasman imágenes polícromas de la vida de los antiguos egipcios. No obstante esto, las fuentes pre-egipcias son poderosas, al punto tal que en un ritual que presenciamos, uno de los oficiantes, vestido con una túnica dorada, decía con tono serio y grave en medio de un ambiente de luz tenue, “nosotros, los atlantes”!

Como afirmamos en otra parte (Wright y Messineo 2002: 3), los rosacruces construyen una identidad precautoria afirmando que “no son una organización sectaria ni política ni religiosa ni ocultista ni exige nada que genere ridículo en el público, no tiene prácticas ni ritos que perjudiquen la salud, la economía o la moral. No son espiritistas, no son astrólogos, no hacen cartomancia, ni adivinación, ni numerología, tampoco contemplación de cristales y no son similares a los masones⁶. En cuanto a la definición positiva, afirman “favorecemos la libertad religiosa libre de prejuicios, somos una organización fraternal, cultural, educativa sin fines de lucro.”⁷ Por ese motivo, la membresía rosacruz no se percibe como una pertenencia religiosa; no ven contradicción en ser cristiano, judío o budista y, al mismo tiempo ser adepto rosacruz. Es como si desde la óptica rosacruz hubiera una tática “tregua simbólica” (Ceriani Cernadas 2008) con los demás actores del campo sociorreligioso, en donde se valoran las experiencias previas en otras instituciones que, como un capital patrimonial weberiano, refuerzan la legitimidad del estado actual.

En cuanto a las tecnologías del ser, hay una idea muy explícita de que con el esfuerzo y la investigación uno puede hacer una aplicación práctica de los poderes latentes que están en todos los seres humanos. El objetivo es lograr la iluminación a través de la meditación —en diferentes niveles, lo que denominan “meditación y meditación profunda”— que implica el acceso a una suerte de hiperfenomenología, que permite una conexión con la transtemporalidad del aquí y ahora eterno. Esto puede describirse como una especie de éxtasis sin pérdida de conciencia, donde se tiene el dominio de sí mismo, pero a la vez se ha expandido la misma por otras regiones del universo. A través de metódicas etapas reseñadas en la bibliografía recibida por correspondencia, el adepto, en la soledad de su hogar, o en compañía de otros adeptos en el templo, va perfeccionándose en su camino de desarrollo espiritual. Los rosacruces de Buenos Aires son en su mayoría de sectores medios, dedicados a actividades comerciales y profesionales.

La Escuela Científica Basilio, se fundó en Buenos Aires en 1917, influida por el espiritismo francés y español. Actualmente tiene filiales en todo el país y también en América Latina, EEUU, Europa y Australia. Su doctrina combina un racionalismo dogmático que proviene del kardecismo, adaptado fuertemente a un horizonte católico, en donde los espíritus más importantes son Jesús de Nazareth, María y José. Se define como una ciencia espiritual (de ahí el término “científica” de su nombre) que supera los límites de la ciencia occidental porque permite el acceso a niveles de realidad no aceptados por aquella, pero que están “comprobados” fehacientemente por los practicantes. Así se llega a un conocimiento positivo de la existencia de la vida más allá de la muerte, y de los espíritus desencarnados con quienes se establecen relaciones en rituales específicos. Se sostiene que todos los seres humanos tienen la capacidad de desarrollar la mediumnidad y la clarividencia si se los estimula adecuadamente. De esta forma, los principales rituales, en tanto tecnologías del ser, se dirigen a despertarlas y utilizarlas como instrumento de comunicación entre los vivos y el más allá. Como señala Ludueña (2004:9-10), “entre las denominadas “prácticas espirituales” pueden identificarse las siguientes: culto a Dios; fluido espiritual; estimulación de mediumnidades; materialización de familiares y amigos; y liberación espiritual”⁸.

La construcción de la tradición de esta Escuela combina las experiencias del positivismo espiritual de Kardec y Leon Denis, junto con reinterpretaciones

del ideario católico a partir de mensajes dados por los espíritus desencarnados a los médiums. Estos mensajes se transformaron en una verdadera gnosis que abre el tiempo primigenio de Cristo y su drama cósmico al presente. Esta conexión entre el tiempo secular moderno y el sagrado se plasma en la mito-praxis que se actualiza en los rituales y en las enseñanzas que provienen de los espíritus, muchos de los cuales fueron personas extraordinarias en vida –aunque paradójicamente algunos de ellos anticlericales acérrimos. Una pertenencia remota conecta entonces el presente con el pasado poderoso, lo que garantiza la legitimidad del conocimiento que llega a los médiums desde el más allá. En las enseñanzas está presente no solo la historia cristiana sino también la historia científica, del arte y de la política. Por eso cada filial tiene como guía un espíritu desencarnado que en general tiene conexión con personajes importantes de la historia internacional, nacional y local. Podríamos decir, con Manuel Gutiérrez Estévez, que aquí la “historia se pliega en las almas”, en un movimiento dialéctico que conecta tiempos y mundos dispares, pero cuyo encuentro trae información legítima, moral y sacra para los seres humanos. El conjunto de estas enseñanzas, mediadas por la interpretación de los médiums y la jerarquía de la Escuela, integra el corpus doctrinal, recopilado en numerosas publicaciones. Como afirma Ludueña (2004, p. 3), en una época se trató de un “espiritismo popular” no solo por el número de miembros que tuvo en su auge mayor entre 1950 y 1970, sino también por el perfil social de los mismos, de clase media baja y baja. En la esfera pública, la Escuela Basilio siempre se presentó como espiritista hasta que más recientemente, en la década del 90, debido a la presión en el campo religioso, sus directivos decidieron renombrarla como “religión”, renegando a partir de allí del término “espiritista” con el objeto de neutralizar el estigma que por entonces se interpretó como muy negativo para el futuro de la institución.

El culto de María Lionza es un fenómeno de religiosidad popular que comenzó a cristalizarse en la década de 1950 en Venezuela. Se trata de un culto de raíz espiritista en donde confluyen influencias afro, caribeña, indígena y del catolicismo popular. Su centro se ubica en la “montaña mágica” de Sorte hacia donde se realizan verdaderas peregrinaciones para instalar mesas rituales llamadas portales: frente a ellos o en sus inmediaciones se realizan rituales de posesión y de curación. Como afirma Michael Taussig (1992) retomando a David Guss, esos portales conectan a la gente con el “reino invisible de Venezuela”, un espacio

mítico en donde coexisten las diferentes temporalidades de la historia venezolana, de la oficial pero también de la popular, en todas sus vertientes. Estos portales, sigue diciendo Taussig, combinan símbolos del Estado con símbolos populares, en una tensión que para este autor afirma la base del estado venezolano entre modernidad y primitivismo. Una tensión que creemos fundamenta los intentos de los estados modernos para legitimarse a sí mismos, como afirmó con certeza Benedict Anderson (1983), un lazo primordial con alguna clase de *illo tempore* que le confiere un valor agregado necesario para ejercer el poder en la práctica.

El horizonte mítico del culto se expresa en las imágenes o figuras que se colocan en varios niveles en esos altares. Allí encontramos a María Lionza, de quien se dice que era la hija de un cacique indígena que en tiempos de la conquista española fue atacada por los invasores y huyendo de ellos se perdió en la montaña mágica. También está presente el héroe nacional Simón Bolívar y la bandera venezolana; indígenas con el estereotipo de los de las praderas de EEUU y de Venezuela (Plumarroja y Guaicapuro, respectivamente); figuras de esclavos como el Negro Felipe y otros. Los rituales se hacen en esa montaña pero también en templos en zonas urbanas como rurales.

Una multiplicidad de espíritus se incorporan en los miembros, espíritus de estas espacio-temporalidades múltiples, aunque es de notar que más recientemente hubo una “epidemia” de cierta clase de espíritus que antes no se manifestaban, los llamados “espíritus malandros”. Estas entidades comenzaron a hacerse presentes especialmente en lugares de culto en zonas pobres de la ciudad capital, en donde los recuerdos del “Caracazo” de febrero de 1989, que generaron episodios de violencia popular y represión descontrolada, llegaron al culto desde el más allá. Como relata Francisco Ferrándiz (2004), los “malandros” son espíritus de jóvenes que al haber muerto en forma violenta, se manifiestan para empezar el largo proceso de purificación espiritual, por medio de la luz que se genera en estos rituales. Esa lógica de purificación, que es parte de casi todo sistema espiritista, sitúa a los espíritus malandros como las últimas más dolidas y recientes emergencias espirituales de la sociedad venezolana. Nuevamente la historia se pliega en las almas, expresando la tragedia de la violencia en clave anímica.

El Santo Daime⁹ es un culto fundado por Raimundo Irineu Serra, un hijo de esclavos oriundo de Maranhao, Brasil que después de viajes por la zona

amazónica lindera con Perú trabajando en el caucho, y también como gendarme, conoció entre 1910 y 1920 el uso de la ayahuasca entre los Campa y Ashánika. Allí aprende su uso y comienza a tener visiones y recibe cantos en revelación. Hacia 1920 inicia el culto con la ingesta de la ayahuasca, el que estaba integrado inicialmente por gente de ascendencia africana, a la que se agregan posteriormente criollos y caboclos. Por su asociación con el grupo llamado “Círculo Esotérico de Comunidad de Pensamiento”, recibe influencias masónicas y rosacruces. Y hacia 1940 funda formalmente en Rio Branco el movimiento que llamó “Círculo de Iluminación Cristiana” (CICLU), que poco después recibió el nombre que adquirió la propia bebida, es decir, “Daime”. Los rituales básicos organizados por el Mestre Irineu son la concentración, el trabajo de mesa, los himnarios (que son cantos y bailes estructurados como un ejercicio militar o disciplinante) y el feitío (elaboración de la infusión). Estas tecnologías apuntan a generar la persona daimista, que es denominada aparelho. El aparelho es la persona iniciada en el culto, con experiencia en la ingesta del Daime, y quien ya tiene contacto asiduo con el mundo espiritual.

Al morir en 1971 el Mestre Irineu, hubo una fisión entre sus allegados, y así nace el CEFLURIS, comandado por el Padrinho Sebastián Mota de Melo quien tenía relaciones con el espiritismo kardecista y la umbanda, introduciéndose algunos de sus elementos en el culto daimista, como por ejemplo los trabajos de curación en mesa, en donde había posesión. Padrinho Sebastián planteaba que el trabajo espiritual los conducía a construir una Nueva Jerusalem en la selva, que era el único lugar en donde la práctica podía relizarse de manera correcta. Este lugar lo construyó en la actual Céu do Mapiá¹⁰. Se trataba de un lugar en donde los miembros se sostendrían económicamente y practicarían el culto. El automantenimiento era un elemento central de esta comunidad utópica, ya que de producirse alguna catástrofe en la humanidad, esta Nueva Jerusalem estaría protegida material y espiritualmente. Es el lugar en donde se hace posible la salvación, allí cerca de la selva, y alejados de la vida moderna. Al mismo tiempo, la Nueva Jerusalem es un estado de ser, de armonía espiritual que se logra a través de la participación en los rituales y la comunión producida por la bebida sagrada.

Observamos así que este culto tiene una serie de tradiciones dispares, de corte esotérico, del catolicismo popular, el rosacrucismo, el shamanismo

indígena y criollo, de la organización militar, del espiritismo kardecista y la umbanda, integradas en un conjunto ritual y una cosmológica. El locus mítico por excelencia es la selva, la floresta, en donde habitan entidades de gran poder y conocimiento, comenzando por las plantas con las que se produce la ayahuasca (la liana, componente femenino, llamado Rainha; el arbusto, componente masculino, cuyos conjuntos se llaman Jagubi); y también Nuestra Señora de la Concepción o Luna, principal entidad selvática femenina. Frente a la expansión nacional de CEFLURIS y de las diferentes ramas del Santo Daime en general por diversos países, en donde se enfrenta a una globalización creciente, la Nueva Jerusalem está sujeta a redefiniciones dogmáticas. Algunos grupos mantienen la utopía territorial y su cerrazón simbólica; otros, más favorables a la expansión y liberación dogmática, proponen abrir los sellos y facilitar la descentralización sagrada. La modernidad global presiona, y no hay respuestas unívocas por el momento.

PALABRAS FINALES

En el desarrollo de este trabajo los interrogantes introducidos al principio hallaron un contexto de interpretación socio-cultural e histórico. Observamos cómo cada grupo puede considerarse como una respuesta sociorreligiosa a la modernidad latinoamericana que enfrentan, según la situación nacional particular, sus perfiles dentro de la construcción de las “alteridades históricas” y sus ubicaciones estructurales en el campo religioso. Todos parecen compartir una posición de subalternidad en el campo que los lleva a generar estrategias de identidad diferenciales frente a los actores hegemónicos. En esta región liminal de la modernidad, estas periferias muestran reelaboraciones dogmáticas creativas de varios sistemas sociorreligiosos.

La puesta en práctica de las nociones de mito-praxis para analizar sus formas de legitimación nos mostró procesos de remitificación histórica originales: la construcción del legado atlante y egipcio rosacruz; la nueva gnosis católica-espiritista de la Escuela Basilio; las múltiples temporalidades del culto marialioncero; el cruce de los saberes indígenas, campesinos y esotéricos del Daime. En este último caso, la legitimidad mitopráctica de la Nueva Jerusalem es remarcable. Y aquí podemos sugerir que lo importante de estos cruces culturales no es su carácter hipotéticamente “híbrido” –hubo alguna vez algo “puro”

anteriormente?²¹¹¹ Sostenemos que, más allá del impacto inicial del concepto de “hibridación” de García Canclini (1992), desde el punto de vista de una antropología de los símbolos, es posible afirmar que nunca hubo sistemas “puros”, ya que de haberlos, se podría establecer una especie de “momento cero del origen”, que es solamente un ideal de las ciencias evolucionistas del siglo XVIII y XIX. Así, por definición, todos los sistemas socio-culturales son fusiones de formas anteriores, en una espiral constante, inacabada e inacabable.

Notas

¹ Autores como García Canclini (1992) y Brunner (1992) han coincidido en describir esta modernidad regional como una “heterogeneidad multitemporal” que presenta hibridaciones culturales de gran complejidad.

² Y no “las Américas” como se reclama desde el unilateralismo estadounidense.

³ Las reflexiones de Lévi-Strauss al llegar a América, descriptas en *Tristes Trópicos*, dan una idea de cómo un europeo podría “percibir” a América, a través de su imaginación cultural.

⁴ Y seguramente es una constante estructural en grupos que necesitan ratificar su legitimidad en un campo en disputa.

⁵ El sentido de tecnologías del ser es adaptado del que le dio Foucault (1988) a las tecnologías del yo en Occidente. Creemos que desde un punto de vista filosófico, la idea de *ser* es mucho más amplia que la del *yo*. En este sentido, es posible afirmar que el ser involucra procesos tanto intrapsíquicos como extrapsíquicos, individuales y sociales, que se aplican más y permiten entender mejor, el modo en que los grupos esotéricos —o cualquier grupo religioso— moldea los cuerpos y almas de sus miembros, a través de la puesta en práctica de diversas tecnologías.

⁶ Cf. página de internet *La Antigua y Mística Orden Rosae Crucis AMORC*.

⁷ Cf. página de internet *La Antigua y Mística Orden Rosae Crucis AMORC*.

⁸ Como describe con detalle Ludueña (2004:5-6) “el culto a Dios consiste en una materialización de “categorías espirituales” (entendidas como ligas de espíritus) que provocan alguna forma de mal colectivo desde el [llamado] plano del Error. La práctica de fluido espiritual consiste en el traspaso de “partículas espirituales purificadas” de una persona a otra, la cual puede necesitarlas como sustento espiritual a alguna dolencia física. La estimulación mediumnímica tiene por finalidad permitir a las personas descubrir y alentar sus propias cualidades de médiums. La materialización de familiares y amigos proporciona un espacio en donde los adeptos tienen la posibilidad de recibir el mensaje de personas allegadas, las cuales se encuentran fallecidas y

cumplieron con su “reparación espiritual” (éstas se hallan, por lo tanto, dentro del plano del Bien). Finalmente, la práctica de liberación espiritual es una de las más importantes. Esta consiste en “liberar” a los espíritus que se encuentran en el Error, quienes provocan efectos negativos concretos sobre la persona que libera, sobre su entorno, o sobre un espectro social más amplio”.

⁹ Para la elaboración de esta sección, me he basado en general en los trabajos de Oliveira (2007) y Lavazza (2008). El Santo Daimé integra, junto con la Barquinha y la União Vegetal, los tres grupos institucionalizados más importantes de Brasil que utilizan la ayahuasca como bebida sacramental.

¹⁰ Al fallecer, la conducción del CEFLURIS queda en manos de uno de sus hijos, Alfredo Gregorio de Melo.

¹¹ Sostenemos que, más allá del impacto inicial del concepto de “hibridación” de García Canclini (1992), desde el punto de vista de una antropología de los símbolos, es posible afirmar que nunca hubo sistemas “puros”, ya que de haberlos, se podría establecer una especie de “momento cero del origen”, que es solamente un ideal de las ciencias evolucionistas del siglo XVIII y XIX. Así, por definición, todos los sistemas socio-culturales son fusiones de formas anteriores, en una espiral constante, inacabada e inacabable.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*, [1983]. Buenos Aires: F.C.E., 1993.

BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie* XII, p. 295-334, 1971.

CERIANI CERNADAS, César. Treguas simbólicas en el campo religioso. In: SEMINARIO UBACYT F150, Universidad de Buenos Aires, 2008.

EN PRENSA La mirada interior. Historia y persona en la ideología Rosacruz (AMORC). WRIGHT, P. (ed.). *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: Biblos, s/d.

DUSSEL, Enrique. Eurocentrism and modernity. *Boundary*, n. 2, p. 20-23, 1993.

FERRANDIZ, Francisco. Memorias afligidas: historias orales y corpóreas de la violencia urbana en Venezuela. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, v. 1, n. 31, p. 5-27, 2004.

FOUCAULT, Michel. Technologies of the Self. In: LUTHER, H. et al. (Eds.). *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973.

JACKSON, Michael. *Minima Ethnographica: intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.

LAVAZZA, Victor Hugo. *Comunidad y experiencia en un culto brasileño: los caminos del Santo Daime en Argentina*. Maestría en Antropología Social IDES-IDAES, Buenos Aires, 2008.

LUDUEÑA, Gustavo. Cosmología y Epistemología espiritualista en la Escuela Científica Basilio. *Ilú, Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 6, p. 67-77, 2001.

ESPIRITISMO y catolicismo en la Argentina: la Escuela Científica Basilio como Estudio de Caso. In: X CONGRESO LATINOAMERICANO SOBRE RELIGIÓN Y ETNICIDAD (ALER). San Cristóbal Las Casas, Chiapas, 2004.

MUDIMBE, Valentin Y. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América: investigación histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*. México: FCE, 1958.

OLIVEIRA, Isabela Lara. *Santo Daime: um sacramento vivo uma religião em formação*. Tese (Doutorado do Instituto de Ciências Humanas do Programa de Pós Graduação em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007. .

RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, [1965]. Madrid: XXI editores., 1983.

RIGBY, Peter. *African images: racism and the end of Anthropology*. Oxford; Washington D.C.: Berg, 1996.

SAHLINS, Marshall. *Islas de Historia: la muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia* [1985]. Barcelona: Gedisa, 1997.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.

SEGATO, Rita. Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Serie Antropología*, Brasilia, n. 234, 1998.

TAUSSIG, Michael. La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela Contemporánea. In: GUTIÉRREZ, M. et. al (Eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: 2. Encuentros interétnicos*. México: Siglo XXI, 1990. p.489-518.

TURNER, Victor W. *The forest of symbols: aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1967.

WRIGHT, Pablo; MESSINEO, María Cristina. La producción del imaginario esotérico: una visita desde Buenos Aires. In: II JORNADAS CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN. Buenos Aires, CEIL –PIETTE, 2002.

Abstract: this essay is part of a larger research project, which tries to understand the social-religious dynamics in Latin America. The central issue of the project turns around the characteristics brought about into the religious field by the peripheral modernity. There are groups and institutions inside the religious field which stay themselves in a heterodox and peripheral position in relation to the dominant ones. Such peripheral positions are threshold-spaces, to enter and to exit the modernity, where there is a high cultural creativity and the reinvention of traditions. This text examines four examples: The Rosicrucian Fellowship AMORC of Buenos Aires, the spiritualism groups of Escola Científica Basilio in Argentina, the Venezuelan cult to María Lionza and the Santo Daimé cult in Brazil. These groups define themselves as spiritual science, which would have been forgotten or ignored by modern science. They connect themselves to a remote tradition and offer technologies of being, that is, practices and beliefs about a proper way in seeking perfection.

Key words: modernity, popular religion, spiritualism, national identity.

II Congreso Internacional de Ciencias de La Religión. Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 29-31 de Octubre de 2008

PABLO WRIGHT

Conicet - Universidad de Buenos Aires. *Email:* pwright@filo.uba.ar