
Narrativas de la modernidad religiosa contemporánea: las *nuevas tradiciones de lo antiguo*¹

Pablo Wright*

Resumen. Este trabajo analiza el modo en que movimientos religiosos contemporáneos recrean pasados históricos y tradiciones religiosas dentro de nuevos marcos organizacionales y cosmológicos, los que pueden verse como una crítica cultural a la modernidad que ellos experimentan como sujetos históricos. Desde una perspectiva antropológica, exploro los casos del neo-paganismo lituano, por una parte, y del culto brasileño del *Santo Daime*, por la otra. De esta forma, se identifican elementos clave de su imaginación religiosa, condensados en rituales, mitos y organización social, los que expresan una muy creativa reinención de tradiciones. Argumento aquí que ésta implica una compleja reconstrucción simbólica del tiempo y del espacio en la cual las nuevas visiones de lo antiguo juegan un rol cultural y político central.

Palabras-clave: Modernidad, religión, símbolos, antropología, neo-paganismo, *Santo Daime*.

Narratives of contemporary religious modernity: the *new traditions of the old*

Abstract. This paper analyzes how contemporary religious movements recreate historical pasts and ancient religious traditions within new organizational and cosmological frameworks, which can be regarded as a cultural critique of modernity they experience as historical subjects. From an anthropological standpoint, I explore the cases of Lithuanian Neo-Paganism, on the one hand, and the Brazilian Cult of *Santo Daime*, on the other. In doing so, key elements of their religious imagination, condensed in rituals, myths, and social organization are identified, expressing a quite creative re-invention of traditions. I argue that the latter imply complex, symbolic reconstructions of time and space in which *new* visions of the *old* play a key cultural and political role.

Keywords: Modernity, Religion, Symbols, Anthropology, Neo-paganism, Santo Daime.

Introducción

En este trabajo me interesa analizar el imaginario sobre la modernidad que presentan algunos grupos e instituciones socio-religiosas contemporáneas, en donde se observan procesos de creatividad cultural remarcables. En el mundo contemporáneo la experiencia de la modernidad se asocia, fiel al origen del término en Europa, a una

¹ Agradezco a la Prof. Eliane Eliane C. Deckmann Fleck por su amable invitación a participar en el IV Encontro do GT Nacional História das Religiões e das Religiosidades, realizado en UNISINOS del 7 al 9 de noviembre de 2012. Agradezco asimismo el apoyo del CONICET y de los programas de investigación UBACyT F 150 y PICT 02458 ,para la realización de este trabajo.

* CONICET-UBA. Ph.D. en Antropología (Temple University), Postdoctorado en Center for the Study of World Religions, (Harvard University). Investigador Principal del CONICET, Profesor Titular Regular de Antropología Simbólica del Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA y Profesor de la Maestría en Antropología Social y Política de FLACSO-Argentina. Director de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA.
pwright@filo.uba.ar

experiencia de lo nuevo, como lo señalara Marshall Berman (1983). La historia de esta experiencia que implicó una apertura al devenir del tiempo histórico, comenzó a gestarse con los Grandes Descubrimientos geográficos del siglo XV y XVI, con los aportes de la razón crítica del Iluminismo, con la Revolución Industrial, el surgimiento del Estado, la expansión mundial del capitalismo y las sucesivas revoluciones tecnológicas. Estos y otros factores contribuyeron a crear un imaginario sobre lo moderno y la modernidad que aparece expresado en el otro término relacional de la nueva ecuación: *tradición*. Así, heredamos una oposición conceptual, que tiene profundas raíces en la historia de la constitución de Occidente y del Nuevo Mundo y que condensa un momento y una actitud de crítica cultural de lo antiguo, de lo que ya deja de estar vigente. Este tropo se constituye en una cifra simbólica que atraviesa la episteme occidental, sea como actitud crítica, sea como energía para una creatividad social y cultural que vaya más allá de lo dado, más allá de la *tradición*.

En la actual etapa de globalización y transnacionalización económica y cultural, que David Harvey (1979) denomina *régimen de acumulación flexible*, y otros enfatizando la dimensión cultural, llaman *postmodernidad*, se evidencia una circulación a increíble velocidad de ideas, conceptos, e ideologías que en lo religioso se manifiestan en cosmovisiones, rituales, cuerpos de creencias y formas de organización muy dinámicos. Se da una combinación heteróclita de tiempos, espacios y modos de organización en donde hay influencia directa o indirecta de uno o varios de los turnos culturales que desde hace unos 30 años vienen observándose en las religiones históricas y/o en grupos que ocupan posiciones periféricas en el campo religioso, que denominamos heterodoxias sociorreligiosas (WRIGHT y CERIANI CERNADAS, 2011, p. 147).

Estos turnos, que representan una selección de las tendencias más representativas, se pueden resumir en el *orientalista*, el *científico-tecnológico*, el *ocultista*, el *shamánico*, y el *ecológico-ecosófico*. Se trata de tendencias a incorporar símbolos y prácticas de tradiciones diversas que, en general, se perciben como críticas (o superadoras) de la modernidad, sintetizada por los términos de razón, ciencia, materialismo, industrialismo, biomedicina, y cristianismo, principalmente.

El giro orientalista presenta una reapropiación ecléctica de elementos de las religiones que Occidente define bajo la marca de plural (BONFIL BATALLA, 1972) como *orientales*: Hinduismo, Budismo, Islamismo, Taoísmo, Shintoísmo, y sus

diferentes variantes. Dentro de esta simplificación religiosa, los principales conceptos *orientales* son yoga, karma, prana, reencarnación, dharma, chakra, chi o ki, kundalini, tao, ying-yan, samadhi. En algún sentido, recrean la polisemia que el *orientalismo* despierta en la imaginación occidental (SAID, 1979).

El científico-tecnológico hace hincapié en una interpretación religiosa del poder de la ciencia y la tecnología, utilizándose conceptos como energía, cuántico, relatividad, indeterminación, sincronidad, sinergia. También se detecta una paradójica valoración de la tecnología, tanto como alienante de la vida humana cuanto liberadora de sus principales males.

El giro ocultista se enraiza en las tradiciones esotéricas occidentales tanto de la alquimia como de la teosofía. Esta última fue una de las primeras síntesis contraculturales que combinaron elementos del cristianismo esotérico medieval con el hinduismo.

Así como sucede con el orientalista, en el giro shamánico se propone una revalorización de las sabidurías indígenas y populares de distintas partes del mundo, rescatándose como saberes muy antiguos sobre la naturaleza del hombre, la conciencia, el poder, la medicina y el perfeccionamiento espiritual. El giro ecológico-ecosófico parte de una concepción espiritualista de la ecología y propone una visión amplia sobre el mundo viviente y el papel de la especie humana en él como un eslabón más, y no la que está a cargo de todo el planeta.

Las narrativas de la modernidad religiosa que analizaremos presentan imaginarios nutridos por estos giros culturales, en los cuales la crítica cultural posee rasgos de utopía y milenarismo a partir de la reformulación del tiempo y del espacio sagrados. Siendo movimientos relativamente nuevos, su novedad consiste en traer al presente distintas clases de pasados antiguos, poderosos, plenos de legitimidad cultural y numinosa. Fieles paradójicos de la modernidad, sus dogmas, creencias y rituales están guiados por una nostalgia de pasados y sabidurías idealizadas. La densidad fina y casi endeble del hoy se contrapone con la robustez y riqueza del ayer remoto. Hacia allí entonces dirigiremos nuestra mirada.

La construcción retórica de estas narrativas pone en juego recursos expresivos como la intertextualidad, el pastiche, y la ironía, identificados por Fredric Jameson (1983) como claves de la cultura contemporánea y que, en otro contexto, Néstor García Canclini (1992) asocia con los fenómenos contemporáneos de *hibridación cultural*. De

este modo ahora vemos en cosmologías, rituales, y formas de organización socio-religiosa, elementos tomados de una plétora de tradiciones sagradas de diversos lugares del planeta.

Los casos que analizaremos nos darán pistas para observar qué nos muestran estas narrativas de la religiosidad contemporánea como verdaderas construcciones mitoprácticas del tiempo y la historia (SAHLINS, 1984). La idea es comparar casos de diferentes partes del mundo en donde se pueden detectar reapropiaciones y críticas a la modernidad dispares, desde lugares de lo sagrado, de la identidad y de la política cultural. En este sentido, nos detendremos en primera instancia en movimientos neopaganos de los Países Bálticos, especialmente de Lituania, para contrastarlos más tarde con el culto brasileño de Santo Daime. La elección de estos casos se fundamenta en la riqueza y creatividad socio-cultural que presentan y no tanto en su dimensión demográfica. Es decir nuestro foco está en la capacidad de creatividad simbólica que poseen para delinear imaginarios críticos de la modernidad contemporánea.

Neo-paganismo lituano: el Movimiento *Romuva*

Analizaremos aquí el neo-paganismo de los Países Bálticos, profundizando cómo se manifiesta éste en Lituania. Diferentes autores (MAZEIKIS, 2006; STRMISKA, 2005; SHNIRELMAN, 2000, 2002, entre otros) han mostrado la antigüedad importante de religiones paganas, es decir, pre-cristianas, en Europa central y también en Rusia y los Países Balcánicos, que sufrieron la dominación cultural cristiana entre 500 y 1500 d.C. lo que produjo, algo que ya es evidente y muy conocido en la colonización europea de América, o sea, una aparente invisibilización de aquellas religiones autóctonas en beneficio de una cristianización hegemónica.

Menciona el historiador de las religiones estadounidense Michael Strmiska (2005), que en años recientes varios movimientos neo-paganos surgieron en distintas partes de Europa. Entre los principales se incluyen grupos noruegos de revitalización llamados *Asatru*, que aparecieron en diversas partes de Escandinavia, con movimientos emparentados en Inglaterra, Australia y los EEUU. En Letonia existe un movimiento neo-pagano muy importante conocido como *Dievturi*, que por la diáspora letona también tiene sedes en Canadá y los EEUU. Para este autor dentro de estos movimientos es posible identificar dos claras tendencias, (1) aquellos que expresan un nacionalismo étnico revitalizado y una visión romántica del pasado heórico, como los

de los Países Bálticos; y (2) aquellos que incorporan eclécticamente elementos de múltiples religiones, y que no tienen una base étnica-nacional y/o territorial; su filosofía es más universalizante con una visión ideal del futuro más cercana a los grupos New Age². Aquí quizás el más conspicuo parece ser la Wicca, de origen británico que es el que más se ha globalizado en el mundo angloparlante (BERGER, 1999).

Como consecuencia de las políticas históricas de la Iglesia Católica para destruir religiones paganas en Europa, se borraron muchos elementos materiales y simbólicos tradicionales de aquellas, y en este sentido los grupos neo-paganos apelan a la imaginación cultural para llenar esos vacíos en sus creencias y prácticas religiosas. Dentro de este horizonte histórico regional, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, se producen síntesis culturales que intentan rescatar el pasado pagano, con divinidades de los panteones nórdico y eslavo en confluencia con aspectos doctrinales y rituales de la teosofía fundada en 1875 en Nueva York por la mística rusa Helena P. Blavatsky³. Hacia fines del siglo XIX entonces se daba una globalización religiosa ciertamente parcial y acotada en donde la intertextualidad expresaba en forma de libros escritos, el puente entre culturas, religiones y saberes que la teosofía proponía como proyecto humanitario.

Según el sociólogo polaco Piotr Wiench (2007), puede afirmarse que el iniciador del paganismo lituano en la era moderna es Wilhelm Storotsa, llamado Vydunas, escritor y filósofo lituano, quien fue el primero en celebrar la tradicional festividad del Rocío a finales del siglo XIX. Vydunas, cuyo nombre significa “aquel que ve con claridad”, trató de sintetizar la teosofía con la tradición panteísta pre-cristiana local. En opinión de Strimska (2012, p.126), este líder estuvo muy influido por la escuela Vedanta de filosofía hindú, y por la aplicación de estas sabidurías tradicionales al movimiento independentista propugnado por Mahatma Ghandi, quien rescató estos saberes en su lucha por la independencia de la opresión británica. De este modo, desde esa época Lituania miraba el oriente hindú para revitalizar su propia religiosidad que era asimismo

² Esta distinción parece ser una respuesta bastante extendida a la modernidad religiosa-política, y que debe investigarse comparativamente con más detalle en próximos trabajos. Por ejemplo, para México, de la Peña presenta una distinción similar para el caso del movimiento neo-traditionalista de la Nueva Mexicanidad (2001), también investigado por de la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2012) en sus dimensiones transnacionales.

³ No hay que olvidar que la teosofía en este contexto histórico de fines del siglo XIX, representa uno de los primeros movimientos contraculturales que intentan construir una cosmovisión compleja en donde Oriente, en especial la tradición hindú, es traído a Occidente. *La Doctrina Secreta e Isis sin Velo*, son dos de las más importantes obras de Blavatsky que condensan esa visión.

un metalenguaje apto para aspirar a la independencia política desde entonces.

Durante el siglo XX las celebraciones de las fiestas paganas continuaron por parte de Vydunas y sus seguidores, y la popularidad de estos eventos creció constantemente, hasta ser interrumpida por la invasión soviética en 1945. Refiere el filósofo lituano Gintautas Mazeikis (2006, p. 58) que durante la ocupación soviética los trabajos de etnógrafos, poetas y escritores fueron interpretados a menudo como reveladores de aspectos secretos del carácter y espiritualidad lituana; entre ellos se ubicaba el conocido lingüista Julius Greimas. Todo ello fue leído como “la liberación de un misterioso espíritu lituano” (ibid.).

Refiere Mazeikis (ibid.) que en 1967 se crea una asociación para la preservación de la cultura indígena llamada *Romuva*, nombrada en honor a un santuario pagano de Prusia. Por problemas con las autoridades soviéticas es disuelta en 1971. En 1988 *Romuva* retoma actividades ahora como Asociación para la Cultura Etnica Lituana con sedes en 5 ciudades del país. Ya con la independencia de Lituania en 1991, se abren procesos políticos, étnicos y culturales de diverso tipo, donde el neo-paganismo y múltiples formas de neo-tribalismos se expanden con fuerza. El proyecto de *Romuva* es la popularización del folklore nacional y actividades rituales como la celebración de las antiguas fiestas lituanas y la organización de campamentos de verano. *Romuva* está dirigido por Jonas Trinkunas, un ex investigador de la Academia Lituana de Artes y Ciencias y más tarde Director de la División de Cultura Etnica del Ministerio de Cultura y Educación. Trinkunas es el principal sacerdote de *Romuva* y viene participando activamente desde 1967.

Se puede observar que este movimiento surge de actores sociales de la intelectualidad urbana, escritores, etnólogos, artistas, principalmente, donde uno de los factores de unión más poderosos es el imaginario de una nación lituana auténtica, es decir, la vuelta a partir de una búsqueda nostálgica de una vida pagana utópica para contrarrestar los males de la modernidad, el cristianismo, el materialismo de consumo, y el ateísmo soviético. Así, como afirma el historiador de las religiones ruso Victor Shnirelman (2002, p.198), el neo-paganismo en Lituania, pero también en el resto de los Países Bálticos, y en gran parte de las ex repúblicas soviéticas del Cáucaso y Transcáucaso, encarna movimientos neo-traditionalistas de nacionalismo étnico. La dimensión espiritual es vista como la que mejor contribuye a legitimar y asentar un imaginario que nutre las nuevas ideologías de nación, que crean la nación imaginada,

soñada. Este nuevo horizonte mito-práctico al decir de Sahlins, se aplica, como señala Mazeikis (2006, p. 61-65), a la reconstrucción de la fe en los dioses nativos para recrear el auténtico estilo de vida religioso, tratando de regenerar la estructura cósmica del mundo a través del reforzamiento del sentimiento religioso. Actualmente, continúa este autor, la autoridad de la literatura etnológica y folkórica en el devenir del movimiento ha dejado gradualmente lugar a la creatividad religiosa más espontánea y al surgimiento de una comunidad de sentimientos. De este modo, afirma el autor, la hierofanía, la creatividad ritual y la solidaridad comunitaria se tornaron más importantes que los libros. Comienza la vida en comunidades, se construyen iglesias e incluso aldeas enteras, y se interviene en la educación comunitaria y también en la desarrollada por el estado.

Nos recuerda Strmiska (2012, p. 126) que los principales rituales de Romuva se relacionan con el calendario pagano asociado a los solsticios, el de verano llamado *Rasa* o *Kupolís*, en honor a la diosa de la fertilidad, y el de invierno que honra los ancestros del pasado; también a principios de noviembre el día de los muertos es una celebración relevante. Estas y otras celebraciones se entroncan con tradiciones vivientes del folklore lituano, siendo los textos sagrados piezas musicales llamadas *dainos*, que son canciones poéticas que tienen elementos míticos y místicos relacionados con la vida rural. Las divinidades veneradas son concebidas como sacralización de la naturaleza, y existe un dios creador llamado Dievas.

Es interesante destacar, señala Strmiska (ibid.), que este movimiento en su proceso de recreación de las tradiciones lituanas antiguas, propone una visión del pasado integrada por dos grandes tradiciones culturales: una europea de unos 3000 años que conformó el sustrato de divinidades femeninas, junto a una corriente proveniente de Oriente, especialmente indoeuropeos de tierras hindúes, que introdujeron deidades masculinas celestes. Esta confluencia produjo lo que sería la antigua religión pagana lituana que sufre un golpe significativo con la adopción del cristianismo en 1386. No obstante esto, esas tradiciones, que de ahora en adelante son combatidas, sobreviven en ámbitos rurales y privados, para resurgir hacia fines del siglo XIX con el movimiento liderado por el ya mencionado Vydunas. A partir de allí parece arraigarse, como proyecto cultural y político, la conexión hindú de la religión lituana antigua, que también involucra un parentesco lingüístico de fuertes connotaciones simbólicas con el sánscrito de la India. Esto va conformando un proceso complejo de legitimación cultural

que le permite la lucha contra el catolicismo y, más tarde, contra la hegemonía soviética que persiguió cualquier forma de resistencia cultural local.

Las narrativas de la religiosidad neo-pagana lituana entonces nos presentan la revitalización de una *esencia nacional lituana auténtica* a través de la reinterpretación de un pasado remoto europeo e indoeuropeo que aporta un capital simbólico y cultural importante para su propia legitimidad contemporánea. El poder sagrado de halla en el pasado, que en realidad son varios; una etapa prehistórica y sucesivas dominaciones, la cristiana y la soviética (con varios períodos de control germano y prusiano). No obstante, aparece como tiempo idealizado el del Gran Ducado de Lituania, que existió entre los siglos XII y XVII, como un estado ideal para la nación imaginada lituana. Las creencias, rituales y celebraciones neo-paganas son la fuente de poder simbólico de la particularidad lituana frente a los estados modernos europeos y su herencia judeo-cristiana. Así se rescata la propia alteridad pagana que materializa la sustancia mítica de la nacionalidad propia que es necesario reconstruir. Se trata, sin dudas, de un neo-tradicionalismo que se expresa en un nacionalismo étnico que apunta, desde lo espiritual como sustrato básico, a la esfera pública y la política, logrando importantes conexiones con y prerrogativas del estado lituano después de la independencia de 1991. Los elementos ocultistas y orientalistas de su cosmología provienen de sus conexiones con el paganismo pre-cristiano europeo nórdico y eslavo, y la influencia del hinduismo y la teosofía en la imaginación cultural centro europea.

Religiones ayahuasqueras: *Santo Daime*

En el Brasil actual existen tres organizaciones, el *Santo Daime*, la *Uniao do Vegetal* y *A Barquinha* que pueden incluirse dentro de lo que se denomina *religiones ayahuasqueras* (LABATE; GOULART, 2005), ya que comparten el uso sacramental de la ayahuasca, brebaje que se prepara con dos especies vegetales, y que es definido como un poderoso enteógeno⁴. Se trata de religiones que surgieron en Brasil a partir de la confluencia de una variada gama de tradiciones culturales y religiosas, indígenas, cristianas y esotéricas. El Santo Daime emergió a comienzos de los 1940's en Rio Branco, estado de Acre; A Barquinha también en esa ciudad hacia 1945, y la UDV en

⁴ La bebida se prepara con una liana (*banisteriopsis caapi*) y las hojas de un arbusto (*psichotrya viridis*) las que conjuntamente se hierven con agua.

1961 en Porto Velho, Rondonia⁵.

Aquí nos detendremos en el Santo Daime, el más antiguo y el que logró la mayor expansión nacional e internacional⁶. Se trata de un culto fundado por Raimundo Irineu Serra, un hijo de esclavos oriundo de Maranhao en el nordeste del país, 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. Era la época en que el Brasil estaba consolidando sus fronteras nacionales, y allí Irineu Serra viajó por la amazonía para realizar tareas de marcación de límites.

En la selva Irineu Serra aprende el uso de la ayahuasca y comienza a tener visiones y recibe cantos en revelación. Hacia 1920 decide iniciar 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, tal como lo llamaba la gente, son la *concentración*, los *hinnarios* (que son cantos y bailes estructurados como un ejercicio militar o disciplinante) y el *feitio* (elaboración de la infusión). Estos rituales 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 cierto contacto asiduo con el mundo espiritual, llamado “el astral”. Entre 1940 y 1950 el culto va estabilizando sus rituales y la comunidad de Río Branco crece notablemente.

Al morir en 1971 el Mestre Irineu, hubo una fisión entre sus discípulos, y así nace el CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz, Universal Raimundo Irineu Serra) 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

⁵ Existen en Brasil aproximadamente un millar de grupos que utilizan la ayahuasca para usos rituales que surgen de contactos directos o indirectos con estas tres organizaciones. (LAVAZA, 2012 Comunicación Personal).

⁶ Para este punto me apoyo en la síntesis sobre este culto publicada en Wright y Ceriani Cernadas (2011, p. 157-158), que resume los trabajos de Isabela Oliveira (2007) y Victor Hugo Lavazza (2008).

posesión. Padrinho Sebastián planteaba que el trabajo espiritual los conducía a construir una comunidad utópica en la selva, la *Nova Jerusalem*, que era el único lugar en donde la práctica podía realizarse de manera correcta. Este lugar lo construyó en la actual Céu do Mapiá a unos 350km de Rio Branco, lugar de la sede original del culto del Mestre Irineu. Se trataba de un lugar en donde los miembros se sostendrían económicamente y practicarían el culto. El auto-mantenimiento 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 ideológicos y facilitar la descentralización sagrada hacia otros territorios del país como del extranjero. En ambos casos, la utopía de la salvación en un espacio territorial definido deja lugar a su transformación en una metáfora de espacialidad ubicua. La ideología religiosa de CEFLURIS posee elementos milenaristas y utópicos amén de una confluencia de tradiciones socio-religiosas dispares que representan una narrativa de fuerte crítica a la modernidad capitalista, industrial y tecnológica. Su capital simbólico y cultural se ubica especialmente en la selva como símbolo y como materialidad de la salvación, y de la bebida sagrada que permite la comunicación con las diferentes dimensiones de la realidad divina. Desde un espacio fronterizo, apartado, pero al mismo

tiempo pleno de una sabiduría pre-moderna, el Santo Daime produce y proyecta su modelo socio-religioso de perfeccionamiento espiritual con un alcance cada vez más creciente. Esta expansión provoca cimbronazos en el modelo de comunidad utópica, el cual se está lentamente adaptando no sin crisis, a su éxito entre las capas medias de la sociedad brasileña, y en diversos países como Uruguay, Argentina, EEUU y Holanda (Groisman 2001, entre otros).

Las narrativas reelaboradas en estas diásporas colocan a Ceu do Mapiá como el centro sagrado del culto, siendo la salvación posible a través de la ingesta de la bebida sacramental, y de la creación de una comunidad imaginada transnacional que, a pesar de no estar corporalmente en la floresta, lo está en el plano espiritual que une a todos los hermanos, a todos los *aparelhos*, que están lejos.

Palabras finales

En este trabajo hemos analizado dos casos de movimientos religiosos contemporáneos y la visión de la modernidad que proponen sus discursos y prácticas. Considerando a la modernidad como fenómeno histórico y cultural que entraña la introducción de la novedad constante, la *producción de lo nuevo que supere a la tradición*, a lo que ya cayó en desuso, en un movimiento incesante de las modas históricas, la idea central desarrollada aquí es que en la modernidad contemporánea hay una recomposición del campo del tiempo histórico en donde la crítica del orden existente se logra a través de una reconstitución simbólica de lo antiguo. Esta reconstitución se produce utilizando una variada gama de recursos culturales que son parte del imaginario occidental sobre su propia génesis histórica y sobre las alteridades que la modernidad produjo en su expansión. Lo que llamo giros o turnos son las síntesis de algunas de las tendencias principales en que esos recursos se pueden agrupar.

En el caso del neo-paganismo lituano, observamos una fuerte recurrencia desde sus orígenes históricos a fines del siglo XIX a definir a la nación lituana como un organismo esencial territorializado que se debe nutrir de las tradiciones paganas para emerger con fuerza en la etapa post independentista actual. Las narrativas de Romuva, que se apoyan en trabajos académicos de folklore, música y etnografía, por ejemplo, critican la modernidad cristiana y capitalista (así como hacían con el comunismo soviético antes) y proponen rescatar desde un *neo-tradicionalismo* las raíces de la espiritualidad lituana que desembocan en un proyecto de nacionalismo étnico cuya

religiosidad se apoya en el paganismo. Este abreva de una remitificación del pasado histórico de Lituania, del paganismo pre-cristiano, y de las conexiones hindúes indoeuropeas tanto en lo religioso como en lo lingüístico.

Observamos aquí elementos del turno ocultista y orientalista, con algunos elementos del shamánico en el rescate de especialistas religiosos antiguos. Así el ocultismo teosófico que es en sí mismo una síntesis cosmológica, se combina con el hinduismo, y con las tradiciones ocultistas occidentales. También la cosmovisión que sacraliza la naturaleza permite sintonizarse con la ecología y la ecosofía contemporáneas, materializadas en ideologías de la New Age. La primordialización del territorio y de la nación lituana recibe su energía de una territorialidad espiritual que la une con los arcaicos santuarios de Prusia, de donde proviene el nombre del movimiento y de los dioses de la naturaleza que cuidan los ritmos de la vida y su retorno calendárico. En síntesis, la práctica ritual y las narrativas religioso-culturales de Romuva son ejercicios de una *mito-praxis neo-tradicionalista* que recarga símbolos étnicos de la historia lituana y báltica, con una nueva energía histórica, con un significado (RICOEUR, 1983) que hace inteligible la gesta nacional del presente y actúa como marco utópico para la acción colectiva política de la nación imaginada, modelada por este movimiento neo-pagano.

Por su parte, el movimiento del Santo Daime se desarrolla en una nación que comienza a ordenar sus límites para terminar de constituirse como estado moderno, como lo evidencia el trabajo militar del Mestre Irineu en la frontera amazónica. Se trata de un movimiento que surge en las capas pobres y campesinas de la sociedad y que, poco a poco, va integrando los sectores medios. Podemos definirlo como un movimiento de creatividad cultural que no tiene un actor institucional que resistir, sino es la introducción de una voz nueva desde sectores subalternos. Así como se puede notar en el surgimiento de la Umbanda y diversas formas creativas del catolicismo no institucional, el Santo Daime representa un lugar de encuentro de saberes populares y saberes del ocultismo y espiritismo que el Mestre sintetiza con su peculiar carisma. La bebida ritual de la ayahuasca representa el eje central del culto, que conecta a la gente con lo numinoso y con un amplio campo de revelaciones de las divinidades veneradas, que combinan seres de la selva con personajes del panteón católico. En el Santo Daime se da una reconstitución simbólica de saberes populares, en especial shamánicos, y también de versiones populares del rosacrucismo, el espiritismo y el catolicismo. Al

morir el Mestre Irineu en 1971, comienza una etapa del movimiento en que se hacen más visibles los componentes milenaristas y utópicos en la línea CEFLURIS. Se observa entonces una reafirmación de la geografía sagrada de la selva como territorio espiritual en donde en la Nueva Jerusalem se logrará la salvación de los fieles. A diferencia de Romuva, no se trata de una comunidad étnico-nacional, sino de un colectivo espiritual, que con el desarrollo del culto pasa luego a incorporar, casi a desgano y a la fuerza, la identidad de una comunidad nacional y transnacional de hermanos, de iniciados, de *aparelhos*. CEFLURIS es por ello una comunidad utópica territorializada y sagrada que se transnacionaliza.

Una importante interpelación del estado brasileño al Santo Daime es la cuestión legal del uso de la ayahuasca, la que en tiempos del Mestre Irineu se solucionaba con sus buenas relaciones con autoridades políticas regionales. Más recientemente el uso de la bebida es únicamente permitido legalmente para fines rituales, lo que contribuye a una cierta seguridad en la expansión del culto más allá del estado de Acre. En síntesis, las narrativas de la modernidad religiosa que expresan los rituales y la cosmología daimista se hallan constituidas a lo largo de su historia, desde 1940 hasta el presente, por elementos de lo que aquí denomino turnos shamánico, ocultista, y ecológico-ecosófico. Hay una resistencia al paradigma de la explotación económica capitalista y al uso desmedido de agroquímicos y sustancias nocivas para el cuerpo humano. Podríamos decir que el Santo Daime representa una mito-praxis cuyos horizontes de sentido reconstituyen la ecosofía amazónica indígena para producir un modelo de institución sacralizada y mito-práctica que abre la dimensión experiencial a nuevas revelaciones hierofánicas que la modernidad occidental parece haber neutralizado con gran eficacia

En síntesis, los dos casos analizados aquí expresan dos posibilidades entre muchas otras de contestación de la modernidad nacional y/o regional a través de la movilización de recursos culturales asociados con tradiciones religiosas definidas como *antiguas*, plenas de sabiduría e idealizadas en sus alcances ontológicos. Romuva parece expresar una ontología político-étnica mientras que el Santo Daime se aproximaría una ontología mística-ecológica orientada a una renovación de tipo cultural. Sus alcances políticos parecen restringirse a la legalidad de la ayahuasca frente al estado brasileño. En los dos casos, también, se observa la creación y recreación de símbolos culturales que movilizan la acción social. Se trata de verdaderos *símbolos dominantes* (TURNER, 1980) que condensan la experiencia histórica lituana y brasileña amazónica, remodelando el tiempo,

la historia y el espacio en una *nueva* narrativa del ser-en-el-mundo, sentido como más pleno y auténtico que antes.

Referências

BERGER, Helen. *A Community of Witches. Contemporary Neo-paganism and Witchcraft in the United States*. Columbia: University of South Carolina Press, 1999

BERMAN, Marshall. *All that is solid melts into air: The experience of modernity*. New York: Simon and Schuster, 1982

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, México D.F., 9:105-124, 1972

DE LA PEÑA, Francisco. Milenarismo, Nativismo y Neotradicionalismo en el México Actual. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religiao*, Porto Alegre, 3(3):95-113, 2001

DE LA TORRE, Renée y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA. Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México/Estados Unidos. *Debates do NER*. Porto Alegre, Año 13 Nro. 21: 11-48, 2012

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

GROISMAN, Alberto. *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. London: University of London, 2001

HARVEY, David. *The condition of postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1989

JAMESON, Fredric. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review*, Londres, 146:53-92, 1984

LABATE, Beatriz; GOULART, Lucía (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Sao Paulo: Mercado das Letras, 2005

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

MAZEIKIS, Gintautas. Challenge of imagined societies for political anthropology in Lithuania. *Acta Historica Universitatis Klaipedensis*, Klaipeda, vol. XIII: 57-70, 2006.

OLIVEIRA Isabela Lara. *Santo Daime: um sacramento vivo uma religião em formação*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasilia, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pos Graduação em Historia, 2007.

RICOEUR, Paul. *Freud. Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI eds., 1983.

SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979

SHNIRELMAN, Victor. Perun, Svarog, and others: Russian neo-paganism in search of itself. *Cambridge Anthropology*, Cambridge, 21 (3): 18-36, 1999/2000

SHNIRELMAN, Victor. "Christians! Go Home": A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview). *Journal of Contemporary Religion*, Coventry, 17 (2): 197-211, 2002

STRMISKA, Michael. Modern Paganism in World Culture. Comparative Perspectives. In: *Modern Paganism in World Culture. Comparative Perspectives*, Michael STRMISKA ed.. Santa Barbara CA: ABC-CLIO, pp. 1-56, 2005

STRMISKA, Michael. Romuva Looks East. Indian Inspiration in Lithuanian Paganism. In: *Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania*. Mulda, ALISAVSKIENE y Ingo W. SCHROËDER, eds., Surrey, UK and Burlington, VT: Ashgate Publishing Ltd., pp.125-150, 2012

TURNER, Victor. *La Selva de los Símbolos*. Aspectos del ritual Ndembu. Madrid: Siglo XXI Editores de España, 1980

WIENCH, Piotr. *Neo-Paganism in Central-Eastern Europe*. http://www.uclan.ac.uk/ahss/education_social_sciences/social_science/society_lifestyles/files/pagan9.pdf, 2007.

WRIGHT, Pablo y César CERIANI CERNADAS. Modernidades periféricas y paradojas de la cultura; debates y agendas en la antropología de la religión. In: *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las contemporáneas del Cono Sur*. Mariela CEVA y Claudia TOURIS orgs, Buenos Aires: Lumiere, pp.144-162, 2011

Recebido em 30/11/2012

Aprovado em 20/12/2012