

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RELIGIÃO E PRODUÇÃO DO OUTRO: MITOLOGIAS, MEMÓRIAS E
NARRATIVAS NA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DAS CORRENTES
IMIGRATÓRIAS RUSSAS NO URUGUAI

L. NICOLÁS GUIGOU

Tese apresentada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Doutor em
Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Porto Alegre, 2008

AGRADECIMENTOS

É bem longa a lista de pessoas a quem devo agradecer.

Gostaria de começar agradecendo a paciência do meu orientador, o Professor Dr. Ari Pedro Oro, quem via a Tese crescer e crescer em páginas que pareciam não ter fim. Também quero dar conta da qualidade geral da sua orientação, sempre certa no que tange à elaboração desta Tese.

À CNPq, ao PRONEX e ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, que me permitiram ir em frente com esta pesquisa, com a tranqüilidade e o tempo que ela requeria.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, cujos cursos foram para mim (todos e cada um deles) uma revelação sobre a maneira de fazer antropologia no Brasil e através dos quais compreendi realmente os afazeres antropológicos em todas as suas dimensões. Gostaria de agradecer neste sentido e particularmente, à Professora Dra. Cornelia Eckert.

Aos integrantes do Núcleo de Estudos em Religião (NER) da UFRGS, com quem pude discutir partes importantes deste trabalho, e especialmente ao Professor Dr. Bernardo Lewgoy por suas muitas sugestões.

Aos colegas e amigos do Doutorado que leram e criticaram vários pontos desta pesquisa.

Aos integrantes da Nova Israel e aos habitantes de São Xavier, com quem já estamos discutindo alguns dos resultados desta pesquisa. Foram muitos dias, meses e horas de conversa, que espero, tenham sido de alguma utilidade. Para todos eles, e sem querer me esquecer de nenhum, obrigado.

À Yamila, que teve que tolerar todo o processo que envolve a execução de uma investigação. À minha família, e aos amigos, sempre.

RESUMO

Pretendemos, por meio desta pesquisa, unificar diversos eixos que têm a ver com um conjunto de tematizações de interesse antropológico.

Nossa pesquisa tenta indagar a esfera do religioso enquanto eixo de construção identitária por meio do estudo das mitologias, memórias e narrativas possíveis no marco da memória coletiva e social de um grupo específico: a comunidade rural denominada Colônia São Xavier (Departamento de Rio Negro, Uruguai). A matriz religiosa dessa Colônia finca-se em seu próprio processo fundacional: São Xavier foi fundada em 1913 no Uruguai por um grupo de imigrantes russos pertencentes à “Comunidade Nova Israel” (Novo Israilskaia Obchina), corrente religiosa cindida da Igreja Ortodoxa Russa em meados do século XVIII. Através desta pesquisa buscamos aprofundar nas narrativas dos habitantes de São Xavier, estudando as diferentes temporalidades que perpassam as mesmas e as fragmentações espaciotemporais sobre as quais estas narrativas se constroem. No espaço da temporalidade que relaciona religião e memória –e que assinala o declínio da Nova Israel, religião fundadora de São Xavier- ingressam um conjunto de fragmentações que constroem vários Outros num processo da alteridade interna à própria Colônia. Acrescentado a isto, as relações da Colônia São Xavier com a sociedade nacional uruguaia e com a União Soviética, e particularmente, as temporalidades do Terror vividas pelos habitantes de São Xavier sob a influência do estalinismo na URSS e a ditadura militar no Uruguai, fazem que essa produção do Outro adquira diversas modalidades, e que o espaço pluralizado e fragmentado onde convivem religião e memória esteja povoado por narrativas conflituosas, estabelecendo-se uma tradição da temporalidade sãoxavierina baseada em e para o conflito.

Palavras chaves: Religião/Memória/Nova Israel/ São Xavier/Narrativas/Outro

SUMMARY

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

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

RESUME

Ce travail cherche à étudier plusieurs axes en rapport avec un ensemble de thématiques d'intérêt anthropologique. Notre recherche vise à approfondir le domaine du religieux en tant qu'axe de construction identitaire, en interrogeant les mythologies, les mémoires et les récits possibles, dans le cadre de la mémoire collective et sociale d'un groupe spécifique : la communauté rurale appelée San Javier (Département de Rio Negro, Uruguay). La matrice religieuse de cette Colonie s'est installée à partir du processus même de sa création : San Javier a été fondé en 1913, en Uruguay, par un groupe d'immigrants russes appartenant à la « Comunidad Nueva Israel » (Novo Israïlskaia Obchina) / *Communauté Nouvelle Israël*, un courant religieux formé vers la moitié du XVIII^e siècle, suite à une scission de l'Église Orthodoxe Russe. Le travail cherche à approfondir les récits des habitants de San Javier, par l'étude des différentes temporalités dont ils ont été sillonnés et par les fragmentations spatiales et temporelles sur lesquelles ces récits ont été bâtis.

Un ensemble de fragmentations pénètre dans l'espace de la temporalité où religion et mémoire sont en lien –et signalent le déclin de « Nueva Israel », la religion fondatrice de San Javier. Ces fragmentations construisent plusieurs Autres, à l'intérieur d'un processus d'altérité propre à la Colonie, auquel s'ajoutent les rapports de la Colonie San Javier avec la société nationale uruguayenne et avec l'Union Soviétique, notamment les temporalités de la Terreur, qui ont été vécues par les habitants de San Javier sous l'influence du stalinisme en URSS et de la dictature militaire en Uruguay. De ce fait, cette production de l'Autre a adopté des modalités diverses et l'espace pluralisé et fragmenté que partagent la religion et la mémoire, s'est trouvé peuplé de récits conflictuels qui ont abouti à l'installation d'une tradition de la temporalité « sanjavierina » basée sur et conçue pour le conflit.

Mots clés: Religión / Mémoire / Nueva Israel / San Javier / Récits / Autre.

RESUMEN

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

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

Palabras claves: Religión/Memoria/Nueva Israel/ San Javier/Narrativas/Otro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Sobre religião, memória e identidades narrativas.....	1
Um trabalho de campo também fragmentado.....	3
Organização do trabalho apresentado.....	5
CAPÍTULO 1- RELIGIÃO, MEMÓRIA E MITOS: AS ARTES DE NARRAR NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES.....	9
1.1. Religião e tradição	9
1.2. Religião, memória e identidade narrativa.....	13
1.3. Ficcionalando lugares: mitos, crenças, narrativas.....	15
1.4. Outras fragmentações.....	19
1.5. Mais e mais fragmentações.....	21
1.6. Crenças.....	22
CAPÍTULO 2- AS ORIGENS DE SÃO XAVIER.....	23
2.1. O olhar batlista.....	23
2.2. À procura dos russos.....	26
2.3. Sair da Rússia.....	28
2.4. A Nova Israel.....	29

CAPÍTULO 3- SÃO XAVIER: UM ESPAÇO DE CONFLITOS..... 33

3.1. Uma religião comunitária	33
3.2. Um campo difícil.....	36
3.3. O lugar do antropólogo.....	39
3.4. Os subversivos dos anos '80: mitologias e mais mitologias.....	41
3.5. Ana Chimailov	46
3.6. Conflitos e mais conflitos.....	49

CAPÍTULO 4 - O REGRESSO À RÚSSIA..... 52

4.1. Os russos cultivavam flores.....	52
4.2. Basílio Lubkov, o vilão ou a comunidade impossível	57
4.3. Os dissidentes.....	61
4.4. De volta à URSS.....	64
4.5. A despedida.....	65
4.6. A herança de Lubkov.....	66

CAPÍTULO 5- OS MISTÉRIOS DA URSS..... 68

5.1. A multiplicidade da morte.....	73
-------------------------------------	----

CAPÍTULO 6- MAS AO FINAL, O QUE ERA A NOVA ISRAEL?..... 76

6.1. O que era a Nova Israel?	76
6.2. Uma certa linhagem.....	79
6.3. Os arquivos, a memória, e a ignorância.....	86
6.4. Novamente: mas afinal, o que era a Nova Israel?.....	88
6.5. Um passeio singular: La Sabraña.....	94
6.6. Entrar e sair de La Sabraña	96

CAPÍTULO 7- O DOM E O TEMPO.....102

7.1. O dom e a transmissão.....	102
7.2. A temporalidade do dom.....	106
7.3. A Nova Israel, São Xavier e a bifurcação dos tempos.....	109
7.4. Eventos e temporalidades.....	113
7.5. Para além dos conflitos.....	117

**CAPÍTULO 8- FAZENDO A MEMÓRIA: UM ARTISTA EM SÃO XAVIER E A
BISNETA DO FUNDADOR.....118**

8.1. Imagens dos desenhos de Basílio Ostroujov Culñev	126
---	-----

8.2. A chegada dos russos ao Uruguai.....	128
8.3. Lubkov, o fundador.....	134
8.4. Paisagens fundacionais.....	137
8.5.Trabalho.....	148
8.6. Kátia e Basílio Ostroujouv: dois encontros etnográficos.....	166

CAPÍTULO 9- UMA HISTÓRIA FEITA PEDAÇOS: VLADIMIR ROSLIK E BASÍLIO LUBKOV . OS HEROIS E O TEMPO DA MORTE168

9.1. São Xavier na capa dos jornais.....	168
9.2. As comunicações oficiais, o corpo e a verdade.....	175
9.3. Conferência de imprensa.....	178
9.4. Conseqüências.....	181
9.5. Basílio Lubkov, o destino e a morte.....	183
9.6. Os silêncios da morte de Lubkov.....	186
9.7. Os heróis, o terror e o tempo da morte.....	190
9.8. As configurações do tempo.....	195

CAPÍTULO 10. O TEMPO, AS NARRATIVAS E O PERDÃO.....198

10.1. Tempos.....	198
10.2. O tempo de narrar	199
10.3. A metáfora e a narrativa.....	202
10.4. Tempo e narrativa.....	203
10.5. A trama, o acontecimento e a epopéia.....	206
10.6. O esquecimento e o perdão.....	208

CAPÍTULO 11. O ANIVERSÁRIO É UMA FESTA: IDENTIDADES EM JOGO EM SÃO XAVIER..... 210

11.1. Identidades em jogo.....	210
11.2. Roteiros.....	216
11.3. De São Xavier para Moscou.....	219
11.4. Voltando ao Instituto Máximo Gorki.....	222
11.5. O Prefeito Lafluf, o Clube Juventude Unida, e os gaúchos.....	224
11.6. A produção de Outro.....	227

**CAPÍTULO 12. MEMÓRIA E PATRIMÔNIO: POLÍTICAS DA TEMPORALIDADE
EM SÃO XAVIER 228**

12.1. A Casa Branca..... 235

12. 2. Políticas da temporalidade..... 241

**À GUIA DE CONCLUSÃO: SOBRE RELIGIAO, TEMPO E MEMÓRIA. AS
MÚLTIPLAS FACES DA IDENTIDADE E A PRODUÇÃO DO OUTRO..... 245**

Identidades..... 245

Alteridades..... 247

Aprendizagem..... 250

REFERÊNCIAS..... 251

ANEXO DE MAPAS..... 263

Mapa 1-República Oriental del Uruguay..... 263

Mapa 2- Departamento de Rio Negro, Uruguai..... 263

Mapa 3- São Xavier..... 264

Mapa 4- São Xavier..... 265

Mapa 5- Província de Vorónez - Vorónez, Rússia..... 266

Mapa 6- Província de Rostov - Rostov sobre o Don, Rússia..... 266

ANEXO FOTOGRÁFICO.....	267
Foto 1. Reunião em La Sabraña.....	267
Foto 2. Outra reunião em La Sabraña.....	268
Foto 3. La Sabraña hoje.....	269
Foto 4. La Sabraña: luzes e sombras.....	270
Foto 5. Escudo da Nova Israel na frente de La Sabraña.....	271
Foto 6. Cartaz anunciando La Sabraña.....	272
Foto 7. Imagem de La Sabraña.....	273
Foto 8. Adela Sinchenko e o pesquisador.....	274
Foto 9. Adela Sinchenko.....	275
Foto 10, 11 e 12. Lembranças e mais lembranças de Adela.....	276
Foto 13. La Sabraña vazia.....	277
Foto 14. Interior de La Sabraña.....	278
Foto 15. Falando em La Sabraña. Maria Lorduguin, Adela Sinchenko e o Nicolás.....	278
Foto 16. Maria Lorduguin com o caderno de Salmos da Nova Israel.....	279
Foto 17. Os últimos crentes: reunião em La Sabraña.....	279
Foto 18. Carro típico russo percorrendo as ruas de São Xavier.....	280
Foto 19 e 20. Ruas de São Xavier.	281-282
Foto 21- Casa russa de barro.....	282
Foto 22. Casa típica russa.....	283
Foto 23. Ruas que se cruzam: José Batlle y Ordoñez,o presidente uruguaio idolatrado pelos imigrantes russos e o líder Basílio Lubkov.....	284
Foto 24. Ruas que se cruzam: o reformador da escola pública uruguaia, José Pedro Varela, e o líder Basílio Lubkov.....	285
Foto 25. Casa da Família Lapunov. Casa minuciosamente feita de sucata.....	286
Foto 26. Seu Lapunov.....	287
Foto 27 (embaixo).Passaporte soviético de Seu Lapunov.....	288
Foto 28. Barco chegando ao porto de São Xavier.....	289

Foto 29. Indo para o rio Uruguai.....	289
Foto 30. Casa russa de barro. Umas das poucas que sobrevivem frente aos novos planos de construção de casas rurais por parte do governo.....	290
Foto 31. Cartaz em espanhol e russo anunciando a bem-vinda.....	291
Foto 32. Bandeira da Federação Russa na frente da casa de Kátia Kastarnov.....	292
Foto 33. A casa da Kátia.....	292
Foto 34. Kátia Kastarnov.....	293
Foto 35. Sede do Partido Comunista.....	293
Foto 36 e Foto 37. Túmulo de Julia Scorina.....	294
Foto 38. Cartaz da Cooperativa de São Xavier.....	295
Foto 39. Cooperativa de São Xavier.....	296
Foto 40. Cartaz do Galpão de Pedra.....	297
Foto 41. Portão do Galpão de Pedra.....	298
Foto 42. Mapa de São Xavier no Bar de Elsa.....	299
Foto 43. Fundação Vladimir Roslik em homenagem ao medico morto sob torturas durante a ditadura militar.....	300
Foto 44. Matrioshkas na praça de São Xavier.....	301
Foto 45. Moinho de farinha de trigo. Primeira fábrica de óleo de girassol no Uruguai.....	302
Foto 46. As ruínas do Moinho de farinha de trigo e da primeira fábrica de óleo de girassol em terras uruguaias.....	303
Foto 47. Mais ruínas.....	304
Foto 48. A imagem dos túmulos da última esposa de Lubkov no Uruguai –Natalia Gregorivna- e a de Maximin Laurentivich, apóstolo vindo da Rússia e que foi testemunha presencial de transmissão espiritual de Mokschin a Lubkov nos territórios tsaristas.....	305
Foto 49. Túmulo de Natalia Lubkov, a última esposa de Lubkov. Homenagem de Lila Lubkov.	306
Foto 50. Clube Juventude Unida.....	307

Foto 51. Centro Cultural Máximo Gorki, Aniversario de São Xavier.....	308
Foto 52. Dança do girassol no Centro Cultural Máximo Gorki. Dia do Aniversario de São Xavier.....	309
Foto 53. A Casa Branca, onde morou Basílio Lubkov.....	310
Foto 54. Outra imagem da Casa Branca.....	311
Foto 55. Basílio Lubkov e seus ancestrais religiosos: Parfenti P. Kastasnoff e Basílio Federovich Mokschin.....	312
Foto 56. Basílio Lubkov. Foto de juventude.....	313
Foto 57. Basílio Lubkov na frente da Casa Branca.....	314
Foto 58. Lubkov e a elite. Os apóstolos e arcanjos. Acima um cartaz que anuncia a terra prometida: Ofir. Fila de homens de esquerda para direita: Federico Norik, Jorge Janichev, Miguel Sabelín, Andrés Poiarkov, Janichev, Ksenev, Nilo Gmurenko, Jacobo Kastarnov. Fila de mulheres. No meio, Basílio Lubkov. De esquerda para direita: Fedora Gaivoronski, Ana Lubkov, Alejandra Poiarkov, Kijtenko, Nina Gidkov.....	315
Foto 59. Basílio Lubkov com seus seguidores na URSS.....	316
Foto 60. Basílio Lubkov na URSS, com sua filha Lila e seguidores.	316
Foto 61. Lugar hipotético onde aconteceu a morte de Lubkov (Sibéria?).....	317
Foto 62 e 63. Basílio Lubkov homenageado na frente da Cooperativa.....	318
Foto 64. Ana Chimailov e sua casa de barro.....	319
Foto 65. Falando com as mãos.....	320
Foto 66. O Olhar de Ana.....	320
Foto 67. O tempo de Ana (I).....	321
Foto 68. O tempo de Ana (II).....	322
Foto 69. Cartaz em espanhol e russo esperando o regresso dos visitantes.	323
Foto 70.	323
Foto 71 (embaixo). Almoçando no Instituto Máximo Gorki.....	324
Foto 72. O Instituto Máximo Gorki lotado.....	325
Foto 73. Integrantes do grupo de dança Kalinka.....	325
Foto 74 e Foto 75. Artesanato com motivos russos.....	326

Foto 76 e Foto 77. O Kvas, bebida típica de São Xavier e o Piroj.....	326
Foto78. “Parcerias” crioulas. Aniversário de São Xavier.....	327
Foto 79. O Prefeito do Departamento do Rio Negro, fazendo seu discurso no aniversário de São Xavier. Detrás dele, as parcerias crioulas.....	327
Foto 80. Mais parcerias crioulas.	328
Foto 81. Cartaz do grupo Kalinka, no interior do Instituto Máximo Gorki.....	329
Fotos 82, 83 e 84. Almoçando e esperando o início das atividades culturais do Máximo Gorki.....	330
Fotos 85, 86, 87 e 88. Danças do grupo Kalinka. O palco leva o nome de Elena Jlakin, recentemente falecida.	331
Fotos 89, 90, 91 e 92. O grupo Kalinka em seu apogeu.....	332
Fotos 93, 94, 95, A nova Casa Branca, tentando virar um museu.	333-334

ENSAIO DOCUMENTÁRIO

Título: Pan y Sal.Direção: L. Nicolás Guigou. Montagem: Daniel Barceló. Direção de Arte: Mônica Talamás.. Fotografia: Yamila Rovitto.

Duração: 1.07.70 (67 minutos) . Mini DV. FHCE, Universidade da República, 2005 ©.

INTRODUÇÃO

Sobre religião, memória e identidades narrativas

Este trabalho tenta abordar as características e possibilidades que assume um espaço etnográfico no qual religião e memória vivem um encontro particular, atravessado por uma tradição do conflito e dilacerado por fragmentações espaço-temporais. Trata-se de um estudo sobre narrativas, memórias e mitos, constituindo-se no tempo e gerando, nesta constituição, diferentes identidades narrativas.

As ditas identidades narrativas não são uma reiteração do Mesmo, nem tampouco um conjunto de identidades não relacionadas entre si. A afirmação que considera o real enquanto relacional — reflexão sustentada de diferentes maneiras por Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1987, p.77) ou Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 1998) — continua em pé.

Neste trabalho tentamos indagar a construção de identidades, longe tanto da reprodução do Mesmo (idem) quanto da estranheza de uma alteridade radical.

É nas narrativas dos habitantes da Colônia São Xavier - lugar geográfico de nossa pesquisa etnográfica - onde encontramos a possibilidade de indagar as identidades produzidas em determinadas configurações temporais, que produzem ao mesmo tempo tais configurações, identidades não no sentido idem, mas no sentido ipsem (RICOEUR, 1996, 2004). Por meio dessas identidades narrativas, o tempo se torna temporalidade humana, irrompendo em estilos ficcionais e históricos, e elaborando as identidades no sentido de ipseidades. Esta ipseidade resulta em uma reconfiguração do si-mesmo, mediante configurações narrativas em suas

reflexões sobre este próprio si-mesmo. Esta aplicação que implica uma temporalidade — e também uma sabedoria- enriquece esse “frágil vástago, fruto de la unión de la história y la ficción” (RICOEUR, 1996, p.997). É ali, no âmbito da ipseidade, que fazemos a inscrição da identidade sãoxavierina. A mesma é conformada, tomando e reinventando tradições de forma plural, conflituosa e superposta. Uma bricolagem, posto que a passagem de sucesso fenomênico a acontecimento (SAHLINS, 1997, p.14) depende de usos e abusos da memória e do esquecimento. Uma memória coletiva, plural e polifônica. No início, uma “memória religiosa”, no sentido de Halbwachs (HALBWACHS, 2006, p.186)

Fundada originariamente em 1913, por um movimento religioso de origem russa chamado “Nova Israel”, a Colônia São Xavier - situada no Departamento do Rio Negro, no Uruguai - sofreu, como dizíamos, diferentes processos de articulação e desarticulação espaço-temporais, que geraram uma pluralidade interna na qual a produção do outro se poderia ilustrar como uma sorte de alteridade “interna”, atravessada por acontecimentos nacionais e internacionais.

Passamos, assim, da dimensão religiosa à dimensão da crença.

Se, de fato, a religião fosse uma modalidade particular de organizar a crença, e toda atividade humana se sustentasse e produzisse crenças - seguindo aqui Hervieu-Léger (HERVIEU-LÉGER,1993, p.147) - outros núcleos de sentido - núcleos pois forte de crenças - fariam com que a memória coletiva e social da Colônia São Xavier pudesse basear-se em diferentes núcleos ou em espessuras de sentido extraídas de um ou de outro âmbito dessas mesmas crenças.

Resultaria, assim, que a memória - espaço temporal da identidade segundo Ricoeur - estaria trabalhando, costurando, fragmentos de crenças por vezes conflituosos, por vezes misturados e superpostos.

Um trabalho de campo também fragmentado

Indagar as relações que podem se estabelecer entre religião e memória no marco de uma colônia de imigrantes russos não obedece, para o caso, a uma preocupação meramente teórica. As diferentes temporalidades que se têm constituído na Colônia São Xavier desde a sua fundação, em 1913, e as interpelações levadas adiante nas mesmas por acontecimentos locais e internacionais - para assinalar um, o impacto da Revolução Russa de 1917 - exigiram que esta pesquisa tivesse que dar conta de diferentes narrativas colocadas muitas vezes no marco do conflito. Inclusive, poder-se-ia afirmar que a tradição em São Xavier é o conflito, que vai dando lugar a diferentes memórias e esquecimentos, sob a procura da “verdade história” e a “memória legítima”. Esta alteridade e fragmentação interna fizeram com que a pesquisa - e, obviamente, o pesquisador - tivessem que negociar com diferentes “guardiões da memória” (CARVALHO DA ROCHA; ECKERT, 2005), cujas versões sobre as mesmas situações são opostas, ou, então, o registro de acontecimentos escolhidos conduz a lugares bem diferentes.

Esta negociação não foi sempre fácil, já que as adesões dos sãoxavierinos em relação a seus núcleos de crenças são muito fortes, e as redes e dimensões institucionais que materializam estas adesões também. Entendo que a neutralidade antropológica no trabalho de campo não existe. Existe, sim, a difícil possibilidade de negociar, com os diferentes sujeitos, suas crenças (e também, as crenças próprias

do antropólogo). Este espaço é sempre quebradiço e frágil, porque sujeitos aglutinados em torno de núcleos de crença —sobretudo quando os mesmos disputam a “verdade histórica”- costumam exigir a fidelidade do pesquisador a um ou outro grupo. Aqui entra a crença do antropólogo expressa na prática (não se tornar instrumento de tal ou qual “guardião”) e tentar, uma vez ou outra, dar conta das características do seu trabalho. Embora estas práticas etnográficas possam ser levadas adiante, o certo que as mesmas têm que ser negociadas uma e outra vez, e sempre se encontram expostas ao equívoco e à ruptura.

Tive várias experiências deste tipo, e acredito que vou continuar vivenciando os efeitos de um convívio com uma tradição conflituosa.

Um outro aspecto do trabalho de campo foi seu caráter fragmentário, mas agora instalado em seus atributos de descontinuidade na própria temporalidade do pesquisador.

Comecei a fazer trabalho de campo na Colônia São Xavier há muitos anos, em meados da década de 90. Quando retornei - já no Século XXI - muitas coisas haviam mudado. Particularmente, muitas pessoas velhas que conheci naquela época, tinham morrido. Este trabalho também trata de algumas dessas mortes, e de sua inscrição no presente. O retorno no mesmo campo, após tantos anos, exigiram-me ficar longos períodos na Colônia. À exigência etnográfica que se traduz no “estar aí” acrescentou-se a necessidade de elaborar um fio da memória próprio, no qual os diferentes tempos que vivi em São Xavier pudessem fazer sentido para mim mesmo e para os sujeitos que estava - e estou - pesquisando.

Organização do trabalho apresentado

Este trabalho divide-se em doze capítulos; inclui um Anexo com mapas, um Anexo Fotográfico e um Ensaio Documentário.

O capítulo um procura estabelecer algumas articulações entre religião e memória. Nesse contexto, foi necessário trabalhar o conceito de tradição, tempo, memória, mitos e narrativas. Trata-se de um capítulo teórico-panorâmico, referido às dificuldades de indagar etnograficamente uma religião que passa a fazer parte de um campo de crenças mais amplo. Esse campo de crenças constrói vários sentidos a partir dos quais os sãoxavierinos definem sua identidade russa. Ao mesmo tempo, as narrativas, que constroem e reconstroem essas identidades, são narrativas geradas de e no âmbito do conflito. Também neste capítulo consideramos as diferentes fragmentações espaço-temporais que sofreram os sãoxavierinos, constituindo uma memória plural, conflituosa e fragmentada.

O capítulo dois ingressa na temática das origens da Colônia São Xavier e das políticas de imigração do Estado-Nação uruguaio. Também tentamos dar conta do surgimento da corrente religiosa Nova Israel —fundadora da Colônia São Xavier— e sua relação com tradições religiosas russas, a idéia de “cristandade russa”, e com o movimento de fragmentação religiosa que começa no império tsarista no século XVIII, aprofundando-se no século XIX e princípios do XX.

O capítulo três relata as dificuldades advindas durante alguns encontros etnográficos e as surpresas que deparei ao aprofundar na conflitividade sãoxavierina. Apresenta também alguns narradores singulares - com essa singularidade que Walter Benjamin (BENJAMIN, 1991) soube salientar com tanta

sabedoria - e determinados estilos de narrar, fundamentais para compreender a difícil trama da memória nesta singular colônia.

No capítulo quatro tentamos resgatar as diferentes narrativas que têm a ver com aquilo que chamaríamos “a conflitividade das origens” e a cisão entre aqueles que ficaram no Uruguai e os fiéis de Basílio Lubkov - máximo dirigente religioso da Nova Israel - que regressaram com ele para a URSS no ano de 1926.

No capítulo cinco elucidam-se as narrativas construídas em relação à estada de Lubkov na URSS, seu destino, as vinculações mantidas entre os integrantes da Nova Israel no Uruguai e aqueles que voltaram para a URSS.

O capítulo seis “Mas afinal, o que era a Nova Israel?”, procura compreender qual foi e qual é o sentido de uma religião quase em extinção, multiplicando-se esse sentido no quadro de uma memória coletiva mais abrangente. A temática da linhagem religiosa surge como evidente, e os efeitos das fragmentações no espaço e no tempo, também. O capítulo tenta reconstruir a passagem do dom, a transmissão religiosa que determina a liderança –dar o dom- e as atuais dificuldades para que essa transmissão, que geraria uma nova liderança religiosa e facilitaria a continuação da linhagem religiosa, aconteça. Além dessa dificuldade para a passagem do dom, também indagamos sobre as problemáticas presentes nas lideranças atuais da Nova Israel e as desavenças entre seus integrantes, parte também de uma tradição baseada em fragmentações conflituosas.

O capítulo sete procura relacionar o carisma, o dom e as dificuldades de continuidade da linhagem religiosa da Nova Israel. Neste capítulo, fazemos uma reflexão sobre o dom e o tempo, a temporalidade de dar o dom, e os devires do carisma sob as contingências da saída do Uruguai do líder máximo Basílio Lubkov e

a passagem problemática do dom de Basílio Lubkov a seu sucessor aqui no Uruguai, Seu Andrés Poiarkov.

No capítulo oito buscamos resgatar as imagens produzidas por Basílio Ostroujov Culñev, sua “memória imagética”, as particularidades de meus encontros etnográficos com ele e o reencontro com Basílio após sua morte. Neste capítulo, também entrelaçam-se as narrativas de Kátia Kastarnov e as formas de um e outro de “fazer memória”.

No capítulo nove desenvolvemos as epopéias dos heróis –ou anti-heróis- Vladimir Roslik e Basílio Lubkov, enquanto formas de individualização das temporalidades através do destino epopéico destes heróis sãoxavierinos para-a-morte, que assinalam também uma modalidade de configurar o tempo em São Xavier.

O Capítulo dez, de corte mais teórico, trata das configurações do tempo e sua especificidade sãoxavierina, abordando em forma inevitável a questão do perdão, numa comunidade atravessada por acontecimentos traumáticos que fazem parte das memórias sãoxavierinas, num estilo particular de trabalhar o tempo, que perpassa as tramas da intriga das suas narrativas.

O Capítulo onze trata do Aniversário da Colônia São Xavier, dos exercícios de identidade e alteridades que se desenvolvem nesse momento, que busca recordar todos os momentos de São Xavier. A produção do Outro –alteridades de diferentes níveis- também está presente neste capítulo

Finalmente, relacionado ao anterior, o capítulo doze tenta ligar as questões da memória e do patrimônio através dos processos de museologização da memória, os conflitos que a atual ‘patrimonialização’ acarreta, considerando também que as

diferentes narrativas e posicionamentos têm a ver –mais uma vez- com uma tradição construída pelo conflito e com as produções desse Outro que é, sempre, uma produção de si-mesmo.

Na conclusão voltamos, de forma breve, às questões das mitologias e narrativas, quando estas têm como matriz os devires de um grupo religioso – a Nova Israel. Analisamos como a pluralização de identidades e a produção de um Outro interligado à sociedade nacional uruguaia e à URSS e aos tempos do Terror criam um estilo de fazer memória. Ao mesmo tempo, na conclusão, apontamos mais uma vez os devires de uma religião que se torna memória.

Cabe salientar que este trabalho –que tem muita relação com o tempo- possui sua própria temporalidade como pesquisa. Portanto, nele misturam-se vários tempos de trabalho de campo, de imagens e de escrita. É o tempo de uma tese:

¿Debería hablarse de una época de la tesis? ¿De una tesis que requeriría tiempo, mucho tiempo, o de una tesis a la que le habría pasado su tiempo...?
En una palabra, ¿hay un tiempo de la tesis? (DERRIDA, 1997, p.11).

Por último, reiteramos, o anexo fotográfico e o ensaio documentário, pretendem dar conta, por meio das imagens, dos diferentes “mundos possíveis” que habitam em São Xavier, nessa temporalidade que atravessa várias geografias e muitas vidas.

CAPÍTULO 1

RELIGIÃO, MEMÓRIA E MITOS: AS ARTES DE NARRAR NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

1.1. Religião e tradição

A tentativa etnográfica de orientar esta pesquisa desde um lugar teórico que tenta entrelaçar as dimensões da religião, da memória e dos mitos na construção da identidade de uma comunidade, surge de duas preocupações superpostas. A primeira diz respeito às próprias características da comunidade estudada: uma colônia de origem russa, fundada por uma corrente religiosa chamada “Nova Israel”, movimento que surge como cisão da Igreja Ortodoxa Russa, e cuja origem se remonta ao Século XVIII (PI HUGARTE; VIDART, 1969).

Tal movimento religioso chega ao Uruguai no ano 1913, e funda, como dizíamos, uma Colônia (Colônia São Xavier). A profundidade temporal exige, justamente, que pensemos a temporalidade como um dois eixos fundamentais para nos situarmos antropologicamente na construção de uma identidade específica, que possui uma longa tradição, mas que constitui sua continuidade identitária criando e recriando um estilo de fazer o tempo, alimentado por uma memória coletiva e social conflituosa, fragmentada e recriada na multiplicidade das narrativas que os sãoxavierinos constroem.

A segunda preocupação, de índole mais teórica, tem relação com o conjunto de articulações que se podem estabelecer entre as temáticas de religião e memória.

Surge, assim, a necessidade de indagar no conceito de tradição e, sem esquecer a idéia de tradição inventada (HOBBSBAWM; RANGER, 1983), tentar dar conta das razões pelas quais determinadas tradições fazem sentido para seus eternos recriadores e qual é o lugar do religioso e da crença na configuração de identidades que requerem, em sua construção, do contínuo e do descontínuo, ao mesmo tempo.

A Colônia São Xavier, colônia originariamente religiosa, foi atravessada por profundas transformações desde a sua fundação. Mas essa religião de origem - a Nova Israel, que hoje parece em processo de extinção - constitui parte fundamental da memória dos sãoxavierinos. Assim, tradição e memória mantêm um diálogo permanente:

A memória, seguindo-se a sua inspiração, tem, portanto, uma dimensão intangível, porque simbólica, pelo segredo que carrega na conformação de uma tradição. A memória carrega consigo a dimensão profunda de mitos, lendas e crenças das sociedades humanas, as quais configuram as práticas ordinárias de seus grupos sociais (CARVALHO DA ROCHA; ECKERT, 2007, p.64).

Esse diálogo entre memória e tradição é particularmente sublinhado por Maurice Halbwachs (HALBWACHS, 2006). A finalização de uma tradição viva assinalaria a passagem de uma memória coletivamente compartilhada para uma história que surgiria na queda da tradição e a decomposição da memória social:

a memória coletiva não se confunde com a história e que a expressão memória histórica não é muito feliz, pois associa dois termos que se opõem em mais de um ponto. A história é a compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens. No entanto, lidos nos livros, ensinados e

aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são selecionados, comparados e classificados segundo necessidades ou regras que não se impunham aos círculos dos homens que por muito tempo foram seu repositório vivo. Em geral a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se apaga ou se descompõe a memória social (HALBWACHS, 2006, p.101).

Essa tensão entre tradição, memória e história, vai adquirir um outro espaço teórico sob a análise de Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004). Ricoeur vai colocar as especificidades culturais em plena relação com os diferentes tratamentos que ativam uma tradição. O distanciamento e a objetivação histórica não ilustram necessariamente o fim da tradição:

Ahora bien, la tradición tiene varias formas de detenerse, según la manera con que la distanciaci3n historiadora afecte la memoria: ya la consolide, la corrija, la desplace, la discuta, la interrumpa o la destruya. Y es aqu3 donde se asientan las especificidades culturales... (RICOEUR, 2004, p.514).

Na especificidade cultural da Col3nia S3o Xavier, as mem3rias declarativas (RICOEUR, 2004, p.514) expressadas nas diversas artes de narrar fazem com que a rela33o entre tradi33o e mem3ria seja colocada no espa3o da pluralidade — caracter3stica j3 assinalada enquanto espec3fica da mem3ria coletiva por Halbwachs (HALBWACHS, 2006, p.105), mas numa pluralidade e polifonia constru3das em e desde o conflito.

Retomando Bajt3n (BAJT3N, 1989, 2002), James Clifford se refere ao g3nero polif3nico, lembrando que este tem a condi33o fundamental de representar “sujeitos hablantes en un campo discursivo m3ltiple.” (CLIFFORD, 1995, p.279).

Esse campo discursivo m3ltiplo requer de sujeitos que narram e elaboram diferentes lugares do discurso, diferentes 3nfases sobre tais ou quais

acontecimentos. Mas o fato de a tradição constantemente reconstruída e reinventada em São Xavier ter como espaço de fundação o religioso, faz com que a própria identidade, enquanto tentativa de continuidade, tenha que chamar o religioso (e a religião fundadora) como âmbito constituinte da mesma. De acordo com D. Hervieu-Léger, a aceitabilidade da continuidade entre passado e presente que conforma a tradição - e sua demonstração prática - consiste em que a mesma seja capaz de integrar as mudanças e representações que habitam o presente (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.127). Surge, portanto, a problemática de estudar uma religião que se encontra em processo de extinção, quase moribunda, enquanto um “...dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.119).

Mas, como religião fundadora, a Nova Israel, criadora da Colônia São Xavier, não pode ser obliterada ou privatizada. A linhagem de crentes - os ainda escassos praticantes de Nova Israel - invoca uma tradição para se legitimar, mostrando uma das tantas possibilidades de organização da crença. Nesta forma específica de crença, habitaria o religioso, no sentido de “...désigner comme religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.121). Em outro sentido, a linhagem de crentes se pode ampliar, embora em direção outra do que aquela à qual se referia a citada socióloga.

Quer entendamos a identidade enquanto fundo virtual¹, quer sob sua dinâmica relacional e contrastiva (BOURDIEU, 1995, 1998), o certo é que a mesma

requer de uma legitimidade temporal que elabore sua continuidade e que faça sentido para os habitantes da Colônia São Xavier em questão. A crença pode, assim, desvincular-se de uma religião específica, retomando-a com outros núcleos de sentidos (também crenças) para reconstituir modalidades identitárias. Assim, a memória não é somente um dispositivo legitimador. Ela é profundamente questionadora, dinâmica e criativa nas dificuldades de estabelecer o contínuo do descontínuo e, ao mesmo tempo, permanecer fiel a este último. Neste sentido, as artes de narrar dos sãoxavierinos descansam em fortes núcleos de crenças, cuja alteridade interna lembra não somente a polifonia bajtiniana, mas também o fato de que a crença pode desatrelar-se da religião e conformar núcleos de sentido que não necessariamente remetam - em um plano de fidelidade - à religião fundante.

Passar de uma antropologia das religiões para uma antropologia do religioso, ou - como quer Danièle Hervieu-Léger para o caso da sociologia - passar de uma sociologia das religiões para uma sociologia do religioso (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.173), conduz também a avaliar o próprio conceito de crença. Particularmente quando a crença é baseada numa tradição específica.

1.2. Religião, memória e identidade narrativa

Para o caso de São Xavier, a linhagem dos crentes se pluraliza enquanto a própria tradição entra em conflito. Talvez seja melhor dizer que a tradição em São Xavier é o conflito, num estilo particular de fazer o tempo. As configurações temporais - a "...refiguración efectiva del tiempo, convertido así en tiempo humano"

¹ A identidade, como aponta Lévi-Strauss, "...es un fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real" (LÉVI-

como poeticamente coloca Ricoeur (RICOEUR,1996, p.901) - encontram-se emolduradas por dilacerações espaço-temporais, que marcam uma memória fragmentária, constituída e tornada a se constituir, a partir, justamente, de fragmentos dispersos. A memória, enquanto dimensão temporal da identidade, mostraria, segundo Ricoeur (RICOEUR, 2004), a difícil relação entre a própria continuidade identitária e o trabalho do tempo:

Hay que citar como primera causa de la fragilidad de la identidad su difícil relación con el tiempo, dificultad primaria que justifica precisamente el recurso a la memoria, en cuanto componente temporal de la identidad, en unión con la evaluación del presente y la proyección del futuro. Ahora bien, la relación con el tiempo constituye una dificultad en virtud del carácter equívoco de la noción misma, implícita en la de lo idéntico. En efecto, ¿qué significa permanecer el mismo a través del tiempo?

Me enfrenté en otro momento con este enigma, para el que propuse distinguir dos sentidos de lo idéntico: el mismo como idem, same, gleich, el mismo como ipse, self, Selbst. Me pareció que el mantenimiento de sí en el tiempo descansa en un juego complejo entre la mismidad e ipseidad, si se me permiten estos barbarismos; de este juego equívoco, los aspectos prácticos y “páticos” son más temibles que los aspectos conceptuales, epistémicos. Diré que la tentación identitaria, el “destino identitario”, como dice Jacques Le Goff, consiste en el repliegue de la identidad ipse sobre la identidad idem, o, si se prefiere, en el deslizamiento, en la desviación que conduce de la flexibilidad, propia del mantenimiento de sí en la promesa, a la rigidez inflexible de un carácter, en el sentido cuasi tipográfico del término (RICOEUR, 2004, p.111).

Diferente de uma concepção abstrata de identidade que se mantém por meio da reiteração do Mesmo (idem), a ipseidade de uma comunidade (RICOEUR, 1996, p.998) evoca a idéia de identidade narrativa: “A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el

cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida.” (RICOEUR, 1996, p.998). A identidade narrativa aceita re-elaborações diversas, enquanto reconfigurações do tempo, e, por isso mesmo, tem seus limites no inenarrável: os sujeitos não são donos do seu discurso: “No se dirá que el elogio de la narración de nuevo ha dado vida solapadamente a la pretensión del sujeto constituyente de dominar el sentido” (RICOEUR, 1996, p. 1036), assim como tampouco a temporalidade se esgota na própria identidade narrativa. A construção de sentido seria impossível sem um conjunto de tramas relacionais que conformam a identidade narrativa na relação memória-esquecimento. Mas, como lembra Ricoeur (2004), os abusos da memória são também abusos de esquecimento (RICOEUR, 2004, p.572). Não somente porque as narrativas implicam inevitavelmente em uma escolha de acontecimentos que serão narrados. Também, porque esta escolha - e por isso se pode postular para o caso de São Xavier uma memória polifônica - é conformada segundo os lugares onde se colocam esses sujeitos que narram.

A Nova Israel, enquanto religião fundante, ingressa num conjunto de conflitos mais amplos, nos quais a identidade parece dar lugar à explosão numa multiplicidade identitária sem fim, embora as mesmas possam coabitar e imbricar-se umas com as outras.

1.3. Ficcioneando lugares: mitos, crenças, narrativas

A corrente religiosa Nova Israel possui sua própria topografia religiosa. Maurice Halbwachs já fazia referência à importância dos lugares da memória. A memória requer imagens espaciais, de geografias e topos:

Assim se explica como as imagens espaciais desempenham esse papel na memória coletiva. O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro-negro no qual se escreve e depois se apaga números e figuras (...) Não. Mas

o local recebeu a marca do grupo, e vice-versa. Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais, o lugar por ele ocupado é apenas a reunião de todos os termos (HALBWACHS, 2006, p. 161).

Ao fazer referência ao caso específico da memória religiosa, o autor também faz alusão a essas necessárias geografia e topografia religiosas para a afirmação da mesma:

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).

Mas, o que acontece quando esses âmbitos espaço-temporais devem confrontar-se com processos de fragmentação e desenraizamento? O que acontece quando a marca documentária (RICOEUR, 2004) é ao mesmo tempo considerada, mas concorre com outras? Quais são as conseqüências da perda (relativa) da marca? Se essa memória religiosa tiver talvez como base uma geografia ou topografia religiosa imaginária - imaginária não porque necessariamente os lugares não existam mas porque são evocados imaginariamente - no caso da Colônia São Xavier, nos deparamos com uma topografia trabalhada pela descontinuidade e a continuidade. A identidade, enquanto ipseidade, é elaborada nesse jogo duplo.

Temos, pois, uma topografia religiosa presente na própria Colônia São Xavier: "La Sabraña" é o templo central da Nova Israel. É também o arquivo: as fotos dos

fundadores, das primeiras famílias que fundaram São Xavier, os livros escritos com os cânticos religiosos, o cânon religioso objetivado em antigas publicações.

As narrativas dos sãoxavierinos também evocam “La Sabraña”, evocam a Nova Israel. As ruas que levam o nome do máximo dirigente da Nova Israel (Basílio Lubkov), os memoriais presentes nas mesmas lembrando-o e homenageando-o, falam dessa topografia religiosa evidentemente visível em São Xavier. Mas esta topografia inevitável é também contestada, reavaliada, idolatrada ou rejeitada.

Os processos de fragmentação espaço-temporais têm sido uma constante na temporalidade sãoxavierina. A própria fundação da Colônia responde a uma primeira instância de fragmentação: a viagem, a chegada, a instalação em outro país.

E o percurso da viagem constrói uma primeira fragmentação: a Rússia, o lugar de partida; a história da Nova Israel deverá ser transmitida pela narração, remetendo-se a uma tradição cujo sentido pleno se encontra na própria prática religiosa.

Mas essa colônia religiosa, cujo sentido é baseado naquele ethos religioso russo de construir “o Reino de Deus na Terra” (DESROCHE, 1985; VIBERT, 2003), rapidamente começa a sofrer um duplo processo de fragmentação, interna e externa.

As dissidências religiosas começam a emergir rapidamente, levando à construção de uma multiplicidade de narrativas que aninham no conflito que poderíamos chamar das origens. Essas narrativas múltiplas são complexas: crenças e versões se misturam. A figura de Basílio Lubkov —líder religioso da Nova Israel— cristaliza essa conflitividade. Para uns, quase um santo, para outros um ladrão e manipulador, Basílio Lukov ingressa como uns dos semantemas principais das

construções míticas sãoxavierinas. Um lugar e um dador de sentido. Porém, não um semantema enquanto lócus semiotizável, mas como dador da “...significación global que um sujeto individual o colectivo puede dar a su praxis, su discurso o su situación”(CERTEAU, 2006, p.192). A conflitividade interna se expressou na vontade de muitos colonos de abandonar “o estilo comunitário” de produção que caracterizava a Colônia, para tentar se organizar economicamente de forma autônoma, fora da tutela de Lubkov e seus “apóstolos” (figuras fundamentais na estrutura organizativa desta corrente religiosa). Enquanto construção do “Reino do Deus na Terra”, a regulação econômica da Colônia ingressava no terreno pleno da prática religiosa da Nova Israel. Nesta forma peculiar de “comunismo religioso”, não existiam o dinheiro e a propriedade privada da terra e dos produtos elaborados pelos colonos. A mediação entre o mundo da Colônia e o mundo “do fora” era levada adiante pelas autoridades religiosas.

As suspeitas sobre os manejos duvidosos do dinheiro e sobre as contas da Colônia, monopolizadas pelas lideranças religiosas, as práticas supostamente abusivas que Lubkov levou adiante com parte dos colonos - dando lugar também a alguns supostos “escândalos sexuais” que o tiveram como figura central - fizeram com que o próprio conflito fosse construtor de sentido. Por outra parte, as relações que os grupos de colonos dissidentes começaram a ter diretamente com autoridades nacionais, o ingresso de instituições estatais no seio da Colônia (quer enquanto gestualidade educativa e nacionalizante, como a escola pública, quer em seu caráter fiscalizador sobre os rendimentos e a contabilidade econômica da Colônia), colaboraram para que a elaboração de novas sínteses espaço-temporais surgidas no Uruguai carregasse sobre si não somente a fragmentação primeira - a saída da

Rússia e a chegada e instalação num país no início desconhecido - mas também aquelas nascidas de um conflito já instalado.

A comunidade deixava de ser como tal e a Nova Israel começava a declinar enquanto núcleo central produtor de sentido e de prática. A topografia de crenças ia aglutinar-se em outras dimensões institucionais e Basílio Lubkov tornava-se - pelo menos em parte - um sujeito desdivinizado.

1.4. Outras fragmentações

Quanto aos processos que poderíamos chamar de “externos” - embora não o fossem enquanto foram fortes construtores de sentido e de crenças para os habitantes da Colônia São Xavier - temos os acontecimentos que iam ocorrendo na própria Rússia. O impacto da Revolução de Outubro sobre a Colônia São Xavier foram de extrema importância, manifestada em fervorosos alinhamentos, tanto a favor quanto contra ela.

Surgiam, pois, outros núcleos de crenças que concorriam, mas que também se apoiavam em parte na religião 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).

Estes dispositivos de construção da tradição, estiveram - e estão - presentes em São Xavier, talvez porque eles sofreram precocemente (e traumáticamente) a situação que caracteriza a modernidade religiosa: o reino da pluralidade. Mas não se

tratou de uma pluralidade compartimentada e sim de entrelaçamentos que habilitaram essa invenção, essa bricolagem. E de uma pluralidade surgida de e pelo conflito.

Aos conflitos entre os chamados “lubkobistas” e “anti-lubkobistas”, somaram-se os já citados alinhamentos, tanto em prol da Revolução de 17 quanto contra ela.

Ao mesmo tempo, Basílio Lubkov, parte dos dirigentes da Nova Israel e 260 habitantes da colônia (SAPIELKIN, 2003, p.2) decidem voltar para a Rússia soviética. Partem em 1926, constituindo uma outra - e profunda - fragmentação espaço-temporal. Uma parte dos que ainda seguiam sendo fiéis à Nova Israel ficou no Uruguai. Outra, com o máximo líder religioso, decidiu voltar à sua pátria de origem, com destino trágico para alguns deles.

Os dirigentes da Nova Israel sofrem a perseguição do stalinismo, e as comunicações entre os integrantes desta religião que ficaram em São Xavier diminuem, quase chegando à nulidade.

Por outra parte, outros núcleos de crença começam a exigir sua própria topografia. Considerando que toda atividade humana constitui e apela à crença (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 147), as crenças derivadas da Revolução de Outubro geraram diferentes dimensões institucionais. Assim, no ano de 1943 surgem o Centro Máximo Gorki - nome que faz referência a um dos intelectuais claramente vinculados à Revolução Russa - e o Clube Juventude Unida, surgido anteriormente, na década de 30, que, por vezes, exemplificaram adesões favoráveis ou contrárias à Revolução.

1.5. Mais e mais fragmentações

Assim, as narrativas em São Xavier circulam pelas dimensões institucionais assinaladas, confrontando - também misturando - diferentes núcleos de crenças.

As diferentes identidades narrativas podem retomar tradições, reinventá-las, misturá-las: um conjunto de núcleos de crenças que vão definir, apelando para vários sentidos, “o que é ser russo”. Mas o “ser russo” deve recorrer a vários níveis de ficcionalidade. O olhar cronotópico (BAJTÍN, 2002, CLIFFORD, 1995) exige da ficcionalidade: colocar detalhes históricos (e narrá-los); supõe a construção de encenações espaço-temporais. E quando nos deparamos com narrativas em conflito, que tentam se estabelecer enquanto verdade histórica e memória legítima, os cronótopos podem construir cenários diversos, assim com o mito pode ter várias versões.

Uma memória plural que deve remeter-se a uma topografia incompleta. Desta maneira, de cada acontecimento podem surgir várias versões.

A morte de Lubkov pode ser um bom exemplo desta situação: não se sabe onde morreu (embora exista uma foto que supostamente ilustre o lugar da Sibéria onde teria vivido os seus últimos dias). A data da morte é também duvidosa. Os motivos, também. Entre as versões possíveis, Lubkov morreu de velho, numa república interior da URSS para onde foi enviado para se curar de uma enfermidade.

Outras versões indicam que foi fuzilado ou assassinado, de alguma forma.

Inclusive, há versões de que a Nova Israel nunca foi perseguida na URSS, enquanto que outros falam no seu virtual desaparecimento sob o stalinismo.

Também as encenações da URSS: uma segunda pátria, uma pátria rejeitada, um espaço geográfico cujas relações se misturam com o medo: por vezes, medo ao regime da ex-URSS; por vezes, medo de ser classificado como comunista pelas

autoridades locais (com conseqüências trágicas, no período da última ditadura militar uruguaia). Por último, a “Grande Rússia”, a “Mãe Russa”, que perpassa todas as narrativas.

Memórias que coexistem, “se contaminam”, e que adquirem nos sujeitos que as narram toda a expressão da conflitividade. Porque a arte de narrar em São Xavier é a arte de narrar o conflito.

1.6. Crenças

As crenças vão, assim, ter seu lugar enquanto produtoras de sentido, na experiência subjetiva daqueles que as possuem (HERVIEU-LÉGER, 1993, pp. 105-106). E a religião fundante vai ingressar nesse campo de crenças, muitas delas imbuídas de forte emotividade religiosa.

A memória nesse campo ampliado de crenças será o fio, o frágil fio, pelo qual a aparente fragmentação ilimitada terá seu sustento e também seu limite.

Sustento no sentido de trabalhar e ser produzido nessa fragmentação; e limite enquanto passagem da multiplicidade à unidade (o que não quer dizer homogeneidade) da identidade dos sãoxavierinos.

CAPÍTULO 2

AS ORIGENS DE SÃO XAVIER

2.1. O olhar batllista

O processo de fundação da Colônia São Xavier, ingressa dentro das políticas de Estado Uruguaio levadas em frente pelo denominado “primeiro batllismo”.²

Este processo modernizador com sua peculiar versão democratizadora, incluiu a busca de grupos –principalmente europeus, (isto é brancos) - para povoar a ampla área rural considerada “bárbara”, “incivilizada”, cujos habitantes não ofereciam garantias suficientes para o desenvolvimento do país, conforme a visão dos governantes.

Esta dicotomia barbárie-civilização poderia, pois, ser resolvida através de grupos que já traziam conhecimentos técnicos, que iriam esforçar-se em progredir, que conheciam novas formas de produção agrícolas, e que não tinham fidelidades políticas com os fazendeiros locais. O “país modelo” que postulava o primeiro batllismo tinha pretensões de substituir o “país gaucho”, o “país bárbaro”, por um

² O primeiro batllismo ou época batllista, tem o seu principal referente na figura de José Batlle y Ordóñez (1856-1929), presidente uruguaio em duas ocasiões: 1903-1907 e 1911-1915 (CAETANO ; RILLA, 1994). Por “primeiro batllismo” devemos entender, em termos muito amplos, um projeto político que transcende a figura presidencial (e inclusive os integrantes de uma só comunidade política, por outro lado não homogênea) e na qual destacaram-se diversos agentes políticos e sociais na tentativa de construção de uma democracia pluralista, de forte conteúdo social, e da nomeada “nação laica”.

outro projeto onde as modalidades de produção da terra não estariam baseadas nas fazendas, nos fazendeiros, nos peões, e menos ainda nas relações de fidelidade entre uns e outros, com a conseqüente emergência de caudilhos locais e a possibilidade de revolta face ao poder metropolitano cristalizado em Montevideú.

O sentido de transformação geopolítica, econômica e cultural teve seus resultados parciais.

No Uruguai rural existia (ainda existe) uma forte base do Partido Nacional, derrotado na última guerra civil.³ A instalação de colônias de imigrantes, e a progressiva substituição dos “gauchos” por grupos que careciam de fidelidade política, é um aspecto importante deste processo de colonização enquanto política de Estado. O aumento de população na campanha era também importante para definir soberanias frente aos vizinhos (o Brasil e a Argentina), e trazer inovações produtivas ao campo, que a população “autóctone” desconhecia. Introduziam-se assim, novas formas de saber/fazer (CERTEAU, 2003) que modernizariam a campanha.

É neste processo de estabelecimento de colônias agrícolas de imigrantes que se deve inscrever a abertura do Uruguai à corrente migratória de origem russa. A natureza religiosa desse grupo – que finalmente se instalaria nas margens do Rio

³ Em 1904 terminou a última guerra civil no Uruguai protagonizada entre o Partido Nacional (ou Blanco) e o Partido Colorado (este tendo como o seu máximo dirigente o presidente da República, José Batlle y Ordóñez). Com este capítulo finda (excetuando algum conato revoltoso sem importância em 1910), o ciclo de guerras civis, que surge poucos anos depois da independência da República (1830). Ambos os partidos surgem durante uma das tantas batalhas (a batalha de “Carpinteria” em 1836) depois da independência e continuam a existir até os nossos dias. Dado que Aparício Saravia, o máximo dirigente do Partido Blanco era católico – embora numa postura não necessariamente majoritária dentro da diretiva deste Partido (Methol Ferré, 1969) - o presidente Batlle, triunfador deste choque armado dirá: “Hemos derrotados a los blancos y a los negros. Los negros eran los curas.”(Methol Ferré, 1969:49).

Uruguai - não foi um empecilho para o seu ingresso ao país. Nesse aspecto, tanto como no caso do apoio à consolidação das colônias agrícolas de origem protestante, o primeiro batllismo foi extremamente cordial.

É importante lembrar que esse período histórico conhecido por levar adiante um processo de laicização radical – o que chamamos “nação laica”(GUIGOU, 2003)- foi muito mais anti-clerical do que anti-religioso, e que vários grupos recém chegados ao Uruguai apoiaram as confrontações do Estado com a Igreja Católica, desde que fossem respeitadas suas próprias crenças.

Ao mesmo tempo, outros diversos grupos de imigrantes ingressaram em negociações políticas com o governo. No caso dos dirigentes da Comunidade Nova Israel (Novo Israilskaia Obchina) – tal era o nome da corrente religiosa que fundou a Colônia São Xavier- eles negociaram a possibilidade de ter a cidadania uruguia quase de forma imediata, em troca do apoio explícito ao Partido Colorado, o partido do batllismo.

Desta maneira, o projeto modernizador conseguia ampliar as bases de apoio político no interior do Uruguai, ao mesmo tempo em que conseguia transformar (pelo menos em parte) os estilos de produção da campanha. A Colônia foi fundada em 1913. Já em 1914 foi instalada também a primeira escola pública, seguindo o esquema de integrar as diferentes heterogeneidades culturais (“uruguizá-las”), através da escolarização e da participação na esfera da política.

2.2. À procura dos russos

Sem dúvida, foi o governo uruguaio quem teve especial preocupação em atrair esse contingente de população para o país. Um informe do Cônsul Geral do Uruguai, o senhor José Rischling, a respeito dos ancestrais dos sãoxavierinos diz o seguinte:

Regreso del Cáucaso, colonos excelentes. Buena raza, activos, honestos, cultivan trigo, centeno, maíz, cebada, avena, algodón, remolacha, frutas, verdura, lechería y aves. (CAMARA DE REPRESENTANTES, 1913, p.138).

O Cônsul Geral do Uruguai tinha viajado até o Cáucaso para fazer uma avaliação dos futuros imigrantes e visitar suas colônias em Tiflis (Tbilisi). Em 4 de setembro de 1912, ele envia por telegrama estas e outras impressões:

...pertencen a una raza vigorosa y sana del tipo ruso-alemán, les está vedado el uso del alcohol y del tabaco. Las características de sus colonias, es su explotación por el régimen comunal, que, como se sabe, es hoy día el que mayores garantías de éxito ofrece a la agricultura moderna (CAMARA DE REPRESENTANTES, 1913, p.139).

Classificação racial, classificação das modalidades de produção, são muito ilustrativas desse “primeiro batllismo”. Por sinal, as negociações entre os representantes do governo Uruguaio e os fiéis da Comunidade Nova Israel são levadas adiante pelo líder máximo deste movimento religioso: Basílio Lubkov.

Seguindo o relatório apresentado na Câmara de Deputados pelo representante Doutor Emilio Frugoni, o conselho da comunidade Nova Israel no dia 19 de maio de 1912 (DIARIO DA CÂMARA DE DEPUTADOS, 1912, pp149-151)

encarregou ao próprio Lubkov e outro dirigente religioso, o senhor Michin, a comprar terras na América. Quando Lubkov se traslada ao Canadá, procurando terras naquele país, é interceptado nos Estados Unidos pelo Cônsul Geral do Uruguai, o mencionado senhor Richling, concluindo com ele as negociações para a vinda ao Uruguai.

O Governo assumiria os custos da viagem e as facilidades para adquirir terras no Uruguai. Mas, na verdade, o governo não facilitou muito as coisas. Com a publicidade feita por Rischling entre os fiéis da Nova Israel, e a ausência de Basílio Lubkov – que de fato estava no Canadá depois da decisão do Conselho religioso dessa comunidade- , os russos começam a suspender a saída para aquele país, e depois de várias tratativas entre Lubkov e o governo uruguaio, começam a chegar, em janeiro de 1913, as primeiras famílias russas (FERNÁNDEZ CABRELLI, 1986, p. 66).

As terras não existiam e as famílias em diferentes grupos foram amontoadas no nomeado “Hotel dos imigrantes”. Finalmente, depois de sofrer inúmeras necessidades, com a chegada de Basílio Lubkov ao Uruguai ordenou-se o processo de aquisição de terras e o traslado para o interior do país.

Uma comissão encarregada de procurar as melhores terras para a lavoura encontrou, nas margens do Rio Uruguai, terrenos para a fundação da Colônia. Em 27 de julho de 1913, começam a chegar os grupos às margens deste rio, com a ajuda do fazendeiro Espalter e sua família, que negocia uma parte de suas terras com o governo. Desta forma, concretiza-se a instalação do grupo de imigrantes, com a fundação da Colônia. Dois barcos - o “18 de julho” e o “Tangarupá”- trazem dois

grupos de 276 e 314 pessoas respectivamente (POIARKOV, 1990, p.67), e começa assim o processo de fundação da Colônia.

2.3. Sair da Rússia

Os motivos da saída dos integrantes da Comunidade Nova Israel da Rússia estavam ligadas a perseguições de índole religiosa e política. Suas concepções eram opostas tanto à Igreja Ortodoxa Russa quanto ao tsarismo imperante.

A corrente religiosa Nova Israel teve a sua maior difusão no Cáucaso, entre os rios Don e Kubar, em Krasnodar. Seguindo as indagações de Vidart e Pi Hugarte (VIDART; PI Hugarte, 1969, p.45), a situação da Nova Israel sob o Império Tsarista passou por várias etapas no início do Século XX. As diferentes revoltas que dão lugar ao período revolucionário de 1905-1907, a frustrada Guerra de Manchúria, obrigaram o regime tsarista a liberalizar diversas áreas, entre elas a religiosa. A pluralidade religiosa russa tem uma longuíssima história, marcada também por contínuas perseguições religiosas por parte da teocracia tsarista.

Durante o ano 1908 e até 1911, os integrantes da Nova Israel fundam várias colônias no Cáucaso Asiático (Poiarkov, 1990; SINCHENKO, 1990). Porém, já em 1911 a perseguição religiosa recomeça. Também o sonho “da América” já estava presente entre os fieis da Nova Israel. Esse território onde tudo era possível, inclusive praticar tranqüilamente sua religião e estilo de vida. Depois de longas

peripécias chegam, por fim, ao Uruguai, “terra de liberdade”, como até agora muitos deles repetem.

2.4. A Nova Israel

O surgimento da Nova Israel deve ser inscrita na plural matriz religiosa russa, cujas características não obedecem precisamente aos diferentes padrões da tão discutida secularização do Ocidente (ORO; BRANDALISE, 2007).

Nos amplos territórios russos, o messianismo, o milenarismo e as diferentes utopias comunitárias (DESROCHE, 1985, p. 69-71) tiveram amplo arraigo, chegando com suas particularidades e conflitos até a própria Revolução de Outubro.

A possibilidade do estabelecimento do Reino de Deus na terra é uma constante ligada a uma longa tradição e a um conjunto de relações “socio-cosmiques” -termo utilizado por Vibert (VIBERT, 2003, p.161)- para dar conta da singular produção do tempo e do espaço na Rússia, e a particular incidência da dimensão religiosa nesta produção.

Num instigante artigo, Shaull resgata a figura de Nicolau Berdiaev, teólogo cristão ortodoxo que acreditava na força transformadora do cristianismo e do socialismo. Segundo Shaull, “..nenhum outro pensador cristão de nosso tempo viveu tão completamente e intensamente a experiência da revolução” (SHAULL, 2003, p.36). Nicolau Berdiaev teria sido um dos primeiros intelectuais cristãos ortodoxos russos, em “...entender claramente a natureza religiosa do Comunismo e o que isto chegou a significar para o desenvolvimento da Rússia” (SHAULL, 2003, p.37).

No pensamento de Berdiaev (mas também de Leon Trotsky) itera-se o tópico da construção do Reino de Deus na Terra.

Segundo o ensaio de Shaull, isto significaria que

É a realidade do Reino que irrompe na vida humana e torna possível para o homem que vive dentro das ordens da sociedade, transcendê-las e ao mesmo tempo rebelar-se contra elas (SHAULL, 2003, p.39).

As críticas à Revolução de Outubro por parte de Berdiaev estariam ligadas à construção de uma nova idolatria social e não à idéia do socialismo como tal (SHAULL, 2003, p.37)

Trazemos este texto, não para considerar a visão específica de um intelectual e teólogo russo em relação a uma modalidade de milenarismo e sim para estabelecê-la enquanto continuidade das já citadas relações “socio-cosmiques”.

Segundo Vibert, essa concepção do “Reino de Deus na Terra” estaria vinculada ao fato de a Rússia ser a depositária da verdadeira fé cristã, com uma perspectiva de soberania universal, na medida em que é herdeira dessa “...mission impériale byzantine dépositaire de la souveraineté universelle. Moscou a supplé Constantinople à la tête du monde orthodoxe...” (VIBERT, 2003, p.146). A figura do Tsar estaria nesse mundo “sócio-cósmico”, sendo sua sacralidade parte da mesma.

No que se refere à Comunidade Nova Israel, Pi Hugarte, estabelece que a “santidade” dos líderes religiosos “...reproducía el esquema del autocratismo zarista, y hasta podría conjeturarse que acaso ese fuera el modelo proporcionado por su tradición cultural” (PI HUGARTE, 1996, p.8).

De fato, Basílio Lubkov teria possuído essa “santidade”, pelo menos por um tempo (e sua perda relativa teria se processado no Uruguai). Mas não é a única continuidade com matrizes russas que podem se encontradas somente na profundidade histórica. À diferença do Ocidente, Rússia não teria passado pelos processos de diferenciação entre as esferas políticas e religiosas.

Na temporalidade russa estaria estabelecida de forma contraditória a relação entre o Tsar enquanto figura sacralizada e a Santa Rússia – espaço pois sagrado, espaço da soberania universal enquanto verdadeiramente cristão - e a consolidação do “Reino de Deus na Terra”. Com a “ocidentalização” da Rússia levada adiante por Pedro I, conhecido também como Pedro O Grande, se consolida a idéia de “impostura” (VIBERT, 2003, p.152). A nobreza, o Tsar, entra em conflito com a Santa Rússia, ao mesmo tempo em que a possibilidade de restauração de uma ordem divina aqui na terra está sempre presente, já que a espacialidade russa é sagrada, e seu tempo, perene. A “impostura” aponta a desconexão entre o Tsar, a nobreza “impostora” e não cristã de um lado, e o povo e a terra sagrada de outro. Portanto, a correção através de movimentos de restauração e a gestação de diversos milenarismos e messianismos fica aberta e explicita-se num conjunto de correntes religiosas muito ativas (GOMEZ, 1949). Nesse marco, emerge a Comunidade Nova Israel, no Século XVIII, cindida da Igreja Ortodoxa Russa.

. A idéia de “comunidade” tampouco resulta estranha a uma tradição especificamente russa: o mir. O mir representava uma continuidade Estado - Igreja Ortodoxa - família e camponeses.

O mir,

...peut être défini comme le lieu d’incarnation du principe de sobornos’t, idée valeur véhiculant les sens de “communauté”, “conciliarité”, “catholicité” (au

sens originel) , attachée au corps mystique de l'Église (sobornost' comme communion ecclésiale), commune rurale (mir comme lieu de vie de la fraternité communautaire, des valeurs morales de dévouement, générosité et sacrifice) et peuple (narod). (VIBERT, 2003, p.156).

O mir e sua visão religiosa e comunitária ao mesmo tempo serão radicalizados por movimentos religiosos do estilo da Nova Israel.

Numa genealogia, nem sempre clara, Basílio Lubkov teria sido o último líder religioso consagrado pela Nova Israel. Basílio Federovich Mokschin, que fora o líder espiritual da Nova Israel no Século XIX, teria passado a liderança religiosa a Lubkov: “Cuando Basílio Lubkov cumplió sus 22 años, en 1891, le fue transmitido el poder espiritual del jefe o conductor Basilio Fedorovich Mokschin” (POIARKOV, 1990, p.65).

De acordo com o historiador russo Nicolai Sapielkin (SAPIELKIN, 2003), Lubkov teria se caracterizado por ser um grande (e bom) organizador de colônias. Não somente na Rússia czarista, mas também no Uruguai e no próprio território soviético.

As comunidades surgidas de sua administração tinham um bom rendimento econômico, mas nem por isso deixavam de ser um lugar problemático e cheio de tensões. Tal parece ter sido o caso da Colônia São Xavier no Uruguai.

CAPÍTULO 3

SÃO XAVIER: UM ESPAÇO DE CONFLITOS

3.1. Uma religião comunitária

Uma religião comunitária, fundadora de uma Colônia, onde os bens e a terra pertenciam a todos, teria que passar a imagem de perfeita harmonia: quase o Reino de Deus na Terra.

Mas não foi isso o que encontrei em São Xavier. As narrativas dos descendentes dos fundadores russos parecem superar inclusive a polifonia e a heteroglossia bajtiniana. O tempo humano enquanto tempo narrado assume aqui mais e mais bifurcações, conflitos, e dilaceramentos. Todos aqui são grandes narradores e, também, grandes arquivistas. Fico com a impressão de uma população que deseja criar mais e mais mitos a partir de fragmentos de discursos e acontecimentos (LÉVI-STRAUSS, 1990, p.43).

Tento me convencer disto, porque o terror não é só inefável, como lembra Taussig (TAUSSIG, 1993a, 1995). Também dá medo. Aqui o terror é o desenraizamento. Ecléa Bossi afirma que “O desenraizamento é uma condição desagregadora da memória”(BOSSI, 2004, p.443). E o desenraizamento tem sido uma constante nas variadas trajetórias da Colônia. O primeiro deslocamento foi sair da Rússia e chegar ao Uruguai. Começa aí um processo de integração à sociedade nacional e, ao mesmo tempo, de afirmação identitária. Surgiriam assim um conjunto de mitos, nos quais as memórias possíveis teriam uma referência comum e as

narrativas poderiam surgir interpretando e trazendo de volta para o presente os sedimentos míticos “daquela” religião trazida pelos fundadores.

Estabeleceu-se, deste modo, um conjunto de mitos de fundação que se assentaram tanto em seu passado “épico” (fuga dos territórios tsaristas, deslocamento para o Uruguai, etc.) quanto nos primeiros passos de sua interlocução com o governo nacional, com a população crioula e com os diferentes agentes com os quais interagiram no processo de formação e desenvolvimento da Colônia. A possibilidade de desenvolver livremente suas práticas religioso-comunitárias também irião ingressar nesta conjunção mítica fundacional, em oposição à perseguição religiosa sofrida sob o tsarismo.

O segundo desenraizamento , - e também uma segunda camada mítica-expressou-se no retorno de uma parte dos povoadores da Colônia ao que seria a Rússia depois de 1917, com a esperança de poderem estabelecer-se dentro do suposto marco das liberdades religiosas e políticas oferecidas pela Revolução de Outubro. Esta etapa está sinalizada pelas diversas notícias e intercâmbios com aqueles que voltaram para a Rússia soviética, somados aos novos imigrantes que chegaram à Colônia, principalmente dessa mesma Rússia pós-revolucionária e dos territórios vizinhos.

Também é caracterizada pela perseguição dos seguidores da Nova Israel durante o início de regime de Stalin. Um terceiro dilaceramento pode ser estabelecido a partir da instalação da ditadura militar no Uruguai (1973-1985).

Este período foi particularmente difícil para os habitantes da Colônia na medida em que o governo ditatorial construía o Outro, neste caso mediante a assimilação do eixo russo/soviético, e exercia uma espécie de demonização

(produção do Outro-inimigo) que redundou no fustigamento constante de parte da população sãoxavierina, sendo comum a prisão, o assassinato e a aplicação de torturas pelas forças de segurança. Tratou-se aqui de um processo de verdadeira privatização da memória (TAUSSIG, 1995) e de sua fragmentação no sentido dado por VIÑAR (1995a; 1995b) ou, melhor, da chamada “memória reprimida” (ROUSSO, 1996 p.101) produto de um quadro radical de repressão.

Kátia Kastarnov, a bisneta de Lubkov, o antigo líder religioso da Colônia, fala com muita tristeza dessa época:

Todos los descendientes de rusos pasamos un período muy difícil en San Javier que fue durante la época de la dictadura, donde ya todo el mundo sabe lo que sucedió en San Javier, lo que sucedió con un querido amigo (...) que era el médico de San Javier y me estoy refiriendo directamente al Doctor Roslik, a Vladimir Roslik. Fui compañera de él también en cuarto año de liceo, y sé las ansias que tenía de seguir estudiando, y bueno, cometió el error, como dicen algunos, para mí no, no hay errores. Él lo que quería era estudiar y la familia no podía y por intermedio de una beca pudo ir a estudiar a Rusia, a la Universidad de Lumumba en la cual se recibió de médico, después vino al Uruguay revalidó su título, y tuvimos el honor de que él fuera médico acá en San Javier (...) Él quedó. Quedó en su pueblo natal con su familia. Bueno, esas son las épocas difíciles que tuvimos.

A figura do médico Roslik (“Valodia”) surge uma e outra vez na conversa. Não somente porque foi morto tragicamente sob torturas. Ele foi o último morto da ditadura militar uruguaia.

Cabe assinalar que São Xavier nunca foi uma comunidade anônima dentro do Uruguai. Desde a chegada dos imigrantes que por seus costumes exóticos e sua religião chamaram a atenção dos meios de comunicação da época, até diversas denúncias que transcorreram no Parlamento uruguaio pelas atividades econômicas

supostamente “ilícitas” de Lubkov, passando por ser “um lugar de comunistas”, São Xavier se inscreve dentro de uma narrativa histórica nacional muito mais ampla. E com ela, a figura do médico Vladimir Roslik.

Durante a época da ditadura – e principalmente desde os anos '80 - São Xavier era totalmente controlada pelo exército, a polícia e a prefeitura naval. As pessoas que entravam e saíam eram obrigadas a mostrar a carteira de identidade

Mas isto tudo também é fragmentário. Maria Lorduguin – por responsabilidade de quem “La Sabraña” continua aberta - tem outra visão, com a qual tive que me confrontar diretamente. É uma das poucas seguidoras da Nova Israel, templo central religioso bem como arquivo fotográfico e documentário da Colônia.

Maria foi entrevistada num programa que a televisão fez sobre São Xavier em 2005, e que acarretou muitos problemas para o meu trabalho de campo. Na ocasião, o jornalista perguntou a Maria sobre a morte de Vladimir Roslik, e ela respondeu: “Se ele tivesse falado, talvez ainda estivesse vivo.”

3.2. Um campo difícil

Quando escrevo juntando textos escritos, narrativas e experiências etnográficas, não é precisamente para deconstruir as modalidades clássicas da representação etnográfica que tanto preocuparam numa época Clifford e Marcus (CLIFFORD; MARCUS, 1986), entre outros. É, sobretudo, para tentar dar conta do espaço fragmentário no qual aconteceu o meu trabalho de campo em São Xavier.

Este último quase termina com as declarações de Maria, porque várias pessoas pensaram que eu estava envolvido com o programa de televisão em

questão. Digamos que eu podia ter traído a “confiança” deles, contribuindo para a divulgação dos conflitos da Colônia. Tudo isto aconteceu rapidamente. Quando transmitiram o programa na televisão (julho de 2005) eu não estava no Uruguai. Apenas voltei, fui diretamente ao campo. Lá me esperava um conjunto de perguntas em relação ao meu papel como pesquisador e à produção e difusão do já citado programa de televisão.

Na verdade, eu nada entendia, sobretudo porque não tinha assistido o programa (devido à minha ausência) e, além disso, tampouco compreendia como podiam duvidar de mim, depois de ter convivido com eles por tanto tempo.

Conhecendo em parte os conflitos que se desenvolviam em São Xavier, tomei as precauções do caso desde o início do campo. Aluguei um quarto na casa de um casal integrado por um policial jovem – de sobrenome Nikitin - e sua esposa, que não era oriunda de São Xavier. Sendo jovem, o policial não poderia estar envolvido com os fatos da ditadura. Por outra parte, sua mulher, Laura, não pertencia a São Xavier – a suas redes históricas, digamos - e, portanto, encontrava-se fora de qualquer área de conflito.

Ao mesmo tempo, alugar uma peça na casa de uma “família policial”, me excluía do receio dos sãoxavierinos anticomunistas e antiesquerdistas em geral.

Também, os integrantes de forças de esquerdas, - em se tratando de uma população de fato polarizada politicamente - não desconfiariam de mim, porquanto tratava-se da casa de “um correto agente da lei” e sua família.

Estas precauções, contudo, foram quase comprometidas com a performance de Maria na televisão. Quando cheguei, em meio de todas estas perguntas- que refletiam o temor de uma população estigmatizada e, como sabemos, o

estigmatizado tem sempre que desenhar mil estratégias para fugir de sua “identidade deteriorada” no sentido de Goffman (GOFFMAN,1978) - fui direto para a casa de Maria. Ela estava muito preocupada. Logo que me atende, diz:

Menos mal que llegó. No sabe las cosas que estás pasando. ¿Se enteró de lo que andan diciendo de mí? Dicen que soy una vieja asesina.

Comento que acabo de chegar e que ao descer do carro várias pessoas tinham me interrogado por causa de seus comentários, pensando que eu podia ter alguma relação com a produção do tão citado programa de televisão. Ela me diz:

- Bueno, no soy la única perjudicada entonces. Me acaban de llamar por teléfono y me gritaron vieja asesina y cortaron. También tuve problemas en el almacén. Me dijeron que ojalá me hubieran hecho a mí lo que le hicieron a Roslik. La verdad es que no se entiende. Yo lo único que dije es que si él hubiera colaborado con la policía, si hubiera respondido lo que ellos le preguntaban, tal vez estaría vivo.

E acrescenta:

Después de todo, no sé de qué se quejan los comunistas. Acá mataron a uno de ellos la policía, y nosotros, ¿qué tendríamos que decir? ¿Cuánta gente de acá fue asesinada en Rusia?

O argumento parece cruel e ao mesmo tempo não deixa de ter certa densidade. É que são diferentes tempos de terror que se juntam. Maria, em vários de nossos encontros, havia me referido que a ditadura não teria sido um problema para os freqüentadores da Sabraña.

Eles não tiveram nenhum problema com os militares. São, pois, memórias fragmentadas. E se for verdade que existem muitas memórias coletivas (HALBWACHS, 2006, p. 105), também é certo que esta pluralidade é produzida a

partir de diferentes lugares, de caráter relacional e, para o caso, a partir de lugares construídos pelo e no conflito.

3. 3. O lugar do antropólogo

Finalmente, depois de inúmeros diálogos – alguns deles se estenderam até altas horas da madrugada - consegui restabelecer (pelo menos em parte) os vínculos de confiança. Novamente tive que explicar que eu não pretendia fazer uma história de São Xavier, dando razão a uns e a outros. Que o objetivo do antropólogo não era o de ser um juiz da história, senão tentar de compreender os diferentes olhares em relação aos fatos que acontecem – e aconteceram - e que não podia mais ingressar como um partidário dos diferentes conflitos que faziam a realidade sãoxavierina.

Fiquei pensando que eles tinham me aplicado, em um sentido amplo – a mitopraxis que os constituía. Enquanto “sociologia situacional del significado” (SAHLINS, 1997) eu ficava como “o estrangeiro” –sempre sob suspeita- , que pode “salvar” ou “destruir” a história de São Xavier. Marcelo, de 28 anos, culto e muito inteligente – dissera-me:

Yo espero que no escribas las bobadas de Nicolai Sapielkin. Son bobadas.
No entiendo como alguien que se formó en la Unión Soviética como historiador pueda escribir de San Javier de esa manera.

Sapielkin é um historiador russo que esteve em São Javier durante o ano de 2003. Não cheguei a conhecê-lo, pois sua estada em São Xavier foi curta demais.

Ele fez uma pequena história de São Xavier, e seus escritos ficaram no próprio lugar (ele teria publicado alguma coisa posteriormente, mas os sãoxavierinos nunca tiveram acesso). Deixou um trabalho em São Xavier, que foi inclusive lido na Radio da Colônia. Contudo, seu relato não é tão ruim. Ele escreve uma curta história de imigração, da situação dos russos no Uruguai, da situação de parte deles na União Soviética (quando voltaram depois do ano 26), e outros dados desse tipo.

Para Marcelo, Vítor e outros amigos, o texto é, pelo menos superficial. Isto porque, segundo eles, o historiador não aprofunda a situação vivida pela Colônia durante a ditadura. Marcelo – apesar de ter apenas 28 anos - é russófilo. Para ele, tudo o que a Federação Russa faz está bem feito. Ele está orgulhoso da Rússia, da Federação Russa, e acha que seria melhor que São Xavier fosse autônoma, e parte da Federação Russa. Ele não sente –como no caso de filhos e netos de imigrantes mais idosos- que eles tenham muito para agradecer ao Uruguai.

Em parte, ele se descreve como um pária, mora num país que ele considera ser um absurdo, que não tem projetos, e que ficou congelado no tempo. Também disse ter raiva pela Rússia (a URSS naquele momento) não ter intervindo para defendê-los durante a ditadura.

Vítor, com outra perspectiva fala jocosamente dos diálogos que ele tivera com o Embaixador da Federação Russa durante os festejos do aniversário de São Xavier. Ele conta que

Después de unas copas, fui a encarar al Embajador. Y le dije: ustedes tienen una deuda con nosotros. Porque ustedes sabían perfectamente lo que ocurría acá durante la dictadura. ¿Usted me va a decir que no podían intervenir militarmente? ¿Me va a decir que los yanquis se iban a hacer problema si ustedes invadieran el Uruguay? Vamos, somos todos rusos.

¿Sabés lo que dijo el Embajador? Se sonrió y me dio la razón. Al otro día, llamó a casa diciendo que en dos días tenía trabajo en Rusia, bien pago para mí y toda la familia.

Vítor foi uns dos tantos jovens que com apenas 18 anos foram presos, acusados de participar de atividades comunistas em São Xavier. Logo depois de acabar o segundo grau (“el liceo”, com se diz no Uruguai) ele, Lapunov, os filhos de Miguel Roslik (o irmão de Valodia) e outros jovens, foram detidos pela polícia e torturados. Também grupos de adultos foram detidos nesse período. Alguns deles terminaram seus dias no cárcere chamado “Penal de Libertad”, lugar onde eram concentrados os presos políticos durante a ditadura.

3.4. Os subversivos dos anos 80: mitologias e mais mitologias

Um dos aspectos centrais que estabelece Barthes sobre o mito é a passagem que este faz da história à natureza (BARTHES, 1980, p.223). Os processos de naturalização e as mitologias da ditadura são, neste sentido, exemplares: naturalizam através daqueles exercícios que Umberto Eco encontra na sua análise de James Bond, e principalmente do autor do mesmo, Fleming. Eco estabelece que Fleming

..é reacionário como o é na sua origem a fábula, qualquer fábula. É o espírito conservador ancestral, dogmático e estático, construída e transmitida por um simples jogo de luz e sombras, e a transmitem por imagens indiscutíveis não permitindo a crítica (ECO, 1976, p. 161).

As mitologias da ditadura, foram simples e simplificadoras: amigo: inimigo ; nacional: estrangeiro: uruguaio: comunista. Na reiteração estas mitologias degradadas se fortalecem por sua previsibilidade e reiteração (ECO, 1976, p.151).

Nesta construção de um Outro inimigo, tudo poderia entrar como material para a construção mítica. Assim, os militares afirmaram que um submarino soviético havia chegado a São Xavier pelo Rio Negro e deixara armas. Também que existia uma pista onde desciam aviões de guerra, dirigidos por habitantes de São Xavier.

Que havia grupos que faziam práticas de tiro. Que existiam tanques de guerra soviéticos, e por aí vai.

Tudo isto, que poderia ser motivo de riso, foi o discurso que a ditadura militar construiu sobre São Xavier. Num jornal da época, “El País”, de abril de 1980, aparece a seguinte piada:

- El grupo subversivo de Rio Negro estaba integrado por Bichcov, Dubikin, Secherzov, Silchenko, Slajus...Todos orientales.

_ ¿Orientales?

- Y si, de oriente supongo... (EL PAÍS, 15 de junio, 1980, p.8).

O grupo subversivo de Rio Negro estava obviamente, em São Xavier. Vítor pertencia a esse grupo. Ele tem agora 44 anos. Quando foi preso tinha 18. Saiu do cárcere 4 anos depois:

Yo con 18 años tampoco entendía muy bien las cosas...porque a mí van me detienen me acusan de comunista, me llevan al Batallón de Infantería...Y me obligan a firmar...Vos firmás esto, o lo vas a firmar dentro de tres o cuatro meses, te vamos a reventar más y vos lo vas a firmar igual. Y bueno, con tal de que no me peguen firmo que tenía dos madres igual.

Vítor – como seus colegas - não era militante político. Sua família era do Partido Colorado (Partido do Batllismo). Só muito tempo depois entendeu o que tinha acontecido, já estando no cárcere. Segundo eles, foram meras desculpas para justificar a ditadura. Ele foi acusado de ser comunista, de ter comunicação direta com o Kremlin:

Decían que había un submarino atado en el río Uruguay. Un submarino ruso. Las cosas más disparatadas. En el expediente decía que hablaba con el Kremlin y Fidel Castro...Aterrizaba un Boeing 747 entre los espinillos...Entonces las cosas más disparatadas las podés encontrar acá.

Sem dúvida, iria ser acusado de comunista:

Por supuesto que íbamos a figurar detenidos por el Partido Comunista. Acá en San Javier, Colonia Rusa, venía el embajador de la Unión Soviética en aquel entonces, como colectividad rusa, a San Javier, al Máximo Gorki, no nos iban a procesar por cualquier otro sector, porque sino era como mezclar agua con aceite.

De fato, dentro do processo classificatório e de interlocução com a sociedade uruguaia, a imagem de São Xavier enquanto “povo comunista” é de longa data. O popular jornal “El País” denunciava a presença de “propaganda comunista” em São Xavier, poucos meses depois de instalada a ditadura militar (em 27 de junho de 1973). Na verdade, a URSS fazia envios das revistas e da publicidade soviética. Isto animou vários saoxavierinos para emigrarem a esse país, na década de 60.

Em relação a este fenômeno, o jornal “El País”, coloca o seguinte título “Toneladas de publicidad comunista em San Javier”. E o artigo continua:

En 1963 llegaban 32 kilos de propaganda semanal. Actualmente no se tienen datos exactos aunque se sabe que ha aumentado el número de los envíos. (EL PAIS, agosto de 1973, p.3-4).

Além da propaganda soviética, São Xavier também foi assinalado como lugar de “contatos clandestinos” entre a URSS e o Uruguai muito antes da ditadura.

Já no ano 1961, Benito Nardone, um alto dirigente político do movimento ruralista (vinculado aos setores precisamente rurais), e que chegou a ocupar altas posições nas esferas do governo uruguaio, descreve algumas comunicações entre a diplomacia soviética e os habitantes de São Xavier:

Así, por ejemplo, desde la ciudad de Paysandú, Mikhail Busivski, presumiblemente oficial de la División de Seguridad de la Legación roja en Montevideo, llamó al número 5 de San Javier (Río Negro) manteniendo una conferencia telefónica, en idioma ruso con Mibuel Roslik (h), cabecilla de una célula comunista en esta zona del litoral. (NARDONE, 1961, p.37)

Também no período ditatorial de Terra (1933-1938) aconteceram fatos de violência que tinham a ver com a repressão de atos comunistas por parte da polícia.

Portanto, a imagem de “povo comunista” foi construída muito antes da última ditadura militar. O fato de os comunistas terem sempre sido uma minoria política em São Xavier, não resta verossimilhança a esta construção. As várias mito-práxis não se movimentam em termos de verdades e sim, em termos de classificação e ordenamentos simbólicos. Esta continuidade entre as situações vividas nos anos 30 e na ditadura que se inicia no ano de 1973, não foi sugerida por nenhum texto histórico, embora existam referências mínimas na historiografia nacional. Assim, Porrini (PORRINI, 1994, p. 43) sugere que em janeiro de 1933 os colonos de São

Xavier entram em conflito com a polícia devido ao pagamento de suas terras hipotecadas. O encontro entre policiais e manifestantes de São Xavier teria tido como resultado pelo menos uma morte: a de Julia Scorina, militante do Partido Comunista e a detenção de vários manifestantes.

Na verdade, quem me colocou na situação de juntar esse dois períodos ditatoriais não foram os historiadores e sim a mulher mais maravilhosa que conheci na minha vida: Ana Chimailov.

Depois de várias visitas a sua casa, e de diálogos sempre mágicos perto de sua cozinha à lenha, tive coragem de perguntar-lhe sobre a situação vivida pela Colônia com os militares. Ela me respondeu: “¿cuáles militares? ¿Estos últimos?”

Fiquei surpreso. Na verdade não esperava esta resposta. Enquanto narrava, Ana ia construindo continuidades que interpelavam qualquer noção teórica de memória. Ou seja, faziam da memória algo vivo, trabalhada por temporalidades difíceis de articular. Quais militares? Foi uma resposta (em forma de pergunta) que não esperava. Existia uma continuidade entre alguns elementos da narrativa de Vítor e de Ana. Mas a narrativa de Ana ganhava em profundidade, em beleza estética.

Ana, com seus 96 anos, iluminava com sua dignidade e lucidez. Comecei a mergulhar num drama interno em São Xavier, apenas sugerido por Ana e que depois teria um lugar (sem dúvida dramático) em outras narrativas.

Ela merece um espaço especial.

3.5. Ana Chimailov

Com Ana me sinto comovido. Ana é daqueles seres especiais que irremediavelmente fazem lembrar que as memórias dos que vivem e tem vivido são escurecidas por um presente permanente. Mas também que essas memórias continuam vivas. Sua tenacidade consegue se sobrepor a qualquer exercício de degradação. Ana assim o demonstrou em vários de nossos encontros. Suas mãos são enormes. Há muitas mãos assim, em São Xavier. Seus olhos que não vêem, estão cheios de vida. Ana tem mais de 90 anos. Leva sua velhice com um estilo dir-se-ia especial, muito longe da degradação dos velhos- curiosa destruição dos velhos num país de velhos- e é feliz contando.

Ana é respeitada e cuidada por sua família; é alguém que chegou com sabedoria à velhice. O tempo de Ana é outro tempo. A espacialidade de sua cegueira também. Ana olha para dentro e canta canções para crianças, em russo.

Ela chegou criança ao Uruguai, de muito longe, de Rostov. Era parte dos seguidores da Nova Israel, corrente religiosa perseguida pelo tsarismo e a Igreja Ortodoxa Russa.

Falamos muito de Basílio Lubkov, o líder religioso da comunidade, da fundação da Colônia, em 1913, do regresso de Lubkov e parte de seus seguidores após a Revolução. O tema da morte de Vladimir Roslik acontecida em 1984, aparece de maneira inevitável:

Como mi marido trabaja en la policlínica. ...Él (Roslik) venía siempre a preguntar quién estaba enfermo, qué le hacían, dónde lo mandaban, qué enfermedad, qué sé yo...Sabía todo. Venía de noche a veces hasta tarde estaba...Yo me acostaba y ellos estaban conversando siempre. Valodia...cómo no lo voy a conocer.

Era buenazo, un pedazo de pan (...) Lo envolvieron... Mintieron que él traía armamento de la Argentina y escondía ahí...En Barranca –le decían “Cueva del Indio”-, unas brutas, este, unos cerros de toscas, decían que las escondía allá. Y él nunca fue a la Argentina, nunca...Mintieron. Y bueno, lo llevaron preso. Y no quería hablar. ¡Qué va hablar! Dicen “lo mataron porque no hablaba”. Qué va hablar si no sabía nada. ¿Cómo va a mentir, no? Hablar sí. Hablaba lo que preguntaba la policía allá en Fray Bentos. Y lo que no sabía ¡qué iba a hablar! Dicen “lo mataron porque no habló”. Qué iba hablar. ¿La mentira esa que lo envolvieron? Mintieron a troche y moche. Mentira de la gente...de la gente de acá nomás...le tenían rabia, de locos que son.

Era buenazo, un pedazo de pan. Cuando iba al cementerio, iba siempre al Panteón de él. Iba al Panteón de la Scorina también.

É uma longa história, um fio da memória que Ana vai tecendo sob diferentes ritmos. O nome de Scorina abre outro espaço da memória. Falamos dos comunistas em São Xavier:

Algunos se juntaban, tenían su Comité. Quedó la casa y mataron a una mujer los policías. Julia Scorina...Quedó el hijo...La mataron los policías. Hicieron una gran conferencia acá en San Javier. Estaba la Policía tiroteando por ahí. La mataron los policías (...) Cuando vino la policía yo no fui. Julio Scorina era una integrante del Partido Comunista...Había una conferencia muy grande. Acá cerca nomás, en San Javier. Mucha gente había... Y había unos policías que sabían hablar en ruso...

Entre los rusos aprendieron...de acá, nomás...¿ Cómo era que se llamaba? Juan Carlos Martínez. Juan Carlos Martínez. Hablaba, cantaba ruso, aprendió de los rusos. Cantaba. Ellos estaban ahí...como lo mandaban siempre, como no entienden los otros, idioma uruguayo nomás, no entienden ruso lo mandaban a todas partes lo mandaban a él. Dicen: “Va para enterarse de algo”. Hacía espionaje. Y el hermano de él era Comisario... Amado Martínez. Era una conferencia de los comunistas. Y ahí mataron a Julia Scorina.

Quando ella empezó a hablar, ella subió al palco y ahí nomás la mataron...

Os tempos se conjugam na narrativa de Ana. Poderíamos falar historicizando: a morte de Julia Scorina na década de 30, a morte de Vladimir Roslik nos '80. Mas Ana não se confunde. O tempo vazio e homogêneo que assinala Benjamin (BENJAMIN,1994), enquanto escritura doente do historiador, não está presente na trama de sua memória.

Quando falamos dos militares e de suas ações em São Xavier, Ana me surpreende com a pergunta: estes últimos?

Ana se lembra várias vezes de policiais e militares. Agora me conta destes “últimos militares”, do cotidiano em São Xavier:

Estaba brava. Agarraban y metían a cualquiera y mentían y todo... El que no le servía... Porque nadie les hacía caso. Nadie. Todos callados... todos le tenían miedo, la población...

A él (Roslik) lo llevaron. Lo molestaban. Nunca fue a la Argentina, nunca trajo armas, no precisaba. Lo mintieron nomás. Lo mandaron a la muerte.

“Mandaram-no à morte.” Mandar alguém a esse outro espaço, o espaço da morte. “Mandaram-no à morte.” Com essa poética minimalista da morte, com essa frase, nosso diálogo faz uma pausa profunda. Ana olha sem olhar com seus olhos cegos pela janela. Ou talvez olhe esse tempo –o tempo do terror- apenas narrável.

Segue um silêncio povoado de gestos delicados, como protegendo –talvez exorcizando- o tempo da morte, do terror. Mas quem mandou Roslik à morte? O que significa que ele foi envolvido com mentiras? Abre-se aqui um outro espaço de conflitos. Já não se trata apenas de um São Xavier sitiado pelos militares. É um São Xavier fragmentado interiormente.

3.6. Conflitos e mais conflitos

São Xavier é uma comunidade tranqüila que não chega aos 2000 habitantes.

Ninguém pode imaginar que num lugar onde as laranjeiras crescem à beira das ruas e onde há rosas na maioria dos jardins, os conflitos – e as tentativas de fugir deles - estejam tão presente nas narrativas de seus habitantes.

Memória plural, mas também memória conflituosa, memória do conflito.

As diferentes etapas que constituem os núcleos de sentido da Colônia, têm sempre (pelo menos) duas versões. Até o próprio nome da Colônia tem várias versões: São Xavier teria recebido esse nome em homenagem a um filho morto de Espalter, proprietário das terras do lugar. Outra possibilidade é que São Xavier tenha esse nome em homenagem a um santo católico, ou porque se encontra perto de um arroio chamado São Xavier.

Ao tentar me deixar levar pelas narrativas dos sãoxavierinos, estou tentando dar conta da multiplicidade de tempos que eles constroem. E esses tempos se misturam. Por isso, o tempo do terror talvez possa ser um início interessante. Porque este tempo do terror, do desenraizamento, tem várias geografias, vários espaços, e também diversas reconstruções. As vivências plurais dos sãoxavierinos sob a última ditadura podem remeter a outros tempos também de conflitos. Por isso, a pergunta-resposta de Ana Chimailov em relação aos militares (*¿estos últimos?*), pode se juntar a outros tempos –também de terror- relacionados com a volta de Lubkov e parte dos integrantes da Nova Israel aos territórios soviéticos em 1926 e sua misteriosa morte, bem como a de uma parte de alguns dos integrantes deste grupo religioso, seja na Sibéria, seja nos campos de trabalhos forçados do

stalinismo. Sem homologar experiências diferentes, o conflito aparece em São Xavier, não como uma figura de exceção, mas como uma constante.

A morte do médico Vladimir Roslik (Valodia) pelos militares, é também parte dessa trama do conflito. As palavras de Ana sobre a morte de Vladimir Roslik aponta em várias direções (“Mentira de la gente...de la gente de acá nomás...le tenían rabia, de locos que son”).

Miguel Roslik, fala também de falsas testemunhas e de amargura:

Fue una cosa amarga. Porque acá hubo gente que denunciaron bajo falso testimonio a la gente de San Javier, y así sin conocer nada,...primero detuvieron a mi hijo ...Solamente para averiguaciones. Me tuvieron cinco años para averiguaciones...Eran interrogatorios severos, plantones día y noche...Mi hermano ni podía levantar las manos para comer...Muchos muchachos del liceo preguntaban cosas, que hacían prácticas de tiro, que tenían armas. Que había submarinos. Cuando yo me reía me dieron una bofetada. Me dijeron que firmara...O pierde la salud. Yo no sé lo que firmaba. Uno tan agotado, con esos choques eléctricos, y vos firmaba y no sabías lo que firmabas. Y si no formabas te decían, prosigue el interrogatorio. Nosotros no teníamos participación política. Mi actividad siempre fue en el centro cultural Máximo Gorki .

Os anos de prisão e a morte de seu irmão são apresentados na narrativa de Miguel da seguinte forma:

Me han contado...Yo no estuve...Estuve cinco años detenido...que la gente ya se acostaba con ropa y todo porque venían te golpeaban, y de ropas menores te encapuchaban y ya te llevaban.

Él (o irmão) tenía que firmar acusando a mucha gente en San Javier.

Vítor, por sua parte, é muito mais direto na sua fala. Ele se esforça em me explicar. Até agora, eu tinha construído uma história em branco e preto. Pensava que na situação vivida pelos habitantes de São Xavier não tinham participado civis. Por isso, pergunto várias vezes sobre esses desconhecidos que apresentaram falsos depoimentos e acusações:

Tá enredada la cosa para entenderla...Como que un poco...O sea como que la dictadura para hacer el procedimiento y quedar limpio necesitaba de la firma de civiles del pueblo para decir no, nosotros no fuimos. Vinimos porque nos llamaron.

Son vecinos...Todavía viven...Son mis vecinos. Yo vivo al lado de la gente que me denunció...

Después uno salió de haber estado cuatro años preso en el Penal y siempre quiso saber el por qué.

Vítor não parece ter rancor. Não sinto rancor em nenhuma das falas sobre os “civis denunciantes”. É uma forma de convívio que não acabo de entender. Vítor me explica que não se trata de esquecer o que aconteceu mas de um estilo que em São Xavier tem longa data: o ódio de uma geração não passa para a seguinte. Os conflitos, na versão de Vítor, não são hereditários. Talvez esta seja a estratégia para tolerar tantos conflitos, sem ferir os lugares de convívio.

CAPÍTULO 4

O REGRESSO À RÚSSIA

4.1. Os russos cultivavam flores

No ano 1913 é fundada São Xavier. O lugar, uma terra de promessas e liberdade. Uma religião que proclama a felicidade aqui na terra estabelece uma comunidade que começa a progredir economicamente. Por que, então, voltar às origens? A Colônia já contava com vários empreendimentos importantes

Em forma de piada, os descendentes de russos contam que os “gauchos”, ficavam surpresos com os novos cultivadores de flores. Os russos cultivavam flores.

Mas que flores? Eram flores de girassol. Eles introduziram as sementes de girassol e o processo completo de produção para a fabricação de óleo, gerando assim a primeira produção de óleo de girassol no Uruguai. Também instalaram um moinho de processamento de farinha de trigo. Por outra parte, uma agricultura amplamente diversificada satisfazia a maioria das necessidades alimentares da Colônia.

Estas novidades técnicas eram economicamente rentáveis e a Colônia era, sem dúvida, uma Colônia próspera. Contudo, no ano 1926 Basílio Lubkov e seus seguidores mais próximos decidem voltar à Rússia depois da revolução de 1917.

Portanto, uma corrente religiosa perseguida pelo tsarismo e a Igreja Ortodoxa Russa, decide virar as costas a uma experiência rica e bem-sucedida no Uruguai.

As versões sobre a volta de Lubkov e parte de seus fiéis à Rússia soviética são extremamente variadas. Também, sobre sua sorte e a de seus seguidores sob o novo regime que começava a se construir.

Maria Lorduguin relata o seguinte:

Ya en el 26, en Rusia, ya había pasado la Revolución, llamaban a los compatriotas a que vuelvan a su país y mucha gente quería regresar a su patria, y Lubkov también tuvo ese problema que había fallecido la señora que era muy compañera Natalia...Pero más de eso, era volver a la patria, que iba a ser permitida toda religión, creyendo en todo eso, pero cuando vuelven no sé si al año, todo fue al revés, los tomaron de vuelta presos, Lenin era una cosa, Lenin muere no se sabe porqué, si se muere o lo hicieron liquidar y toma la posición Stalin con su poder. Borra todas las religiones, comunistas ateos. Se cortan las comunicaciones (...) Ya cortaron ahí las comunicaciones.

A temática da volta foi traumática em vários sentidos. Era a volta do líder religioso, um dos principais dirigentes da Nova Israel, e também a fragmentação das famílias. Integrantes da mesma família se dividiam para ir chegando em grupos às novas colônias que iam ser criadas na Rússia revolucionária. Novamente o deslocamento e o desenraizamento estão aqui presentes. Segundo Nicolai Sapielkin, 260 pessoas voltaram para a Rússia com Lubkov (SAPIELKIN, 2003, p.3).

Vários sãoxavierinos já tinham se separado da Nova Israel ou, pelo menos, tinham se distanciado de Basílio Lubkov e seu grupo mais próximo. Seu destino não era precisamente seguir os passos do líder religioso. Mas os fiéis, os seguidores de

Lubkov, também passaram pela situação dramática de decidir entre ficar no Uruguai e voltar para sua pátria. As famílias religiosas dividiam-se face a esse dilema

Adela Sinchenko fala como era vivida esta nova emigração no seu lar:

Ahora, la familia de mi mamá se fue toda, y mi padre no quería irse, por eso se pelearon. Nosotros teníamos que irnos al año. Porque las tierras que se compraron se hipotecaron para comprar tierras. Él con otras familias llevaron 25000 pesos. Compraron 30.000 hectáreas. Se fueron en el año 24 a comprar las tierras. En el 25 empezaron a moverse para irse(...).Y cuando estos se iban, cargaron herramientas, Lubkov dijo, preparen ropa para tres años. Llevaron cantidad de ropa, herramientas.

Lubkov estava entusiasmado com a Revolução. Para os dirigentes da Nova Israel, a queda do tsarismo e da Igreja Ortodoxa Russa era um triunfo favorável ao desenvolvimento de sua religião em plena Rússia.

Por outra parte, a Revolução representava a derrota daqueles que tinham perseguido a Nova Israel e o próprio Basílio Lubkov. De fato, o dia 31 de maio é, até hoje, uma data especial, um dia de festa em “La Sabraña”. Basílio Lubkov foi detido e enviado à Sibéria por suas atividades religiosas, sendo anistiado em 31 de maio de 1905. Essa anistia foi outorgada pelo Tsar, em razão do nascimento do seu filho (PI HUGARTE, 1996, p.13). Não apenas Basílio Lubkov foi libertado. Vários revolucionários com os quais ele teria estabelecido amizade também foram favorecidos pela anistia.

A própria detenção de Basílio Lubkov é muito mais rica em densidade mítica do que as também variadas versões da data de sua detenção. Miguel Dubikin, num diálogo que tivemos há muito tempo (no ano 1994), fala das profecias (e maldições) que Lubkov proferiu quando foi detido:

Y él volvió. El Pope que los juzgó y lo denunció estaba presente cuando lo llevaron. Entonces, Lubkov dijo así: que yo dentro de tres años voy a volver y tú, tú, como traidor, como mala persona, vas a andar como un reptil.

Y cuando volvió se encontraron ahí en la vereda, y ese Pope andaba en silla de ruedas.

Lubkov parece cumprir com as tarefas que a memória guarda para todo herói.

Tal como assinala Bajtín:

La memoria empieza a actuar como la fuerza que une y concluye; desde el primer momento de la aparición del héroe, éste nace para esta memoria (muerte), y su proceso de formación es el de recordación. (BAJTÍN, 2002, p.117).

Uma memória polifônica instala-se com relação a esse herói (que pode tornar-se o seu oposto: o vilão) incluindo a existência de uma relação quase direta entre Lenin e Lubkov. Evidentemente, esta memória é variável: Lubkov conheceu pessoalmente Lenin e mantinha correspondência com ele. Outra: Lubkov nunca conheceu Lenin, mas sim vários bolchequives durante seu período de prisão na Sibéria. E a mais interessante, talvez: Lubkov profetizou a chegada dos bolcheviques ao poder e o ensejo de voltarem para Rússia nesse momento. As motivações da volta também são de uma multiplicidade muito rica.

Ana Chimailov, que considera Lubkov um “ratero” (um gatuno), pensa que foi a saudade pela Rússia que animou muitas pessoas a regressarem ao solo pátrio.

Segundo ela, os que queriam voltar disseram:

vamos a llenar los huesos donde nacimos. Los viejos...y fueron jóvenes también. Muchos jóvenes, fueron con los padres. Dejaron todo lo que tenían acá, chacra, familiares, todo.

Outro elemento importante para explicar a saída de Lubkov do Uruguai é a morte de uma de suas esposas (porque teve várias): a querida Natália, que até hoje conta com uma aura de santidade.

Adela Sinchenko refere-se também à saudade pela Rússia e às queixas que os mais velhos dirigiam a Lubkov pela situação que estavam vivendo. A praga da “langosta” (gafanhoto) destruía os plantios, parecendo que a prosperidade chegava ao fim:

Pero los más viejitos empezaron: ah, donde nos trajiste, las langostas nos van a comer las orejas, que querían volver, claro, a su país, porque acá también se les hacía difícil.

Mas outras memórias colocam também nesta produção mítica outros elementos. O herói Lubkov vira vilão. Trata-se pois, da reconologização do tempo (RICOEUR,1994,1995a; 1995b). E a reconologização do tempo exige uma primazia (RICOEUR,1994,1995a,1995b) da semântica sobre a ênfase sintática levistraussiana. Os sentidos se pluralizam e são submetidos a uma multiplicidade de interpretações

Memórias polifônicas e narrativas no plural.

4.2. Basílio Lubkov, o vilão ou a comunidade impossível

Os inícios da Colônia São Xavier mostram várias dimensões interessantes.

Uma Colônia religiosa, que tenta desenvolver suas práticas comunitárias no Uruguai. Os jornais da época dão conta desse “comunismo”:

Esta secta del Nuevo Israel, no es una secta vulgar, y mereció la atención de Tolstoy. Es una secta cristiana, no ajena a la idea de este gran filósofo. Al contrario, muy concorde con la mismas (...) el suyo es un gobierno teocrático, comparable al del imperio jesuítico, y que su régimen económico-social también es comparable al de este imperio. Hay un jefe supremo, actualmente el nombrado señor Lubkov, y un conjunto de doce “apóstoles” y setenta “arcángeles”. Ya hemos dado a entender que la secta es comunista. Entre los miembros esta prohibida –ni tiene razón de ser- la circulación de dinero. Aquellos que lo tenían, lo entregaron al señor Lubkov. Quien compró una fracción de tierra y todo lo indispensable para iniciar trabajos agrícolas y subsistir los primeros tiempos. Cada cual trabaja para la colectividad, y la producción pertenece a todos. Ignoramos cuál será la suerte de esta secta, en su carácter religioso y social. Mejor dicho, tenemos nuestra opinión formada, pero esto no es lo importante. Lo importante es que estos rusos son excelentes agricultores.” (Revista Fray Mocho, 1915, p. 72).

É interessante indagar nesta experiência da Colônia São Xavier, o duplo convívio e a dupla tensão entre a passagem, como assinala MARRAMAO, retomando Tönnies e Weber, “...da época da comunidade à época da sociedade, de um vínculo fundado na obrigação a um vínculo fundado no contrato, da “vontade substancial” à “vontade eletiva” (MARRAMAO, 1995, p.30).

A Colônia, começa pois sob uma estrutura hierárquica, o líder Basílio Lubkov, com seus apóstolos e arcanjos. Estas figuras não eram apenas figuras religiosas. Também desempenhavam tarefas organizativas no interior da comunidade.

As tarefas produtivas eram encarregadas a cinco famílias.

Miguel Roslik narra esta primeira etapa da seguinte maneira, juntando em sua narrativa a saída de Lubkov.

Lamentablemente, el señor Lubkov decidió irse en el año 26 a su patria. Y se fueron como 80 familias con él. Pero él anteriormente sacaba préstamos en el Banco Hipotecario, sacaba préstamos. El gobierno le daba para fundar el pueblo. Para comprar herramientas, bueyes. Cada buey, cada arado tenía que ser trabajado por cinco familias. Todo lo que se producía se llevaba a la Cooperativa. Pero él manejaba las cosas a su manera. Si alguien veía que algo no estaba bien y protestaba, él daba la orden de que no le dieran nada.

Não existia portanto, propriedade privada da terra nem sobre os meios de produção. A experiência comunitária fracassou estrepitosamente. Seguindo Maria Lorduguin, o fracasso da modalidade de trabalharem em grupos de cinco famílias, teve relação com a impossibilidade de levar adiante um cotidiano comunitário:

Trabajaron un tiempito así repartidos en cinco familias, contaba mi padre (...)
Trabajaron un tiempo, pero no resultó mucho porque una es trabajar y otra es convivir. También los chicos y otras cosas...eso lo contaba mi mamá. Ella lo vivió, se casó, era joven. Y este y bueno después ya repartieron con más hectáreas. Quedaron individuales, cada uno trabajaba su parcela.

O tio de Miguel Roslik –Jacobó Roslik e sua esposa- formavam parte dos que voltaram para a Rússia soviética com Lubkov. Mas o pai dele não; ficou aqui e foi um dos dissidentes do estilo de gestão de Basílio Lubkov. As narrativas aqui são

bem posicionadas: anti-lubkovistas e pró- lubkovistas. Maria Lorduguin, defende um Lubkov incompreendido. Roslik acha que ele era um defraudador. Até hoje, São Xavier divide-se entre lubkovistas e anti-lubkovistas, com todas as posições intermédias do caso. Já antes da saída de Lubkov – e talvez, uma das possíveis explicações da mesma- uma parte dos colonos queria se independizar das diretivas de Basílio Lubkov e de seus apóstolos: Miguel Sabelín, Gavoronsky, Sinchenko, Poiarkov, e do pessoal fiel ao líder religioso. Em particular queriam se independizar da mediação entre eles e “o mundo uruguaio”. Lubkov não era apenas um líder religioso. Era também o administrador da Colônia e, portanto, o responsável direto das diferentes modalidades de articulação com o governo e com os comerciantes.

Para Ana Chimailov, Basílo Lubkov era um ladrão . Ela nunca foi a “La Sabraña”, justamente por esse motivo. Seus pais, no início crentes como todos os colonos, também deixaram de assistir às reuniões religiosas, devido à conduta de Lubkov. O irmão Juan era guarda-costas de Lubkov, e ela, quando seus pais ainda eram fiéis à Nova Israel, cuidava dos filhos de Lubkov, por encargo de seus pais.

Segundo Ana, Lubkov

Saqueaba a los chacreros. Todo y ponía la plata en los bancos pa' los hijos que tenía(...) Porque él se daba de tutor de todos los chacreros conocidos, los creyentes, los creyentes de él.

Ana não tem piedade nenhuma com Lubkov. Quando pergunto como Lubkov roubava (*saqueaba*) os colonos ela se enfurece:

Bueno, le saqueaba, le vendía la cosecha, todo lo que tenían, todas las cosas que tenían, los animales, los chanchos, las gallinas, las quintas. Todo, toda la plata que vendían él, era encargado él porque no sabían hablar. Y él, muy inteligente. Ratero número uno.

Quando ela diz “ratero (*larápio*) número uno”, sai uma risada de todos os que estamos em volta. E ela enfatiza: ¡Claro que si!

Adela Sinchenko, tem uma visão totalmente oposta:

Lubkov era un padre, un hermano, un amigo. La gente lo quería porque trataba de ayudar...Todos los que tenían una preocupación corrían a él y él trataba de solucionarlo.

Adela não consegue dissociar a Nova Israel da figura de Basílio Lubkov. Fala que os jovens não se interessam pela religião, e que um pequeno grupo continua assistindo a “La Sabraña” por respeito e agradecimento:

Creo que con querer hacer el bien...es todo...En realidad todos reconocen, algunos no reconocen, que gracias a él estamos en un país como el nuestro. Preguntan, pero después cuando uno piensa a contarle se desaniman, no les interesan,

Ahora nosotros venimos acá por respeto, por agradecimiento.

Adela explica a presença de dissidentes em São Xavier da seguinte maneira: houve colonos com mais dinheiro que outros, e que tinham investido mais capital no processo de fundação. Assim sendo, era justo que eles tivessem a prioridade na distribuição econômica. Mas os dissidentes achavam que todos tinham iguais direitos em relação aos lucros da produção agrícola e à distribuição dos produtos que saiam da Cooperativa.

Ela chega à seguinte conclusão: o líder tem que ser um pai forte, para deixar todo o mundo satisfeito.

4.3. Os dissidentes

No jornal “La Campana” de Fray Bentos (Rio Negro), em 20 de setembro de 1919, publica-se a seguinte notícia:

En la Cámara de Diputados se está ventilando el sonado asunto de los sucesos de la Colonia Rusa con la asistencia del Ministro de Instrucción Pública doctor Mezzara. Por lo que se desprende de las primeras declaraciones, se trata de hechos revulsivos cometidos por su administrador sobre infelices muchachas hijas de aquellos súbditos rusos, lo que obliga dada la índole escandalosa de las denuncias, a tratarlas en sesión secreta (LA CAMPANA, 1919, p.2).

Os escândalos que envolviam o caráter apaixonado de Basílio Lubkov continuam vivos em São Xavier até o dia de hoje. Muitos negam que Lubkov praticasse o direito “à primeira noite” das mulheres antes do casamento, enquanto outros falam disso como uma verdade. As fofocas de São Xavier se alimentam ainda dos amores de Lubkov. Ele mudou várias vezes de esposa e implantou o divórcio (embora no Uruguai já existisse legalmente) como fazendo parte do conjunto de crenças que os fiéis da Nova Israel podiam exercitar livremente,

Mas não foi essa a questão que obrigou o governo central a instalar uma comissão de inquérito sobre os fatos que aconteciam na Colônia São Xavier. Andrés Solotariov deixou um escrito que foi distribuído em São Xavier, e inclusive publicado num jornal regional. O título do escrito, “Fundação de São Xavier”, tenta estabelecer uma história da Colônia na perspectiva dos dissidentes de Lubkov. Escrito com aquelas máquinas de escrever que são hoje uma antiguidade, cada página está

assinada por Andrés Solotariov. Ter-se-ia a impressão que ele queria deixar clara sua responsabilidade (e autoria) no texto. O texto tem data: 29 de outubro de 1963.

O texto afirma uma e mais vezes a fala de Miguel Roslik: aquele que não obedecia às ordens de Lubkov, era expulso da Colônia, ou ficava sem recursos, todos monopolizados por Lubkov e seus subordinados da Cooperativa.

Solotariov justifica o seu texto:

Alguien preguntará: ¿de donde sale este hombre que escribe después de pasar tantos años? Me ha impulsado a renovar mi memoria -que la poseo muy buena- porque siempre se oyen conversaciones, leyendas, impresiones ciertas o no. He querido recordar y decir la verdad (SOLOTARIOV, 1963, p.4).

Solotariov foi um dos primeiros dissidentes que Lubkov teve que enfrentar. De um fiel seguidor passou a se reveber contra sua autoridade, e a organizar aqueles que estavam descontentes com o comportamento “irregular” do líder espiritual.

Existe la necesidad de dar una impresión lo más justa y cierta de la persona que fue Basilio Lubkov. Yo no voy a ocultar nada. No voy a ocultar nada de mi creencia religiosa, de mi ignorancia, de mi atraso en mi juventud. Yo tenía una fe muy grande, casi fanática por nuestro jefe espiritual Don Basilio Lubkov. Yo lo creía el representante de Dios, yo me acerqué a él en mi juventud, en la lejana aldea, allá en Rusia. Cuando llegué al Uruguay era su discípulo más fiel, quizá el más allegado, lo consideraba mi Maestro. Pero quería saber más, conocer cosas del espíritu, del alma, de la vida. Junto a él en la colonia pronto me di cuenta que Lubkov, no sólo era muy inteligente, sino también audaz. No tardamos en discutir y pude comprender todas sus maniobras arteras. Mi hice un rebelde a su jefatura.(SOLOTARIOV, 1963, p.4).

Solotariov colaborou na organização dos rebeldes

Los disidentes y rebeldes fundamos un gremio agrícola independiente e imparcial en política y hasta uno de los apóstoles Aniquín Kabañez se vino con nosotros. Lo primero que hicimos fue organizar una Biblioteca, para levantar en algo la cultura de los colonos. También le pedimos a Lubkov separación económica entre las cosechas bajo vigencia y administración de los negocios por nosotros. (SOLOTARIOV, 1963, p.8).

Como toda a organização econômica descansava sobre a responsabilidade de Basílio Lubkov, os colonos não tinham autonomia nenhuma fora do estilo comunitário lubkovista. Ao mesmo tempo, eles assistiam à melhora da posição econômica do próprio Lubkov, sua família e alguns de seus seguidores. Segundo esta versão, toda oposição à autoridade religiosa era, como dizíamos, fortemente castigada. Os rebeldes começaram a ter contato com autoridades parlamentares.

Aumentaron los disidentes y se resuelve enviar otra delegación a Montevideo, para entrevistar a los altos poderes a las Cámaras de Senadores y Diputados. Y conseguir algún apoyo de los diarios, como Tribuna Popular, El Plata, y otros.

Se llegó a la cámara de diputados, los blancos pidiendo la intervención, los colorados negándola, los disidentes pidiendo la eliminación de Lubkov. Pedíamos los disidentes: reorganizar la Colonia y entregar los predios individualmente a los colonos (SOLOTARIOV, 1963, p.13).

Lubkov tinha certo apoio político na esfera do governo. Como bem lembra Miguel Roslik,

Él salió enseguida con los políticos colorados... Y ellos le dijeron...Bueno, nosotros les vamos a dar la ciudadanía a todos, pero que voten al Partido Colorado.

Contudo, é a partir do próprio Parlamento e do Poder Executivo, que se organiza uma Comissão que vai mediar diretamente nos assuntos econômicos da Colônia. Mas o próprio Lubkov tenta negociar com os dissidentes, incluindo o próprio Solotariov na diretiva encarregada da questão econômica e administrativa de São Xavier (UDAQUIOLA, 1996, p.18).

Papá Lubkov – assim chamado por seus seguidores - começa a ter problemas sérios na liquidação de contas. As aparentes irregularidades parecem não ter fim. Talvez foi este um dos motivos da partida de Lubkov. Ou talvez a perda do espírito comunitário, e o regresso às modalidades de produção privada, os dissidentes, e os problemas políticos com o partido opositor (o Partido Nacional ou Partido Blanco), mas a perda da confiança de alguns batllistas, tudo isto fez com que Lubkov pensasse em retornar para sua pátria.

4.4. De volta à URSS

Memórias possíveis, versões possíveis. A Rússia soviética, a URSS desde 1923 (HOBBSAWM,1998, p.119), chama seus compatriotas a voltarem. Lubkov tem uma reunião com o conselho de apóstolos, e decidem voltar por unanimidade:

Todos por unanimidad resuelven volver, acobardados por la devoradora langosta y el jefe abatido por la pérdida sufrida. Resuelven entonces realizar el traslado de acuerdo a un plan (SINCHENKO, 1990, p.8).

As pragas e a morte da esposa de Lubkov, teriam sido alguns dos fatores determinantes para organizar a volta. Segundo a versão de Gregório Sinchenko –um

dos apóstolos de Lubkov- o plano de regresso à pátria foi construído da seguinte forma:

Don Basilio Lubkov eligió dos hombres de su confianza: a Trofin Gidkov y señora y a Pablo Chinchulin, quienes salieron rumbo a Rusia el 12 de abril de 1925. Al llegar a su país de origen se dirigieron primero a Moscú para hablar con los nuevos gobernantes a quienes manifestaron que querían volver todos los de la secta Nueva Israel, y además reunirse con los que viviendo en Rusia se concentrarían en un solo lugar (necesitaban lo menos 50.000 cuadras). Se les manifestó que tierras había y muchas, que buscaran y serían complacidos, que veían con mucho placer su regreso (SINCHENKO, 1990, p. 8).

Conseguem terras por parte das autoridades soviéticas, e em 30 de outubro de 1925 viajam para Rússia Edikim Ivanovich Krausov e sua esposa (SINCHENKO, 1990, p. 8). Eles iam ajustar todos os detalhes do regresso dos fiéis da Nova Israel. Também fizeram investimentos em gado, maquinária, ferramentas, para chegar e começar as tarefas agrícolas. Adquiriram terras “...en las estepas del Don, al sur de Rusia” (SAPIELKIN, 2003, p.6).

4.5. A despedida

A despedida de Lubkov, foi, no dizer dos crentes, fortemente emotiva. Sinchenko, um dos apóstolos, faz a seguinte descrição:

Llegó el instante de la separación hermanos míos. Al oír esto uno de los feligreses, Esteban Orlov, rompió a llorar derramando amargas lágrimas y le dijo a Don Basilio Lubkov: ¿Qué haremos sin usted? Líévenos. Usted nos trajo aquí y ahora nos deja huérfanos de su guía y su afecto protector. Salió entonces nuestro Padre Espiritual y dijo: No los dejo huérfanos, como tu dices,

Esteban. Andrés Poiarkov, ven aquí. Aquí, hermanos míos, les dejo por un corto tiempo y los cuidará y dirigirá Andrés Poiarkov. (SINCHENKO, 1990, p. 8).

Segundo estas crônicas, a emoção chegou a su climax com o anúncio da sucessão religiosa:

Así fue transmitido el poder espiritual del conductor que nos trajo aquí y otro querido también por todos y que ocupó su lugar en San Javier. Mientras que para negocios y actuación económica Don Basilio firmó un poder a don Andrés Poiarkov (SINCHENKO, 1990, p. 8).

Basílio Lubkov parte com um grupo no dia 9 de abril de 1926, enquanto Miguel Sabelín - um de seus seguidores mais fiéis- sai do Uruguai com outro grupo no dia 10 de julho de 1926 (SINCHENKO, 1990, p. 8).

4.6. A herança de Lubkov

Lubkov transmitiu o poder espiritual e material da Colônia. Mas a Colônia já estava dividida em parcelas privadas. Por outra parte, a ausência de Lubkov implicava um duro golpe para o futuro da Nova Israel no Uruguai. Os sãoxavierinos que ainda eram fiéis à Nova Israel, esperavam em se encontrar novamente com Lubkov na Rússia. Alguns, como Gregório Sinchenko, seguem firmes em sua fé, mas preferem continuar vivendo no Uruguai.

Também Lubkov deixa a Colônia com várias dívidas. Não só não paga os empréstimos que o governo uruguaio já tinha lhe dado; hipoteca São Xavier.

Roslik conta a surpresa de vários colonos quando ficaram sabendo da dívida. Inclusive Ofir – uma nova Colônia que Basílio Lubkov estava projetando- foi embargada:

Más o menos en el 28 vinieron (Banco Hipotecario), reunieron a todos en la Sabraña...Y preguntaban...Señor, ¿usted firmó ese papel? Porque él, antes de irse los hizo firmar a todos...Y en ese documento decía que todos los que quedaban en San Javier se comprometían a pagar la deuda. Y la gente firmó, ciegamente. Y cuando vino la delegación dijeron: acá tenemos un documento firmado. Y empezaron a nombrar a uno, otro, otro, otro. ¿Ah, entonces todos firmaron? Sí, dijeron. Ah, entonces vamos a la cooperativa. Cuando fueron a la Cooperativa no había libros, porque él había dado la orden de que eliminaran los libros. Él mandó con los más creyentes que volvieron para acá que eliminaran todos los libros, que no haya documentación de la contabilidad. Entonces, ¿qué hizo el Banco Hipotecario? Embargaron San Javier. Todo San Javier y Ofir.

Passaram-se vários anos até os sãoxavierinos quitarem a dívida. Enquanto isto, alguns dentre eles se comunicaram com o governo soviético para denunciar Lubkov.

Mas, aparentemente não foi esse o motivo fundamental dos problemas que os integrantes da Nova Israel e Lubkov iriam enfrentar na URSS.

CAPÍTULO 5

OS MISTÉRIOS DA URSS

Segundo Bajtín

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 (BAJTÍN, 2002, p.98).

Talvez seja esta uma das frases mais adequadas para ilustrar a irregular vida de Basílio Lubkov e alguns de seus seguidores. E não se trata aqui de reduzir uma etnografia à história de um homem, mas de seguir o conselho de Sahlins de estudar “...la practica cultural de la historia heróica” (SAHLINS, 1997, p.49).

Digamos como um sujeito por vezes divinizado como Basílio Lubkov cristaliza parte da história de uma comunidade em um espaço-tempo dado.

Teremos que utilizar a figura do cronotopo, para estabelecer indicadores espaço-temporais que permitam continuar com esta narrativa.

Tal como indica Clifford,

El término cronotopo, tal como lo usaba Bajtín, denota una configuración de indicadores espaciales y temporales en un escenario ficticio donde (y cuando) tienen lugar ciertas actividades e historias. No se pueden situar detalles históricos -poner

algo en su tiempo- sin recurrir explícitamente o implícitamente a cronotopos. (CLIFFORD, 1995, p. 279).

Ora, um cronotopo não é um lugar de ausência de verdade, mas uma ficção que permite evocar atividades e histórias. Sobretudo ao tentarmos evocar mistérios, zonas escurecidas pelo esquecimento ou pelo distanciamento temporal.

E a volta de Lubkov e seus fiéis à URSS está cheia de mistérios, particularmente em relação à sorte que correram os integrantes da Nova Israel naquela parte do mundo. As versões sobre a perseguição dos fiéis e suas principais lideranças admite também uma complexa construção mítica, onde as memórias confluem, dispersam-se, fragmentam-se e voltam a se unir.

Foi necessário construir vários cronotopos para seguir o fio deste singular percurso

Quando os fiéis da Nova Israel chegam à URSS, compram terras, ferramentas e maquinárias. Ou seja: compram. São os tempos da N.E.P (Nova Política Econômica), que permitia investimentos econômicos privados e formas de gestão privadas, embora fiscalizadas pelo Estado (HOBBSAWN, 1998, p.378-379).

Mas essa política acaba no ano 1928 -1929. Stalin começa os mega-planos de industrialização, toda forma de propriedade privada é eliminada e as unidades de produção camponesa são substituídas por coletivos de trabalhos. É a grande época do terror político, e os religiosos da Nova Israel não serão imunes a essas mudanças radicais. O fracasso da coletivização traz consigo a fome. Por outra parte, a liberalização religiosa chega ao seu fim.

A comunicação entre os seguidores de Lubkov que permaneceram aqui no Uruguai e os lubkovistas na URSS, está praticamente interrompida.

São utilizadas inúmeras estratégias para manter contato. O próprio Lubkov envia uma carta no ano 1927 falando de temas banais, mas escrita nervosamente nas margens. Essa era uma das “chaves” para dizer que os que esperavam voltar para Rússia deveriam ficar aqui.

Quase todas as tentativas para voltar ao Uruguai fracassaram. Krausov, que fora o encarregado dos detalhes para o novo estabelecimento da Nova Israel na Rússia, conseguiu voltar porque não tinha deixado o passaporte quando ingressou à URSS, segundo conta Adela Poiarkov.

Segundo Sapielkin (SAPIELKIN, 2003), quarenta dos principais dirigentes da Nova Israel foram detidos, inclusive Basílio Lubkov. Muitos terminaram sua vida nos campos de trabalho de Stalin. Tal foi o caso de Miguel Sabelín (SAPIELKIN, 2003, p.4).

Em setembro de 1929, o avô de Adela Sinchenko e sogro de Gregório Sinchenko (este último, um dos apóstolos de Lubkov que ficou no Uruguai), consegue enviar da URSS esta carta desesperada. Até hoje Adela a conserva com todo cuidado. Ela me entrega uma transcrição. A data é de setembro de 1929. O texto da carta é terrível:

Gregorio y también mi querida hija Duña, también mis nietos, Juan, Miguel, Adela. Salí ya mis hijos de la paciencia yo esperaba, pensaba tal vez mejore y ello es peor por eso, humildemente pido yo a Uds. ahora tramiten el regreso. Tal vez fuimos alguna vez buenos o seremos, o nunca fuimos y no vamos a ser, pero transmítenos a nosotros como se dé. Corré Gregorio preocupate, pedí prestado dinero o arrendá mi chacra y mandanos pasaporte, de lo contrario acá vivir es imposible. Por eso yo a tí Gregorio te pido cuanto antes es mejor, nosotros recibimos de Uds. cuatro cartas una recomendada y dos no tenían ni calle ni número y ellos estaban hasta que llegó la recomendada. Justamente vino Juan de visita y leímos esta carta en la que tu

Gregorio escribes que nosotros mandemos por pasaportes, entonces nosotros enseguida escribimos a ellos una carta y quien sabe si resultará o no.

A nosotros nos escriben de Manich que muchos se aprestan irse a América y también nosotros ahora nos movemos pero no hay donde meterse. Jamás en mi vida nos tocó sobrevivir así como ahora, pero siempre espero algo mejor en adelante, ahora yo a tí Gregorio te digo que cuando Lubkov fue a Moscú a tramitar eso así quedó, sólo en trámites y nada consiguió, Kahinin rehusó por completo y lo mandó hablar con otro y eso no contestó nada y así las contadas esperanzas y esfuerzos quedaron en nada, a él le dijeron que ningún religioso creyente no tiene lugar acá y así él quedo sólo con su convicción. Y yo Gregorio vendí mi bicicleta y morza y compré un fuelle, y ahora vendí esas tres cosas y compré por ello trigo a cuatro rublos el pud y así comeremos eso, y después quién sabe que va a ser, ganar no me dan, y nos mandan al colectivo.

Bueno todo eso es hueco, sólo en mi mente está zafarnos de acá pero como zafarnos eso ya es una pregunta.

...Saludos....Saludos...

Ahora Gregorio yo les voy a escribir más seguido porque yo estoy muy impaciente veo a la pobre gente que no es la nuestra, entro en conversación y no hay de qué hablar, y así, los saludo a Uds. por ahora todos estamos con vida.

Si no pueden mandar el regreso para todos aunque sea manden para Juan, Anastasia y Maruja y nosotros por ahora esperaremos, no te resientas Gregorio que te mando la carta a pagar las estampillas en destino porque el correo para nosotros está muy lejos para comprarlas.

O terror em sua plenitude. Fome, silêncios (“Não há de que falar”), o envio (obrigatório) ao coletivo, “por enquanto estamos todos com vida”. O desespero pela saída, as desculpas, o pedido de ajuda econômica na ilusão de obter o passaporte. O fracasso de Lubkov em suas negociações.

A Nova Israel foi erradicada da URSS. A nova colônia que fundaram na sua volta – e cujo nome foi justamente Nova Israel - rapidamente teve que trocar de nome por “Outubro Vermelho”. Maria Lorduguin relata isto e o destino (ainda incerto)

dos dirigentes da Nova Israel. Ela conta que levaram todos os dirigentes da Nova Israel “não se sabe onde”, e que os mataram. Também que Lubkov foi mantido com vida até o ano de 1937. Mas ninguém sabe onde e como ele morreu.

Bajtin tem razão. O herói nasce para a memória como recordação, e a morte é um lugar constitutivo dessa recordação (BAJTIN, 2002, p.117).

As tentativas para trazer de volta ao Uruguai os crentes da Nova Israel foram múltiplas. Houve particularmente várias tentativas para resgatar Basílio Lubkov. Kátia Kastarnov guarda as respostas que recebia sua mãe, Anna A. Kastarnov, da companhia Dorner&Bernitt, que enviava o dinheiro destinado à compra da passagem de volta ao Uruguai para Lubkov. Dorner&Bernitt era uma empresa instalada em Montevidéu que fazia esse tipo de transações comerciais.

A resposta do dia 12 de dezembro de 1933, foi contundente:

Montevideo, 12 de diciembre de 1933

Señora Anna L. de Kastarnov

SAN JAVIER

Muy señora nuestra:

Tenemos el agrado de acusar recibo de su atenta carta fechada el día 10 del corriente y en contestación nos permitimos manifestarle, que hoy hemos recibido comunicación de la compañía Hamburg-Amerika Linie, con la cual nos avisan que el Soviet ha negado permiso de salida de Rusia al Señor Basilio Lubkov y por consiguiente debe ser anulado el pasaje de llamada. Ud. ha pagado en aquel entonces la cantidad de \$U 1378.10. Descontando de este importe lo siguiente:

Impuesto.....	\$U 4.32
10% anulación s/\$ 504.....	\$U 54.40
U\$ 3 anulación rusa.....	\$U 5.75
	\$U 60.77

quedan en nuestra oficina \$U 1317.33 a su favor y rogamos a Ud. tenga la amabilidad de comunicarnos, en que forma debemos remitir a Ud. dicho dinero. Esperamos sus muy gratas noticias al respecto y sin otro particular, saludamos a Ud. muy atentamente.

No ano de 1935, - embora o ano esteja em discussão - a família Kastarnov recebe uma foto (Anexo Fotográfico, Foto 61, p.317) escrita pela filha que voltou com Lubkov a Rússia. Lila Lubkov envia uma foto de uma paisagem desolada, com algumas casas de barro, que indicaria o lugar da Sibéria onde fora enviado Lubkov e o sítio onde teoricamente passou seus últimos dias.

Sapielkin (SAPIELKIN, 2003) faz uma estimativa da data da morte de Lubkov: o dia sete de agosto de 1937, mas não dá conta do lugar (SAPIELKIN, 2003, p.4).

O destino final de Lubkov continua em discussão em São Xavier, embora surjam novos documentos (e novas versões) que parecem trazer novos dados sobre seus últimos dias e seu trágico final.

5.1. A multiplicidade da morte

Para Lapunov, pessoa esquisita, mas extremamente inteligente, Basílio Lubkov teve uma morte feliz e, na verdade, tinha sido enviado a uma república da URSS onde o clima era mais favorável para uma certa doença que ele padecia.

Lapunov morou na URSS de 1962 até 1976, momento em que teve a infeliz idéia de voltar para o Uruguai. Idéia infeliz, porque esse foi um dos piores momentos da ditadura militar uruguaia. Ele disse que não teve nenhum problema com os

militares. Uma vida tranqüila, portanto. Fico sabendo mais tarde que um dos seus filhos –educado na URSS- foi preso meses depois de chegar ao Uruguai e aprendeu espanhol no Penal de Liberdade. Lapunov teve contatos com vários descendentes dos uruguaios que tinham pertencido à Nova Israel, e sua versão é que aqueles religiosos que voltaram do Uruguai à Rússia soviética foram bem tratados

Para Ana Chimailov, ele morreu na Sibéria:

Porque él se retobó...Quería hacer lo que hacía acá y el gobierno de Rusia no lo permitió. Y él hizo por su cuenta...Lo metieron preso, lo mandaron a Siberia, en Siberia murió a los 93 años.

À diferença das narrativas de Adela Sinchenko ou de Maria Lorduguin, Ana considera que o governo russo fez justiça, mas não duvida que sua morte foi produto da prisão.

Mas a afirmação de Maria Lorduguin da incerteza da data e do lugar da morte de Lubkov e alguns de seus seguidores, ainda sobrevive.

Também a questão dos “culpados” da morte de Lubkov “paira no ar”. Miron Volojov afirma que os responsáveis da morte de Basílio Lubkov foram os opositores do líder que permaneceram em São Xavier. Na narrativa de Volojov surge de tanto em tanto o tema do “comunismo” como inimigo da Nova Israel.

Depois da volta à Rússia soviética, a religião

Se practicó como cinco o seis años...después que a Lubkov lo empezaron a encarcelar los desparramaron a todos el comunismo...el comunismo.
Ahora están empezando aparecer grupitos de Lubkov allá en Rusia de nuevo...

Lubkov foi bem recebido na URSS,

A Lubkov lo querían, estaban todos de acuerdo
Pero cuando empezaron a mandar cartas de acá, lo que escribían de acá era
nada de cierto, nada de cierto.

As cartas enviadas por alguns sãoxavierinos teriam dado como resultado a
perseguição de Lubkov e o deslocamento da Nova Israel na URSS. Outro trauma
interno em São Xavier, com denunciantes de um lado e vítimas de outro.

CAPÍTULO 6

MAS AFINAL, O QUE ERA A NOVA ISRAEL?

6.1. O que era a Nova Israel?

Neste estudo, que procura estabelecer as diferentes relações que podem se construir entre religião e memória, o próprio núcleo religioso parece, por vezes, estar povoado de esquecimentos. “La Sabraña” está ali, como se fosse um museu de uma religião em extinção. As possibilidades de se atualizar uma tradição religiosa perdem-se e encontram-se num conjunto de dimensões superpostas, no qual o propriamente religioso, a memória religiosa, é subsumida às memórias fundantes.

Os poucos praticantes da Nova Israel parecem ter fascínio por suas crenças, num estilo quase patrimonial. Mas este patrimônio é também uma caixa de surpresas. Se os seguidores da Nova Israel reclamam ser os herdeiros de uma tradição religiosa, a mesma é pois fragmentária –como tudo em São Xavier- e a própria linhagem religiosa é também colocada em questão. O problema do conhecimento sobre a própria Nova Israel, mostra também a arte de trabalhar em termos de fragmentos. Evocar esta religião em agonia é também, em certa forma, inventá-la. As narrativas dos integrantes que ainda pertencem à Nova Israel, ou que têm abandonado La Sabraña por diferentes motivos, mas que continuam acreditando na religião que tornou possível a fundação da Colônia, procuram

acrescentar seu saber em relação à própria religião através dos estudos de diferentes pesquisadores e jornalistas. Este é pelo menos o caso daqueles seguidores que tentam demonstrar com maior ênfase sua relação com a linhagem de crentes originária, e, ao mesmo tempo, se construir em apresentadores “públicos” desta religião junto às autoridades russas - quando estas visitam São Xavier - ou face aos pesquisadores, curiosos e turistas, à procura de uma espécie de “Uruguai multicultural”.

A pergunta que intitula este capítulo: “Mas afinal, o que era a Nova Israel?” foi feita por quem escreveu esta tese inúmeras vezes. Mas por quê, afinal?

Porque justamente, ela sempre ia acompanhada por um início épico, no qual a dimensão religiosa não podia ser abstraída do conjunto heróico de perseguições, resistências, a chegada ao Uruguai, a figura de Basílio Lubkov, o regresso à Rússia. Tudo emoldurado em conflitos e mais conflitos. Toda vez que eu indagava no intuito de aprofundar acerca da Nova Israel, as narrativas tinham que recapitular o tempo, voltar às fontes, lembrar e relembrar práticas religiosas que já não existiam ou estavam prestes a desaparecer.

Em um dos encontros etnográficos com Miron Volojov Gayvoronski – o segundo sobrenome é importante visto que está diretamente vinculado à linhagem religiosa em questão- ele fala das festas em “La Sabraña”:

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

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

La gente se podía divorciar.

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

Miron Volojov possui um caderno com escritos de Andrés Poiarkov , o último sucessor nomeado por Basílio Lubkov. Ele me mostra o caderno com certo ar de desconfiança e diz:

Aqui 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.

Mas o que é isso tudo? “La Sabraña” conta com uma biblioteca com inúmeros documentos e também fotografias. Os documentos são guardados – e não facilmente compartilhados - por Maria Lorduguin, quem de fato é a responsável de “La Sabraña”, que tem em seu poder a chave do lugar. De Lubkov a Maria Lorduguin, o que foi que aconteceu?

Em “La Sabraña” eram freqüentes as reuniões às quartas e aos domingos, comenta Maria. Ela me dá alguns artigos publicados pela filha de Andrés Poiarkov para que eu saiba mais da Nova Israel e de São Xavier e fala do fim da religião.

Segundo Maria, Andrés Poiarkov já previa o fim da Nova Israel e acrescenta

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.

Segundo as artes da memória de Maria, Andrés Poiarkov tinha anunciado o

fim da Nova Israel confrontado com as exigências deste mundo materialista. O pessimismo do sucessor de Basílio Lubkov é aceito por Maria como um destino quase inevitável de sua religião. Assim, a queda da participação dos sãoxavierinos nas festividades de “La Sabraña” começa a reapropriar-se pelos próprios (e poucos) integrantes da Nova Israel como parte desse fim. Uma morte anunciada, sem nenhum reavivamento nem preocupação por aumentar o número de fiéis.

6.2. Uma certa linhagem

Miron Volojov tenta reconstruir as lideranças religiosas de *La Sabraña* depois 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.

Volojov acrescenta que todas estas pessoas eram muito preparadas e não camponeses ignorantes como dizem por aí. Também Maria faz referência a alguns trabalhos que afirmam que eles são ignorantes e, portanto, ignorantes da sua religião. A questão da ignorância surge uma e outra vez nas minhas conversas com os sãoxavierinos, sejam eles ou não da Nova Israel. Colocam como exemplo de sua

sabedoria o galpão de pedra - hoje estudado pela Faculdade de Arquitetura da Universidade da República-, as construções que testemunham do processamento de farinha de milho e óleo de girassol, as instituições culturais e, enfim, tudo aquilo que possa eventualmente ser de utilidade para ir contra a imagem de uma pretendida “ignorância camponesa”.

Além de refletir sobre posições de jornalistas e pesquisadores que, por vezes, são cegos face aos saberes de uma comunidade singular, fico pensando no tema da ignorância no sentido mais amplo. Evidentemente, os deslocamentos espaço-temporais sofridos pelos integrantes da Nova Israel e que afetam os sãoxavierinos até hoje, dificultam qualquer pesquisa que procure trabalhar em termos de continuidade. A descontinuidade não é aqui somente uma questão de discussão epistemológica. Trata-se de uma realidade experimentada e arraigada. De fato, Lubkov voltou para Rússia, e volta “com o melhor da Colônia”, elemento comum na fala dos sãoxavierinos. “O melhor” - entenda-se bem - tem a ver com lideranças religioso-administrativas da confiança do líder máximo. Não se refere aos melhores moralmente falando (não, ao menos, entre aqueles que eram anti-lubkovistas). Mas, para os seguidores da Nova Israel, a partida da comunidade religiosa, a saída do seu máximo líder religioso, contribuiu para a perda de chaves fundamentais para a compreensão cabal e a orientação das práticas religiosas.

O fato de Andrés Poiarkov – quem recebera o dom por parte de Basílio Lubkov - ter ficado no Uruguai teria sido um elemento inicial do declínio da religião. Embora a figura de Andrés Poiarkov esteja claramente dentro de uma linhagem religiosa fora de discussão, a sacralidade do mesmo está plenamente relacionada com o fato que ter sido Basílio Lubkov quem determinara que ele iria ser o guia

espiritual da Nova Israel nesta parte do mundo. A passagem do dom foi feita publicamente, diante dos seguidores da Nova Israel que ficaram em São Xavier.

As opiniões sobre Andrés Poiarkov expressam, em geral, muito respeito. Poiarkov deixou salmos escritos e dirigiu La Sabraña até a década de 50. Ele morreu de infarto em Montevideú. A história de Andrés Poiarkov é muito interessante porquanto ele não chegou com o grupo que iria construir a Colônia São Xavier. Essa diferença é fundamental: os colonos fundadores de São Xavier foram fortemente interpelados pela Revolução de Outubro. De fato, parte desses colonos voltaram à Rússia pensando que iam poder desenvolver sua religião com total liberdade. Mas a história de Andrés Poiarkov é bem diferente. As falas de Maria Lorduguin e Miron Volojov são muito respeitadas da versão deixada pela filha de Andrés Poiarkov, Valentina Poarkov de Diéguez. Andrés Poarkov era um soldado – na verdade um capitão- do exército tsarista (“um russo branco”). Sua relação com o governo soviético era de franca oposição.

Quando 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.

A narrativa de Maria Lorduguin recolhe em parte os artigos e entrevistas que deixou Valentina Poiarkov de Diéguez já falecida.

No ano 1989, a filha de Poiarkov foi entrevistada pelo historiador Tomás Sansón (SANSÓN, 1989). Nessa entrevista, Valentina declara que seu pai já pertencia à Nova Israel e era assessor de Lubkov. Viviam numa Colônia fundada por

Lubkov no Transcáucaso. A última imagem de Valentina de seu pai na Rússia é a seguinte

Recuerdo cuando él salió por última vez que lo vi porque ya comenzó la revolución y lógicamente él tuvo que salir de el 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).

Sendo parte do exército tsarista, as simpatias de Andrés Poiarkov não se voltavam precisamente em favor dos novos dirigentes da Revolução de Outubro.

Evidentemente, esta situação iria colaborar para a fragmentação interna dos habitantes de São Xavier. Lubkov, e parte dos colonos, regressavam à Rússia Soviética. Ao mesmo tempo, o novo guia espiritual – Andrés Poiarkov - tinha um alinhamento claro em relação ao bando tsarista. Os sãoxavierinos que apoiavam o processo revolucionário iam se distanciar cada vez mais da Nova Israel.

Segundo Maria Lorduguin , depois 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, Ana –mi hermana-queda con las llave de La Sabraña. Iban mucho Claudia Nikitin, Juan Litinov y Kastarnov (el padre de Katia). Y Kastarnov sacó tantas cosas de ahí...A mi hermana, le pasa la llave Litinov.

Mas, como “não havia ninguém”? Depois de Poiarkov, a linhagem religiosa começa a se problematizar. Já não existe uma cerimônia pública de passagem do dom. A desdivinização da figura do guia espiritual é contudo relativizada, já que

Sinchenko ou Gayvoronski eram apóstolos. No entanto, Maria não reconhece neles a relevância de Poiarkov, para não falar em Lubkov.

Aqui começa a se construir um direito de posse de La Sabraña, cuja legitimidade (relativa) tem fulcro na posse da chave do Templo. A chave permite justamente abrir e fechar La Sabraña. Maria, guardiã de La Sabraña, não é uma guia espiritual para ninguém. Apenas toma conta de La Sabraña, abre-a para fazer as reuniões, mostrar o interior de La Sabraña ao público interessado. Também tenta – mas num plano de igualdade com os outros - continuar com as cerimônias principais, e particularmente, ser a porta-voz autorizada do grupo religioso, principalmente nos dias 27 de julho, data do aniversário da fundação de São Xavier, e 31 de maio, data da libertação de Basílio Lubkov de sua prisão na Sibéria no ano 1911.

A liderança de Maria é obviamente questionada. Ela é uma pessoa conflituosa. Clara e Nina- duas firmes e velhas integrantes da Nova Israel- deixaram de assistir a La Sabraña após suas declarações em relação à morte de Vladimir (Valodia ou Volodia) Roslik . Maria não é apenas profundamente anticomunista; ela colaborou com a última ditadura militar, pelo menos em alguns capítulos que foram extremamente relevantes – e traumáticos - na constituição da temporalidade sãoxavierina.

Para Maria Lorduguin, os militares nunca incomodaram os integrantes de La Sabraña:

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

Maria lembra a militarização da população e sua participação do fechamento do Instituto Máximo Gorki. O Instituto Máximo Gorki foi fechado e invadido pelo exército em 1980. Os militares queimaram livros, roupas típicas que os russos utilizavam para suas danças, destruíram quase tudo.

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.

Maria gostava dessa militarização e de marcar o passo. Ela sente também que foi parte de uma atividade cívica legítima com sua presença a invasão do Instituto Máximo Gorki por parte dos militares. Contudo, várias pessoas circulavam ainda entre o Instituto Máximo Gorki e La Sabraña. As declarações que Maria fizera em 2005 para a televisão em relação à morte de Vladimir Roslik foram, com certeza, um dos acontecimentos quase definitivos para arruinar a comunidade de participantes de La Sabraña.

Miron Volojov, por exemplo, para quem “o comunismo” e a política em geral sempre foram um empecilho para o bom desenvolvimento da religião desde as origens, não gostou das últimas declarações de Maria.

Esse acontecimento contribuiu para deslegitimar ainda mais a liderança de Maria Lorduguin. Mas as dúvidas sobre a liderança de Maria, no caso de Miron Volojov, são mais profundas:

Maria es nueva en La Sabraña...Siempre le preguntamos: mostranos fotos de antes. Y ella, mira para otro lado. Lo que pasa que Maria 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 Gayvoronski, y tengo más derecho...

Também Kátia Kastarnov contesta a liderança de Maria. Ela é a bisneta do fundador (Basílio Lubkov), e também, a filha de Kastarnov, hoje falecido e um dos integrantes principais da Nova Israel. Poderia, portanto, ter o direito à chave de La Sabraña.

Kátia critica Maria Lorduguin. Considera que o que ela fez foi quase um ato de profanação dentro de La Sabraña. Fala de Nina y Clarita Chaparenko, duas integrantes da Nova Israel, e de sua resistência em voltar para La Sabraña, enquanto Maria Lorduguin continuar no comando.

Esas mujeres, como Matilde, y otras mujeres dejamos de ir porque la que tiene la llave de La Sabraña es Maria Lorduguin. 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”.

Entretanto, Maria procura sustentar o direito de posse da chave de La Sabraña. Segundo ela, Adela Sinchenko – a outra principal guardiã de La Sabraña - não está capacitada pois ela não sabe se expressar corretamente, apesar de ser a filha de Gregório Sinchenko, um dos apóstolos da Nova Israel. Agora, Maria, tenta recompor as relações com as pessoas ofendidas por suas declarações.

Mas a situação é complexa demais. Seu atual isolamento parece prenunciar o fim de sua liderança. Ao mesmo tempo, reclamar o direito à posse da chave de La

Sabraña é também complicado demais, já que não existem herdeiros religiosos legitimados –e publicamente legitimados- para dar conta de La Sabraña de forma pacífica. Também, La Sabraña não é apenas um templo religioso. É também um arquivo. E, em São Xavier, há problemas com os arquivos.

6.3. Os arquivos, a memória, e a ignorância

Anteriormente, fizemos referência à temática da ignorância. Além de utilizar a hipótese (etnocêntrica) da ignorância enquanto eixo de compreensão sobre Nova Israel, preferimos aprofundar a temática da ignorância somente como elemento que pode ter lugar ligado a uma descontinuidade que se produz em relação a uma tradição específica. Uma tradição religiosa que é dilacerada por acontecimentos de diferentes ordens, e cujo processo de recomposição se encontra, por vezes, perto da ilegibilidade e também da conflituosidade. Mas, em que sentido uma tradição religiosa torna-se ilegível?

A ilegibilidade pode fazer referência à descontinuidade e à perda, mas também a um estilo de temporalidade, a uma modalidade de fazer o tempo.

As memórias religiosas que sustentam Nova Israel estão atravessadas pela perda. Neste sentido a ilegibilidade não pode ser vista como o resultado da perda de certas chaves para ter acesso à tradição. La Sabraña, é uma enorme massa documentária.

Mas como arquivo, ela guarda uma promessa. Os documentos escritos, que dariam conta da tradição religiosa, estão escritos em russo, e os praticantes da Nova

Israel lêem cada vez menos russo, ou lêem algumas palavras isoladas. Não é no sentido de mergulhar num cânone religioso que acharemos as recriações de uma tradição religiosa. Ela faz sentido, enquanto garantia – conflituosa e em discrepância hermenêutica - das narrativas que evocam o arquivo de La Sabraña para se disputar mais e mais interpretações.

A ilegibilidade poderia ter a ver com formas de apropriação, reelaboração e recriação de uma tradição. Por exemplo, cantar os Salmos faz parte das cerimônias dominicais. Maria tem vários Salmos escritos num caderno, no qual transcreve um russo oral, de modo a ser o mais fiel possível àquele russo escrito, que vai se tornando cada vez mais ininteligível. É um apoio aos cantos, uma guia, que os outros integrantes da Nova Israel seguem, sustentando-se em suas lembranças e nesses escritos. A questão da perda do fio da tradição religiosa está presente inclusive nessas cerimônias. Mas a insistência na recriação assinala também uma religião muito viva e, ao mesmo tempo, questionada, pelo menos em suas lideranças. Assim, os documentos escritos são importantes para demonstrar fidelidade à tradição, ou pelo menos outorgar certa garantia à mesma.

O fato de parte dos documentos estarem espalhados pelas casas de vários dos habitantes de São Xavier tem relação com a matriz conflituosa, própria da construção da identidade sãoxavierina, no sentido de desconfiar dos lugares que possam concentrar esses documentos com certa respeitabilidade (e segurança).

Mas, por parte dos sãoxavierinos, também existe o orgulho da posse de tal o qual documento escrito, fotográfico ou de outra índole que demonstre uma relação privilegiada com o passado. O direito à posse dos documentos, pode também ilustrar as relações privilegiadas com o passado do sujeito detentor da

documentação em questão. Quando as versões sobre o passado estão ainda em disputa, o documento pode ser citado – inclusive em sua materialidade - para invocar que a versão documentalizada constitui um apoio à enunciação da ‘verdade histórica’.

6.4. Novamente: mas afinal, o que era a Nova Israel?

O fato de perguntar mais uma vez o que era a Nova Israel, tem a ver não apenas com os processos de fragmentações espaço-temporais que se cristalizam numa pluralidade de narrativas. Também, obviamente, com as dificuldades de passar uma tradição para as novas gerações, quando a mesma concorre com outros núcleos de crenças ou torna-se parte de uma história fundamental que fica, no entanto, numa temporalidade que resulta quase patrimonial. Mas além desse procedimento de distanciamento temporal (RICŒUR, 2004), encontra-se também uma religião – a Nova Israel- cuja trama não pode ser separada da conflituosidade. E a conflituosidade, mostra também diferentes olhares sobre a Nova Israel.

Assim, Valentina Poairkov de Diéguez – filha, como dizíamos, de Andrés Poiarkov, o sucessor de Basílio Lubkov- publicou em 1990, as memórias de Gregório Sinchenko (pai de Adela Sinchenko). Também partes das memórias de Gregório Sinchenko foram publicadas em jornais regionais.

O artigo de Valentina Poairkov de Diéguez, que transcreveria as memórias de Gregório Sinchenko, começa supondo já a existência de múltiplas versões sobre a Nova Israel. E várias dentre elas, erradas:

Más de una vez leímos en diarios y revistas crónicas equivocadas sobre la llegada y vida de emigrantes rusos con su guía espiritual Don Basilio Lubkov en el año 1913 que se instalaron en el Departamento de Río Negro (POIARKOV, 1990:63).

Acrescenta também que Gregório Sinchenko tinha a intenção “de publicar sus memorias, la pura verdad desde los primeros días de nuestra llegada a San Javier”. (POIARKOV, 1990:63). Gregório Sinchenko não teria tido a oportunidade de publicar suas memórias e, portanto, a ponte foi Valentina Poiarkov de Diéguez.

Diretora do Instituto de ensino de Segundo Grau – Liceo, no Uruguai- , filha do último líder religioso legitimado (Andrés Poiarkov) e de origem russa (conhecedora portanto do russo e do espanhol) estava em condições ideais para publicar as memórias de Gregório Sinchenko.

Depois de esclarecer as múltiplas versões sobre a Nova Israel, a apresentação das memórias de Gregório Sinchenko feitas por Valentina Poiarkov de Diéguez continua:

Somos un grupo de religiosos que llegamos con nuestro jefe y conductor espiritual y vivimos como hermanos unidos en una gran familia. Todos con los mismos derechos y deberes, y nos mantuvimos unidos gracias a nuestra fe (POIARKOV, 1990:63).

Valentina Poiarkov de Diéguez, objetivando as memórias de Gregório Sinchenko no seu artigo, busca estabelecer ‘a verdade’ – como se isso fosse possível. Para além da pluralidade, dos erros e do conflito, a matéria procura conjurar as diferentes versões, unificando-as numa versão na qual, logicamente, não há lugar para a divergência.

O grupo religioso é (ou era) fraternal: uma grande família, pois, nela todos eram iguais, tanto em direitos como em obrigações. No que diz respeito às crenças da Nova Israel:

Los rusos que componen la secta de Nueva Israel y se basan en las enseñanzas del Evangelio nada tienen que ver con los hebreos de Palestina. Nuestra religión o secta es rusa y sus raíces profundas se encuentran en la Biblia y en los Evangelios (POIARKOV, 1990:63).

Mas, inevitavelmente, a 'história verdadeira' volta à figura de seu Basílio Lubkov:

Nuestro conductor Basilio Lubkov nació el 24 de diciembre de 1869 en la ciudad de Bobrov en la provincia de Voronoesch. Fue bautizado en la Iglesia Ortodoxa el 28 de diciembre por el sacerdote Víctor Basiliev.

En su juventud se interesó por las Santas Escrituras. Leyendo el Evangelio comenzó a meditar sobre su religión: en ese entonces ya existía y se reunían en su iglesia los miembros de la secta Nueva Israel, cantaban sus salmos, leían y comentaban el Evangelio. Muchas veces concurrió a las reuniones religiosas y ya él hacía preguntas y recibía respuestas muy satisfactorias para su espíritu inquieto y ávido del saber. El que respondió a todas sus preguntas fue precisamente un anciano llamado Basilio Fedorovich Mokschin que era conductor de la secta en el siglo XIX (POIARKOV, 1990, pp.63-65).

Eis a origem das origens. Nascimento, batismo de Basílio Lubkov, aproximação aos Evangelhos, conhecimento por parte de Lubkov dos integrantes da Nova Israel no seio da própria Igreja Ortodoxa Russa. O processo de separação da Nova Israel da Igreja Ortodoxa Russa é encenado com a própria trajetória de Basílio Lubkov. Mas também a sinalização da linhagem religiosa. O surgimento da figura do ancestral, Basílio Fedorovich Mokschin, e a relação que este estabelece com Basílio

Lubkov. Mokschin, o então condutor da Nova Israel, responde às inquietações religiosas do jovem Basílio Lubkov. Mokschin percebe seu talento e inteligência:

B.F. Mokschin era ya muy entrado en años, pero, con la perspicacia de un vidente, cuando conoció al joven y conversó con él, vio el talento y la preclara inteligencia de un iluminado. Por lo tanto comenzó a prepararlo para que fuera su sucesor cuando él abandonara este mundo. Pasaban así los años. Cuando Basilio Lubkov cumplió sus 22 años en 1891, le fue transmitido el poder espiritual del jefe o conductor Basilio Fedorovich Mokschin (POIARKOV, 1990, p.65).

Basílio Fedorovich Mokschin teve a perspicácia de descobrir Basílio Lubkov. Descobre em Basílio Lubkov um iluminado, e transmite a ele o poder espiritual, o dom. A linhagem é aqui reconstruída e, como assinalávamos, o processo de cisão da Nova Israel da matriz ortodoxa, tem mais uma encenação aaquele que articula o passado com o futuro dessa corrente religiosa: Basílio Lubkov.

Este artigo é um dos documentos principais, que se integra às narrativas dos integrantes atuais da Nova Israel. Assim, como assinala Ricoeur em sua leitura de Halbwachs, não necessariamente a história começa com a decomposição da memória coletiva e social e a queda da tradição. Lembremos que segundo Ricoeur, as especificidades culturais se assentam nas formas com que o distanciamento histórico afeta a memória (RICŒUR, 2004, p.514).

Aqui, a história – em seu processo de objetivação escrita- perpassa o campo das narrativas dos integrantes da Nova Israel, as legitima, e volta ao terreno das disputas sobre a verdade histórica, a suposta verdade definitiva.

De fato, a publicação do artigo de Valentina Poiarkov de Diéguez com as memórias de Gregório Sinchenko (POIARKOV, 1990) foi anunciada por ela um ano

antes de sua publicação, em entrevista já citada de Tomás Sansón (SANSON, 1989). Nela, Valentina Poarkov de Diéguez também esclarece um equívoco, e descreve várias características da Nova Israel, cuja reiteração nas narrativas - seja dos integrantes da Nova Israel, seja dos habitantes de São Xavier - não deixa de chamar a atenção:

La comunidad evangélica de Nuevo Israel, completamente ajena a la raza semita practica y profesa las ideas filosóficas que tienen por base la más estricta honestidad en sus actos y transacciones de la vida diaria. No le es permitido el uso del tabaco ni el abuso de alcohol. Basados en la Biblia y sus Evangelios, cuyas enseñanzas interpretaban en forma espiritual y no literal como lo hacía la Iglesia Ortodoxa. (SANSON, 1989, p.8).

A diferença com a “raza semita” – como surge na entrevista - ou a pontualização no artigo publicado um ano depois (POARKOV, 1990) salientando novamente que a Nova Israel “... nada tienen que ver con los hebreos de Palestina”(POIARKOV, 1990, p.63) constitui a apresentação desta corrente religiosa. Mas o nome, é importante.

Segundo o historiador Sapielkin, o nome Nova Israel, teria sua origem devido ao fato de que “...sus miembros se consideraban el pueblo elegido por Dios, como los israelitas del Viejo testamento” (SAPIELKIN, 2003, p.1). Além das proibições (o fumo e o álcool), a conduta honesta, a peculiar leitura dos Evangelhos e sua interpretação longe da literalidade da Igreja Ortodoxa Russa – tal como surge da entrevista feita a Valentina Poiarkov- propõe uma linhagem religiosa sem dúvida singular.

Porque, entre outros aspectos, os condutores da Nova Israel são os representantes de Jesus na Terra:

Creen en un Dios único, espiritual no materializado en ídolos, imágenes ni íconos, a los que niegan todo valor. Creen en Jesucristo y en sus enseñanzas, en la presencia intangible de Dios entre los hombres por los siglos de los siglos manifestándose en amar al prójimo más que a sí mismo. Los conductores de la secta son representantes de Jesucristo en la tierra (SANSON, 1989, p.8).

Mas também a figura de Jesus tem características muito diferentes daquelas do cristianismo clássico. Seguindo aqui os trabalhos levados adiante por Pi Hugarte (PI HUGARTE, 1996) que resgata o trabalho inédito de Omar Karamán (KARAMÄN, 1991) sobre a Colônia São Xavier, a devoção por Jesus não estava em relação com sua natureza divina enquanto filho de Deus. Também, uma espécie de Deus imanente que habita em cada homem estaria em oposição com um Deus das alturas:

Esto se ve confirmado por lo consignado por Karamán (1991:7) quien señala que ‘se reverencia a Jesús por su ministerio y ejemplo, pero no se lo veneraba en un sentido que trascendiese la condición humana, sino más bien como corporización de virtudes que todos debían alcanzar. De igual forma, Dios no vivía en las alturas, sino en el espíritu sano y recto del hombre donde Él eligió su morada’, escribía Lubkov en 1910. (PI HUGARTE, 1996, p.12).

Também, o antigo artigo da Revista Fray Mocho, do ano de 1915 diz, a este respeito, que para os integrantes da Nova Israel, Jesus não era de origem divina: “Para ellos Cristo no es el hijo de Dios, y así como no reconocen pontífice, tampoco reconocen las demás jerarquías eclesiásticas” (Revista Fray Mocho, 1915, p. 72).

Por certo, o não reconhecimento, tem a ver com as autoridades cristãs (sejam elas da Igreja Ortodoxa Russa ou outras). Mas a autoridade reconhecida – que pode ou não ser contestada, como aconteceu no caso de Basílio Lubkov- é aquela

que recebeu o dom, ou seja, aquela firmada como herdeira e integrante de uma linhagem religiosa clara. Esse parece ser um limite dentro do espírito iconoclasta da Nova Israel. Um espírito iconoclasta que, no entanto, enche-se de imagens dentro do templo religioso principal da Nova Israel em São Xavier: La Sabraña.

6.5. Um passeio singular: La Sabraña

Visitar La Sabraña é uma viagem no tempo. A austeridade de fora –uma casa pequena com teto de duas águas- abriga no seu interior uma coleção de fotos que lembram uma multiplicidade de vidas e percursos da Rússia ao Uruguai, do Uruguai à Rússia. La Sabraña – “reunião” em russo- está um pouco afastada do povoado São Xavier. Ela está rodeada de poucas árvores. A grama curta e bem cuidada mostra a preocupação por sua manutenção. Dentro, os clássicos ícones de santos russos não existem. Tampouco, imagens cristãs como a figura de Jesus, ou a Virgem. Embora eles considerem Jesus um guia espiritual por seu exemplo de vida, não estamos ingressando num templo cristão. A Nova Israel proclama seu ‘Deus na Terra’ através de uma quantidade de fotos de reuniões, fotos de casais, de famílias e de antigos vizinhos de São Xavier. Já ninguém vai deixar as fotos de seus mortos em La Sabraña. Ninguém tampouco utiliza o espaço de La Sabraña para despedir seus mortos, como Sala de Velório. Antes -até a década de 60- algum líder religioso relatava a vida do morto, sua passagem pela comunidade. Era uma despedida coletiva, na qual o funeral podia durar a noite toda. Cantavam-se salmos de despedida dedicados ao morto. Alguns foram traduzidos para o espanhol por Clara

Chaparenko e Nina Semikin, duas seguidoras da Nova Israel. Omar Karamán (KARAMÁN, 1991), recolheu alguns desses salmos, que aparecem no trabalho de Renzo Pi Hugarte (PI HUGARTE, 1996), como por exemplo ‘Gdie dievalsia etot tsvitochik’ (¿Dónde ha quedado aquella pequeña flor? A letra diz o seguinte:

¿Dónde ha quedado aquella pequeña flor que adornó el valle?/ Sopló el viento y la florcita se marchitó./Del mismo modo llegarán a su fin mi nombre y mi vida./ Adornarán con flores mi tumba derramando lágrimas./ Es triste el canto de la inhumación/. (KARAMÁN, 1991, p.15 apud PI HUGARTE, 1996, p.15).

Pablo Malarov –cuja mãe morreu há pouco tempo e pertencia ao grupo fundador da Colônia São Xavier- contou-me que existiam compositores “profissionais” de salmos dedicados aos mortos. Mas eles não recebiam dinheiro nenhum. Eram profissionais no sentido que faziam os salmos por inspiração. Também contou que existia o costume – outra narrativa reiterada pelos sãoxavierinos - de lembrar a memória dos mortos depois de trinta dias do enterro. Juntavam-se então em La Sabraña para beber e comer. Mas a apresentação do templo da Nova Israel talvez tivesse que começar não pela morte e seus cerimoniais. Contudo, falar em morte e falar em La Sabraña talvez não seja uma associação por acaso. Uma religião próxima da morte, mas por quanto tempo? Todas essas fotos que se encontram penduradas nas paredes estão cheias de vida. Ali, espalhadas, várias fotos do líder religioso Basílio Lubkov. Numa das fotos aparece junto com seus ancestrais, sua linhagem religiosa: Mokschin – antecessor direto de Lubkov - e o fundador da Nova Israel, cujo nome aparece aqui como Katasanov. A foto tem uns pequenos cartazes com o sobrenome de cada líder religioso.

Um móvel de madeira guarda – com muito zelo - os arquivos escritos por Maria Lorduguin e Adela Sinchenko. Nas dezenas de vezes que visitei o templo da Nova Israel olhei para esse móvel como uma criança olhando as balas atrás da vitrine. Esse armário guarda os segredos da Nova Israel. E Maria e Adela sabem disso, e parte de suas vidas está focada em guardar esse segredo talvez sem destinatário, sem chegar a ninguém. La Sabraña tem pouca luz. As janelas não são muito grandes e têm cortinas. O chão é de madeira e sobre ele, muitas cadeiras (também de boa madeira) esperam uma membresia que não virá. Talvez apenas uns poucos. Numa mesa de madeira, Maria mostra-me seu caderno de salmos. Ela tem também um caderno com opiniões, agradecimentos, e assinatura de visitantes – turistas, sobretudo - que vêm conhecer o templo.

Saindo de La Sabraña, na frente, um brasão em espanhol e em russo anuncia o lugar. E um cartaz –muito mais secularizado- com desenhos de bonecas russas, tenta dar conta do lugar para o visitante (turista ou pesquisador de passagem) e anuncia La Sabraña da seguinte forma:

A modo de capilla o iglesia es el lugar donde se reúnen en sus ritos los seguidores de la Nueva Israel de la cual Basilio Lubkov era máxima autoridad.

6.6. Entrar e sair de La Sabraña

Como se entra e se sai de La Sabraña? Ou, como se percorre o caminho que leva desde a chegada da Nova Israel ao Uruguai, e a volta de parte desta corrente

religiosa à URSS? Estou falando mais uma vez com Maria Lorduguin e Adela Sinchenko, dentro do templo.

Adela, mais tímida, apenas fala, enquanto Maria interrompe uma e outra vez e toma a palavra. Falamos de muitas coisas, mas sobretudo da religião, da Nova Israel. Penso numa sucessão de líderes religiosos homens, e como agora, esta tradição religiosa depende especialmente destas duas mulheres. Elas não são possuidoras do dom, mas sua preocupação por transmitir os elementos de sua religião é extrema. Pergunto – também mais uma vez- qual é o elemento principal da Nova Israel. Maria rapidamente começa a responder:

Y el principal elemento es...dentro de cada persona, dentro de ti mismo, tenés que tener los sentimientos, lo humano, lo que hace decir, recibir y aparte llegar a Dios, podés rezar tú, sentir que hay una fuerza allá en el infinito que llamamos Dios todos, pero no necesitas una Virgen, no precisás un crucifijo, no precisás nada para que sea intermediario...Y menos un cura.

Maria em seu narrativa sobre a Nova Israel, começa com a relação entre o crente e Deus. Aparentemente, uma religião sem mediações: as imagens da Virgem, o crucifixo, o sacerdote, são trazidos como elemento de diferenciação com outras religiões, para serem negados. Novamente, impõe-se o espírito iconoclasta: a relação com Deus é direta, não requer de autoridades religiosas nem imagens de crucifixos ou virgens. Bem diferente, os escritos do historiador russo Sapielkin tentam dar conta da Nova Israel a partir de um lugar do discurso objetivante. Para compreender a Nova Israel segundo este historiador teremos que

...volver al año 1913, pero antes digamos que Rusia, un país ortodoxo por excelencia, a fines del siglo XIX y principios del XX se vio inundado por una ola de sectas . Los denominados cristianos espirituales, una secta de corte protestante que se escindieron resueltamente de la iglesia ortodoxa. Con frecuencia este movimiento es denominado hoy día de la Reforma Rusa, aunque por cierto no llegó a alcanzar la Reforma conocida de Europa Occidental (SAPIELKIN, 2003, p.1)

Dentro da Reforma Russa, encontrar-se-ia a Nova Israel⁴. Parte desse tipo de “protestantização” do cristianismo na Rússia, desse giro iconoclasta, cristaliza-se na Nova Israel através da anulação das mediações imagéticas – a iconografia da Igreja Ortodoxa Russa- e a rejeição das autoridades também mediadoras entre os crentes e Deus. Porque Deus está aqui na terra e o Espírito Divino em cada ser humano. Mas a rejeição das mediações entre os crentes e Deus não significa a obliteração de toda autoridade.

Maria fala, justamente das autoridades:

Están como decir, los apóstoles, como el abuelo de ella (Adela) que eran vamos a decir los más entendidos en el tema, o el que habla más o sabía más. Porque claro, el Reino de Dios está aquí en la tierra, en cada persona, en tus sentimientos humanos. No precisás de una virgen, de depositar en ella, te podés elevar. Ese es el fin de esta religión.

⁴ Mas o “corte protestante” como o chama Sapielkin (SAPIELKIN, 2003, p.1) dos movimentos religiosos da Reforma Russa, deve necessariamente ser olhado com distância das reformas protestantes ocidentais. O messianismo, no sentido de um outro mundo possível aqui na Terra, expressado por várias destas correntes religiosas contestárias à Igreja Ortodoxa Russa, outorga características especiais a esta Reforma carregada de messianismo enquanto realização do Reino de Deus aqui na Terra. Embora, este messianismo pudesse estar presente nos processos migratórios – como a chegada da Nova Israel, tentando construir esse Reino de Deus no Uruguai- , transcenderia e ao mesmo tempo atravessaria estes movimentos religioso o denominado por Desroche (DESROCHE, 1985) messianismo eslavo: “O mesmo messianismo eslavo se encontraria, segundo N. Berdiaeff, na Idéia Russa, demoradamente comentada por ele na obra do mesmo nome l’ Idée Russe”(DESROCHE, 1985, p.70). Este messianismo percebe á Rússia como terra sagrada, de cristandade, e como espaço capaz de albergar o Reino de Deus na Terra.

Novamente, surge a figura dos hoje desaparecidos apóstolos. Os apóstolos eram eleitos por assembleia, enquanto os mais especialistas para dirigir a reunião religiosa e os cânticos, e também como os mais sábios. E, como o Reino de Deus está aqui na Terra – como surge em várias falas, e claramente na de Maria, a díade crente- Deus não depende dessas lideranças. Mas o que significa que o Reino de Deus está aqui na Terra e em cada pessoa?

A Nova Israel, enquanto religião imanente, deveria desenvolver-se nas práticas cotidianas. E o Reino de Deus na Terra estava presente no conjunto de práticas comunitárias. Assim, para a Nova Israel era impossível se desligar dessa espécie de “comunismo religioso” que iria fracassar estrepitosamente no Uruguai, e cujo ensaio geral neste lugar afastado do mundo – depois de várias experiências na Rússia do Tsar- era precisamente a Colônia São Xavier. Mas, também, o Reino de Deus está em cada um. Ali, uma imanência individualizada, que garantia a ausência de mediação. E, ao mesmo tempo, o dom. O dom divino que não dependia das assembleias dos crentes e que era transmitido pela máxima autoridade religiosa para seu sucessor. Esse dom, a transmissão, era humana e divina ao mesmo tempo. Assim, Mokschin viu elementos claros para transmitir a liderança da Nova Israel para Lubkov. As capacidades deste último teriam inclinado o velho patriarca a deixar o mando da religião em suas mãos. Ao mesmo tempo, esse dom, possui um elemento divino que transcende o mero fato da própria transmissão. Uma intervenção divina, embora pública, masculina, e sempre na presença de testemunhas.

Adela e Maria me falam disso tudo e depois Maria volta a falar dos sacerdotes, (os popes), de suas lideranças religiosas tão diferentes. Porque lá, na Rússia, diz Maria

Porque allá los curas por ejemplo, y bueno, cuando más le pagaban al cura más grande era el perdón. Ahí estaba el detalle.

Revive-se, pois, o espírito de rebelião contra a autoridade da Igreja Ortodoxa Russa. O papel da educação através do movimento religioso Nova Israel é colocado como um elemento fundamental por Maria, porque segundo ela, os popes russos abusavam dos camponeses do país, já que eles não sabiam nem ler, nem escrever.

Era importante, então,

...la educación que se recibía. Muchos no sabían leer ni escribir. Por medio de la religión percibían la educación. La gente se educaba con eso.

Todos os que chegaram no Uruguai acreditavam na Nova Israel, continua Maria. E lembra:

Se reunían, cantaban, hablaban. Yo la considero muy normal, muy natural, no con cosas y... Al final, ¿en qué se distingue el ser humano? En tener los sentimientos, lo humano. Y llegar a Dios por cada uno.

Maria continua lembrando:

Se juntaban las mujeres de un lado, del otro lado los varones, y siempre alguno era el que dirigía para iniciar el canto...El apóstol, era el que dirigía, cuando estábamos nosotros, que conocimos. Antes estaba Lubkov.

Já não existem mais os apóstolos. Tampouco Lubkov. Maria e Adela não

possuem o dom. Embora representem talvez o final de uma linhagem religiosa, o certo é que os líderes principais da linhagem eram homens, que o dom era transmitido publicamente e, também, que esse dom era de caráter vitalício.

Saindo de La Sabraña, e caminhando uns quarteirões, encontra-se uma árvore enorme e, perto dela, dois túmulos.

Também um cartaz que orienta os visitantes que chegam a São Xavier de fora. O cartaz diz o seguinte:

Tumbas de:

Natalia Gregorivna. Esposa de Basilio Lubkov

Maximin Laurentivich.

“Apostol” que presenció,

La transmición espiritual

de Mokschin a Lubkov,

según la creencia de los seguidores de Lubkov.

A imagem dos túmulos da última esposa de Lubkov no Uruguai – Natalia Gregorivna - e a de Maximin Laurentivich, apóstolo vindo da Rússia e que foi testemunha da transmissão espiritual de Mokschin a Lubkov nos territórios tsaristas, é um espaço das memórias religiosas da Nova Israel em São Xavier. Mas, também nos dá a possibilidade de nos introduzir nos estilos do tempo da Nova Israel. A transmissão espiritual é o que também os integrantes da Nova Israel chamam de dom. Esse dom é espiritual e temporal ao mesmo tempo. Assinala uma passagem, uma temporalidade que não pode ser elidida numa tese cujo fio condutor é, justamente, a elaboração de temporalidades. Mas se o dom e a transmissão do dom estão dando conta de uma temporalidade específica, de um estilo de fazer o tempo, o que acontece quando esse dom não pode ser transmitido?

CAPÍTULO 7

O DOM E O TEMPO

7.1. O dom e a transmissão

O Dom na Nova Israel era – e ainda é, nas falas dos seguidores desta corrente religiosa - a transmissão espiritual. Indistintamente falam de dom, de poder espiritual e da transmissão do poder espiritual. Essa transmissão espiritual era levada adiante pela figura principal da Nova Israel –o líder máximo- que designava o sucessor.

Mokschin, por exemplo, segundo as narrativas dos integrantes da Nova Israel, teria visto as qualidades em Basílio Lubkov para transmitir o dom, assim como Basílio Lubkov teria visto qualidades em Andrés Poiarkov, para que a transmissão espiritual tivesse lugar em sua figura e continuasse a linhagem da Nova Israel.

Mas a transmissão num caso e no outro tem diferenças importantes. Mokschin, como lembrávamos no capítulo anterior, resgatando as narrativas de Sinchenko e Valentina Poiarkov, era ancião e viu em Lubkov um predestinado, um iluminado que poderia continuar a dura tarefa de conduzir a Nova Israel. Ele transmitiu o carisma. Voltaremos sobre isso.

A transmissão era evidentemente masculina e, pelo menos, no caso da transmissão de Mokschin para Lubkov e de Lubkov para Andrés Poiarkov, de caráter público.

De fato, no caso da transmissão de Mokschin para Lubkov, temos até a testemunha silenciosa de Maximin Laurentivich, apóstolo que teria presenciado a transmissão espiritual de um para outro, como aponta o cartaz perto do túmulo de Laurentivich, colocado pelos seguidores de Nova Israel e os sãoxavierinos na própria Colônia (Anexo fotográfico, Foto 48. p.305) .

A transmissão de Lubkov para Andrés Poiarkov, foi feita também publicamente. Reiterando o que tínhamos escrito no Capítulo 4, e seguindo as memórias publicadas de Sinchenko em referência à partida de Lubkov:

Salió entonces nuestro Padre Espiritual y dijo: No los dejo huérfanos, como tú dices, Esteban. Andrés Poiarkov, ven aquí. Aquí, hermanos míos, les dejo por un corto tiempo y los cuidará y dirigirá Andrés Poiarkov (SINCHENKO, 1990, p. 8).

O poder espiritual foi transmitido assim publicamente de Basílio Lubkov para Andrés Poiarkov:

Así fue transmitido el poder espiritual del conductor que nos trajo aquí y otro querido también por todos y que ocupó su lugar en San Javier. Mientras que para negocios y actuación económica Don Basilio firmó un poder a don Andrés Poiarkov (SINCHENKO, 1990, p. 8).

As diferenças entre transmissão espiritual e outra torna-se evidente. Mokschin transmitiu efetivamente o dom para Basílio Lubkov. Isso significa que o carisma passa de Mokschin para Lubkov. Anuncia também um novo tempo.

O dom que recebe Lubkov também em outro tempo – um tempo diferido- terá que ser passado para o seu sucessor. De fato, lembra uma temporalidade diferida própria da dádiva e contra-dádiva, se pensarmos a visão maussiana (MAUSS, 1950) pelo viés da desconstrução (DERRIDA, 1995a).

Mas fiquemos por enquanto com a imagem dessas duas transmissões. Há, entre uma e outra, como dizíamos, vários elementos que as diferenciam. O dom –o carisma- concentra-se numa pessoa e só é transmitido para outra (o caso de Mokschin e Lubkov). Mas no caso da passagem do dom ou carisma de Lubkov para Andrés Poiarkov, o mesmo carisma se duplica porque ele já está em situação de risco. Lembremos que, segundo 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 deixa a Colônia São Xavier em 1926 para voltar à Rússia. As motivações ingressam nas múltiplas e conflituosas narrativas dos sãoxavierinos. Mas, de fato, elas têm como pano de fundo – ou produzem - um conjunto de fragmentações que atingem justamente o sujeito carismático: Basílio Lubkov.

Se “... la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza inestable” (WEBER, 1983, p.850), esse carisma tem de ser provado no sentido que as pessoas que acreditam na autoridade carismática sejam bem sucedidas (WEBER, 1983, p.850). E o bom sucesso estaria longe da fragmentação.

No caso da transmissão espiritual de Basílio Lubkov para Andrés Poiarkov, temos uma situação crítica e uma ambivalência: o carisma duplica-se, uma vez que,

por uma parte, Basílio Lubkov continua sendo o portador do carisma e vai embora com ele e, por outra, Andrés Poiarkov fica em São Xavier, no Uruguai, sendo ele também portador do carisma.

A temporalidade do carisma pluraliza-se e, potencialmente, a linhagem também. Basílio Lubkov volta à URSS com uma parte dos fiéis, mas espera se encontrar com aqueles que seguem sendo fiéis a ele – e ficam transitoriamente morando na Colônia - por pouco tempo: “Aquí, hermanos míos, les dejo por un corto tiempo y los cuidará y dirigirá Andrés Poiarkov” (SINCHENKO, 1990, p. 8).

Novamente de acordo com Weber devemos considerar que uma das formas de objetivação do carisma se constitui através de sua transferência (WEBER, 1983, p.869). E essa transferência não está ligada a uma livre eleição e sim ao reconhecimento:

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).

No caso de Lubkov, existe o reconhecimento do sucessor que recai sobre Andrés Poiarkov. No entanto, a espera do reencontro com um grupo de adeptos, que viajaria mais tarde para a URSS, o fato de aguardar a chegada deles depois de se instalar naquele país, impede a transferência completa do carisma. Lubkov continua sendo a autoridade carismática, o detentor do dom. E a temporalidade que exige a sucessão não é continuada de forma clássica, já que a mera possibilidade do reencontro diminui o carisma de Andrés Poiarkov.

7.2. A temporalidade do dom

A relação entre a temporalidade e o dom, constitui um elemento fundamental. Sabemos desde o Ensaio sobre a Dádiva de Marcel Mauss (MAUSS, 1950) que o tempo é um elemento essencial dos processos circulares da dádiva e contra-dádiva. Derrida, numa análise que justamente trata da temática do tempo e da dádiva, comentando a obra de Mauss, escreve:

...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, 1995a, p.47).

Mas, se a dádiva dá o tempo, num ato de diferir o tempo, e esta situação de restituição da dádiva não pode ser imediata, a questão é também que essa construção da temporalidade não depende do portador do carisma em questão:

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, 1995a, p.13)

Porém, a transmissão do carisma como dádiva ou dom, que tem de ser retransmitido a outro, embasa-se numa tradição de passar o carisma e num estilo de dar o tempo. Precisamente, nesse sentido, como assinala 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,1995a, p.37).

Então, se o tempo não pertence a ninguém (DERRIDA ,1995a, p.13) e o dom ou a dádiva não pode ser confundido com a própria dimensão fenomênica e fática do dom, é porque essa temporalidade, esse dar o tempo, está ligado a uma tradição.

Essa tradição é transformada quando se produz a fragmentação espacial e temporal da saída de Lubkov de São Xavier, o regresso à URSS, e a aceitação de Poiarkov do carisma. A própria cisão da Comunidade Nova Israel teria afetado –no sentido de fragmentação - esta tradição.

O fracasso de Lubkov na URSS, sua morte aparentemente trágica nesse lugar, fez com que a linhagem religiosa da Nova Israel começasse a mudar radicalmente.

De fato, Andrés Poiarkov não transmitiu o carisma a ninguém, e este ficou espalhado de forma frágil entre alguns apóstolos, perdendo finalmente todas suas características. Assim, as guardiãs atuais de La Sabraña – templo principal da Nova Israel em São Xavier - são mulheres (Adela Sinchenko e Maria Lorduguin) e não reclamam para si nada parecido com uma autoridade carismática, como tampouco ninguém reconhece nenhum carisma nelas, e menos ainda, a capacidade de transmiti-lo.

Tal como lembra Danièle 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).

Mas esta crença na continuidade da linhagem de crentes, para o caso da Nova Israel, encontra-se problematizada uma vez que a sucessão carismática acabou.

A temporalidade do dom, também. A Nova Israel –seus integrantes- podem certamente se lembrar das origens da linhagem religiosa e trazer essas memórias para o presente. Suas narrativas fazem isso constantemente. Elas estão ancoradas numa linhagem religiosa que tem um limite fundamental na saída de Basílio Lubkov de São Xavier. O tempo posterior à saída de Lubkov - inclusive a sucessão de Andrés Poiarkov – é sempre narrada sob a figura do declínio. Uma religião pois, que não acredita na continuidade e no futuro de sua própria linhagem religiosa, mas que, ao mesmo tempo, não quer morrer. Não há possibilidade nem autoridade para transmitir o carisma. Não vai existir – dizem eles - transmissão espiritual. Mas, inclusive, assim dizendo e cientes disso, os integrantes da Nova Israel continuam se reunindo sem perder a fé e esperam que as novas gerações se interessem em seguir a tradição religiosa. Porque, evidentemente, uma linhagem religiosa não depende só das autoridades religiosas em questão. Os integrantes de Nova Israel reclamam ser parte da linhagem religiosa da Nova Israel que deu origem a São Xavier, e tentam levar adiante suas reuniões e continuar com suas crenças. Talvez seja uma religião em agonia, sim, mas, ao mesmo tempo, ela é um dos lugares mais importantes de produção de sentido em São Xavier.

7.3. A Nova Israel, São Xavier e a bifurcação dos tempos

Na análise que tenta dar conta dos entrelaçamentos entre Religião e Memória em relação à produção de um Outro – e portanto de um Si Mesmo, cujo fio condutor são as artes da temporalidade e precisamente da memória em seus jogos sobre a continuidade e descontinuidade - as mitologias ficam disseminadas em sua carga semântica mais que sintática. Aquela antiga discussão entre Lévi-Strauss e Paul Ricœur (LÉVI-STRAUSS, 1967) reencena-se, embora por outro viés. No diálogo entre o estruturalista e o hermenauta, este último rejeita a possibilidade de indagar o pensamento mítico e a produção do sentido como mera produção de um inconsciente vácuo⁵. Esta crítica sobre o estudo dos mitos e a produção do sentido, ia acompanhada, evidentemente, da crítica de Ricœur a Lévi-Strauss pela dissolução do sujeito levada adiante pelo estruturalismo. Assim, Ricœur dirá a Lévi-Strauss:

...usted está en la desesperación del sentido; pero se salva por el pensamiento de que, si las gentes no tienen nada que decir, por lo menos lo dicen tan bien que se puede someter su discurso al estructuralismo. Usted salva el sentido, pero es el sentido, pero es el sentido del no-sentido, el admisible ordenamiento sintáctico de un discurso que no dice nada. Lo veo en esta conjunción del agnosticismo y de una hiperinteligencia de la sintaxis. A causa de lo cual usted es a la vez fascinante e inquietante (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.183).

⁵ Assim, Lévi-Strauss afirmará "El análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres (LÉVI-STRAUSS, 1996: 21). Sem sujeito, a importância do estudos das mitologias consistiria não em...mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten" (LÉVI-STRAUSS, 1996: 21).

Portanto, não é necessário discorrer em termos sintáticos sobre as mitologias sãoxavierinas. Mais do que num conjunto de elementos sígnicos relacionais, as mitologias entrecruzam-se nas memórias através de complexas tramas narrativas sobre eventos que não se opõem a nenhuma estrutura mas conformam um estilo de fazer o tempo. Assim, a discussão sobre o dom, a transmissão e o carisma, parece ingressar numa dimensão bem mais ampla. Por vezes, práticas culturais aparentemente individuais e concentradas – neste caso, na figura de Basílio Lubkov- atravessadas por eventos nos quais o mencionado líder religioso é o elemento principal. A indagação deve se deter aqui para assim refletir precisamente sobre as continuidades e descontinuidades que amalgamam as relações entre religião e memória na Colônia São Xavier. Porque as perguntas inevitáveis surgem: se a ausência de Basílio Lubkov, sua saída de São Xavier, constitui parte de uma dilaceração da linhagem religiosa e o próprio Basílio Lubkov é um elemento fundamental nas conexões e desconexões espaço-temporais vividas pelos crentes da Nova Israel e os habitantes de São Xavier; se sem transformar Lubkov em um mitema, não estará seu enclave simbólico sobredimensionado embora ele ocupe um lugar tão importante nas narrativas dos sãoxavierinos?

A linhagem religiosa da Nova Israel – sua continuidade num futuro - se encontra, como dizíamos, problematizada.

Mas, conectar esta situação à trajetória das lideranças religiosas não é também colocar o declínio da Nova Israel, os conflitos de São Xavier na perspectiva que estas lideranças religiosas ocupavam –e ocupam- nas narrativas dos habitantes dessa colônia russa? Voltando à discussão entre Lévi-Strauss e Ricœur (LÉVI-STRAUSS, 1967), não estaremos produzindo assim uma espécie de sujeitologia,

conforme a expressão de Sahlins (SAHLINS, 2006) na qual as práticas culturais de sujeitos singulares são mais importantes do que as tradições culturais sobre as quais elas descansam? A resposta seria simples e, sem dúvida, antropológica e pertinente.

Na medida em que as lideranças religiosas da Nova Israel fazem parte de uma tradição baseada no conflito – tradição conflituosa, da qual temos tentado dar conta nesta pesquisa que mergulha as temporalidades sãoxavierinas - e que essas lideranças constituem uma dimensão fundamental das narrativas dos habitantes da Colônia, o peso simbólico de Basílio Lubkov e de outras lideranças encontra-se legitimado por si mesmo. Assim, seguindo Sahlins

O diálogo entre coletivo e individual, estrutura e evento, categoria e prática indica que a continuidade da ordem cultural é um estado alterado produzido por contingências da ação humana. O que está afirmando não é que cada cultura determina a história, mas apenas que a organiza (SAHLINS, 2006, p.19).

Porém, esta organização da história, no sentido que cada cultura possui uma modalidade de produzir temporalidades, pode nos fazer aprofundar ainda mais nas artes da memória e nas próprias temporalidades que habitam a Colônia São Xavier.

O fato de Basílio Lubkov, e décadas depois, o médico Vladimir Roslik – sujeitos sem conexão aparente entre si- estarem presentes nas narrativas dos sãoxavierinos, cristalizando ambas dilacerações espaço-temporais que têm tropos comuns – Uruguai, Rússia (depois a URSS). O fato de ambos serem heróis para boa parte dos sãoxavierinos – e, ao mesmo tempo, ambos podem ser questionados. Também o fato de ambos encontrarem a morte sob a temporalidade do Terror –seja com o stalinismo, no caso de Lubkov, seja com a ditadura militar uruguaia, no caso

de Roslik- são elementos que podem nos ajudar a compreender os fios da memória coletiva de São Xavier, embora ela possa estar em parte cristalizada nestas duas individualidades. Sem querer adiantar estas bifurcações do tempo, que desenvolveremos no Capítulo 9 e que, evidentemente, incluem tanto Basílio Lukov como Vladimir Roslik -porque eles são constitutivos das narrativas sãoxavierinas- caberia assinalar que

...o curso histórico de totalidades sociais mas amplas pode ser inscrito nos feitos e nas relações de indivíduos particulares –embora não em sua individualidade, o que é uma ressalva crucial (SAHLINS, 2004. p.297).

Sem voltar então a uma sujeitologia, dar o tempo (DERRIDA,1995a) estaria aqui não somente nos lugares de sentido que Basílio Lubkov e Vladimir Roslik encontram nas narrativas sãoxavierinas, em suas memórias fragmentadas (e dilaceradas). Dar o tempo, é também construir e reconstruir temporalidades. E se o conceito de historicidade de Sahlins, – diferentes culturas, diferentes historicidades- (SAHLINS,1997) pode antropologicamente se entender como temporalidade - o que de fato tem aproximado o pensamento de Sahlins ao de Ricoeur (SAHLINS; 2004, 2006) -, estaríamos procurando aprofundar uma temporalidade que atravessa e conforma as narrativas sãoxavierinas sob o conflito e sobre eventos que incluem as citadas individualidades mas que não podem ser reduzidas a elas.

São eventos que, como tais, ligam níveis diferentes. Lembrando novamente Sahlins, seria possível

...inferir das reflexões recentes dos historiadores que os eventos articulam fenômenos de níveis ou registros diferentes, como o individual e o social,

ações e instituições, o curto prazo e a longa duração, o local e o global (SAHLINS, 2004, p.327).

7.4. Eventos e temporalidades

Assim, eventos que constituem parte fundamental da produção de sentido e das memórias dos sãoxavierinos conformam temporalidades que nem podem se reduzir a indivíduos – Lubkov e Roslik - nem tampouco podem se considerar unicamente como modalidades culturais que produzem unilateralmente os destinos dos sujeitos em questão. Tal como afirma Sahlins:

A questão é a tentativa de reduzir formas sociais gerais a disposições subjetivas, ou vice-versa, como se estivessem em algum tipo de correspondência mimética. A leviatanologia e a sujeitologia ignoram o que Paul Ricœur (1984:193) chama a “cesura epistemológica” entre elas: entre as entidades sociais das quais trata a história –nações, cidades-Estados, classes, tribos, governo –e as subjetividades das pessoas envolvidas. Poder-se-ia falar de múltiplas cesuras, basicamente ontológicas, que tornam impossível converter o social em individual, impedindo que possa abranger ou determinar um diretamente a partir do outro, seja numa direção o em outra. Uma dessas quebras é a diferença de ordem fenomenal entre os fenômenos sociais e culturais, tais como constituídos por atributos simbólicos, e as disposições de sujeitos individuais (SAHLINS, 2006, p. 144).⁶

⁶ Marshall Sahlins utiliza a versão em inglês do Tomo I de Paul Ricœur, intitulado Tempo e Narrativa. A edição utilizada por Sahlins é : RICOEUR, Paul. Time and Narrative, vol.1. Chicago: University of Chicago Press, 1984. Em relação à crítica à sujeitologia ou leviatanologia, os questionamentos de Sahlins se concentram em aqueles pensadores que reduzem a cultura a relações de poder, corrente representada especialmente por Michel Foucault. Assim, em uma conferência cujo título carregado de ironia se intitula “Esperando a Foucault, todavia” Sahlins nos diz: “Si en el contrato hobbesiano los individuos constituyen el poder, el Commonwealth

Mas as articulações capazes de fugir dessa dicotomia social-individual poderiam ter a ver com eventos que desacomodam a cultura enquanto sistema – Sahlins recupera aqui a diferença ricœuriana entre cultura-tal-como-vivida e cultura-tal-como-constituída (SAHLINS, 2004, p.313)- concluindo finalmente que

A ação começa e termina na estrutura, partindo da biografia dos indivíduos como ser social e terminando na absorção de seu ato num prático-inerte-cultural- o sistema-tal-como-constituído. Mas se, nesse ínterim, os signos forem funcionalmente deslocados, postos em relações inéditas uns com os outros, então, por definição, a estrutura se transforma; e, nesse ínterim, a condição da cultural-tal-como-constituída pode efetivamente ampliar as conseqüências das ações dum indivíduo (SAHLINS, 2004, p.313).

Assim, por exemplo, um conjunto de acontecimentos ou eventos – ligados à figura de Basílio Lubkov, mas que não se reduzem e ele - poderiam ter colocado a Nova Israel em risco, na medida em que colaboraram para a pluralização de outros lugares, outros espaços além deste movimento religioso, fragmentado-se a possibilidade daquela união inicial, em cuja trama não eram concebíveis a vida social por uma parte, a vida religiosa por outra, e a vida econômica e política diferenciadas dessas duas. Mas, também, a Nova Israel teve que transitar pelo fato de chegar a um novo país – Uruguai - fundar uma Colônia, estabelecer diferentes diálogos com a sociedade nacional, sofrer o impacto da Revolução Russa e a partida de Lubkov com parte dos integrantes da Colônia para a URSS.

que mantiene a todos sometidos por el temor, en el esquema de Foucault el poder constituye a los individuos. A pesar de todo, del estructuralismo que posteriormente Foucault abandonó por haber reconocido lo perverso poli-amorfo, ese estructuralismo nos enseñó que los opuestos son cosas semejantes en todos los aspectos sustanciales menos en una. Cuando Foucault habla de la guerra de uno contra todos, y en el siguiente instante incluso da indicios de cierto cristianismo escindido – ‘ Y siempre hay dentro de cada uno de nosotros algo que lucha contra algo más ’ - nos sentimos tentados

Evidentemente, trata-se de um conjunto de eventos ou acontecimentos que se intercalam. Séries, pois, de signos deslocados, que alteram a cultura-tal-como-constituída- ou, no dizer de Sahlins, o prático-inerte-cultural (SAHLINS, 2004, p.313). Mas as narrativas não podem ser reduzidas a sistemas sígnicos, - como o fariam o estruturalismo e a semiologia clássica - privilegiando suas configurações formais, "...en lugar de su desarrollo temporal. De ahí que el análisis estructural del relato tienda a descronologizar todo lo posible la historia contada, al reducir sus aspectos temporales a las propiedades formales subyacentes (RICŒUR, 1999, p.10).

É por esse motivo que na aproximação do pensamento de Sahlins a Ricœur, ele tem que assinalar: "...as pessoas vivem no mundo além de viverem por signos, ou , melhor, vivem no mundo por meio de signos e, na ação, relacionam o sentido conceitual aos objetos de existência" (SAHLINS, 2004, p. 311).

Daí que as narrativas dos sãoxavierinos – multitemporais - concentram-se por vezes em indivíduos que fazem sentido numa tradição e memória coletiva, fragmentada, das artes de fazer o tempo. Um tempo dividido entre a densidade da tradição e eventos que mudam e são absorvidos pela mesma, em suas configurações temporais. Um tempo, pois, que nessas narrativas do conflito mostram seu singularidade, já que nas narrativas do conflito – e conflituosas - nos "sítios híbridos" a que se refere Bhabha (BHABHA, 2002), abre-se

...una hendidura en el lenguaje de la cultura que sugiere que la similitud del símbolo, tal como juega a través de los símbolos culturales, no debe oscurecer

a creer que él y Hobbes tienen más en común que el hecho de que, a excepción de Hobbes, ambos eran calvos". (SAHLINS, 2000, p.28).

el hecho de que la repetición del signo es, en cada práctica social específica, a la vez diferente y diferencial (BHABHA, 2002, p.200).

Assim, em cada narrativa sãoxavierina, existe uma cisão entre uma temporalidade continuista, acumulativa e a estratégia reiterativa, recursiva, do performático (BHABHA, 2002, 182), das performances narrativas. Estas performances narrativas diferenciam-se, também, pelo viés da repetição. E nessas repetições as lideranças religiosas, os heróis ou anti-heróis- Lubkov o Roslik- encontraram um lugar fundamental.

O que tentaremos desenvolver no capítulo 9 é que as memórias fragmentárias em São Xavier têm como dimensão fundamental cristalizar-se em indivíduos-heróis cujo final é a morte sob o Terror. Mas seria isto possível sem considerar que faz parte de uma tradição conflituosa, e que uma das dilacerações mais importantes (e constitutivas) da tradição em questão é o Terror mesmo? E, também, que em cada performance narrativa deparamos com estes heróis, repetidos e diferentes nos sentidos colocados neles?

Mas há uma possibilidade de fugir – ou melhor dito- de tentar fugir dos conflitos.

É o que o no Capítulo 8, de certa forma, buscaremos perscrutar.

7.5. Para além dos conflitos

Esta tese, que inevitavelmente tem que transcorrer por diferentes níveis de conflituosidade, de fragmentações e dilacerações no espaço e no tempo, pretende, no próximo capítulo, deixar os conflitos de lado. A única forma de fazê-lo é aprofundar num tempo para além do tempo, um tempo originário que alimenta os tempos possíveis.

É por isso que no Capítulo 8 vamos ingressar na obra imagética de Basílio Ostroujov Culñev. Mas apenas entramos no mundo encantado de seus desenhos, o conflito parece novamente esperar por nós, já que a versão imagética de Basílio Ostroujov Culñev vai integrar outro conjunto de versões (conflituosas) sobre a Colônia São Xavier. E a visibilidade desse conflito, sua ambivalência e ambigüidade, refletem-se poeticamente na narrativa da bisneta do fundador, Kátia Kastarnov.

Ricœur (RICŒUR, 2004, p.620) coloca a confissão e o perdão dentro das possibilidades do dom e contra-dom. Mas aqui todas são confissões. Nas diferentes narrativas dos sãoxavierinos existe essa ambigüidade: a confissão do segredo – alguma das versões possíveis sobre São Xavier, a Nova Israel ou sobre Lubkov- parecem pedir perdão. A bisneta do fundador parece transitar por esses mundos de confissões e perdões. Mas Basílio Ostroujov Culñev, busca fixar um tempo anterior, no qual a confissão e o perdão são desnecessários.

CAPITULO 8

FAZENDO A MEMÓRIA: UM ARTISTA EM SÃO XAVIER E A BISNETA DO FUNDADOR

Conheci Basílio Ostroujov Culñev em meados da década de '90. Era um homem velho e já tinha alguma doença imprecisa. Eu estava iniciando o meu trabalho de campo na Colônia. Pensava (ainda penso) que “os habitantes”, os sujeitos-nunca os ‘nativos’- que são constituintes dos encontros etnográficos, não podem morrer. Quando voltei na segunda etapa, já começando o século XXI, tive que falar com muitos mortos.

Descobri a morte, embora sob outras características. A morte era para mim uma situação mais o menos conhecida: morte de familiares, de amigos. Mas nunca pensei que aqueles russos que eu conhecera dez anos antes iriam morrer.

Existe um jogo da morte como ausência e presença: Basílio Ostroujov tinha morrido em 21 de janeiro de 1998, contou-me sua enteada, Juana Beztrukov, único familiar seu que encontrei em São Xavier depois de tanto tempo.

Juana lamentava que todos os esforços que fizera Basílio Ostroujov para construir uma história de São Xavier permanecessem guardados em sua casa.

A mi lo que me da mucha pena dejar todo esto archivado aquí. Me da lástima que eso quede aquí. La cantidad de fitas que tiene grabadas...El grababa las historias, el hacía poesía...El quería hacer una historia de San Xavier... Porque acá había dos tendencias: una que estaba a favor de Lubkov, y otra en contra. Entonces usted habla con unos y es una cosa, habla con otros y es otra historia. Inclusive había enemistades. Aquí hay una historia escrita por

Don Basilio que son los relatos de su padre por el intento de matar a Miguel Sabelín.

Mostrando-me uma pasta, cheia de histórias escritas por Basílio Ostroujov diz:

Pero acá hay muchas historias. Los últimos años se pasaba hasta la madrugada escribiendo. Él quería que alguien hilvanara todo lo que él había hecho. Él me lo comentó en una oportunidad a mí...Siempre tenía ganas que alguien hiciera un libro con todos los poemas, los dibujos y las historias, evidentemente.

Mas Basílio Ostroujov garantiu sua presença após a morte. Num daqueles encontros - quando eu ainda pensava que os 'nativos' eram eternos - deu-me de presente uma pasta com vários desenhos feitos por ele mesmo. Era o artista do povo. Assim era reconhecido e, por vezes, também criticado por aqueles que achavam o seu trabalho artístico simples demais ou ingênuo.

Basílio Ostroujov fazia cópia de seus desenhos para depois pintá-los com outras cores por cima.

Era artista e promotor de sua obra. Fez várias exposições na Colônia São Xavier, mas nunca saiu desse circuito. Era um “guardião da memória” (CARVALHO da ROCHA e ECKERT, 2005), mas com um estilo específico: desenhava. Também escrevia – com sua gramática e sintaxe sui generis – e suas histórias e poemas, que lia nos aniversários da fundação de São Xavier, foram guardados por Juana.

Examinei dezenas, talvez centenas de vezes, os desenhos que Basílio Ostroujov me presenteara. Atualmente alguns deles permanecem no Museu do Imigrante na própria Colônia São Xavier. Eles estão expostos como outros objetos

que tentam “monumentalizar” o passado sanxavierino. O Museu é também um espaço de luta pela memória: os objetos que se encontram na instituição foram coletados entre as diferentes famílias da comunidade. Mas há também descendentes dos fundadores que sistematicamente recusam entregar qualquer material de sua posse (objetos, fotos ou documentação) que tenha a ver com a história da Colônia. Por exemplo, Kátia Kastarnov, bisneta de Basílio Lubkov, o líder religioso fundador da Colônia, possui um arquivo muito rico, mas não tem intenção de compartilhar.

Kátia falou-me de alguns roubos que aconteceram em exposições na cidade de Fray Bentos (capital do departamento do Rio Negro, Uruguai), por causa do descuido por parte das autoridades, e, sobretudo do desconhecimento.

Mas qual é esse desconhecimento? Aqui entra o conjunto de conflitos que se atualizam desde quase o próprio processo fundacional de São Xavier.

Kátia integrou a elite que governava a Colônia:

La sangre que llevo es completamente rusa. No tengo nada de criollo, digamos. Y tengo siempre el orgulloso de decir que soy la bisnieta del fundador de la Colonia de San Xavier, Don Basilio Lubkov.

Ela reclama o direito de não ter a sua memória pessoal e familiar enxovalhada. É também uma luta contra os “intelectuais orgânicos” da memória de São Xavier, que começam paulatinamente a se profissionalizar e a virar funcionários públicos. Embora o Museu do Imigrante não tenha ainda pessoal contratado de forma permanente, as vagas que se abrem por alguns meses para mostrar aos poucos turistas o passado sanxavierino levantam suspeitas (e não somente em Kátia). Muitos receiam ser despojados de suas lembranças familiares, em troca de

nada. Kátia não quer que existam “especialistas” do passado sanxavierino que neguem as diferentes contribuições da coletividade. Ela não quer ser parte de um conjunto de descendentes de imigrantes anônimos.

Kátia espera um reconhecimento em função de seu aporte.

Ela me diz:

Tendrían que poner un cartelito que diga: donado por fulana de tal, por tal familia. Y seguridad. Una vez prestamos un escritorio y al final terminó en una oficina de la Intendencia de Río Negro. No hay cuidado.

Kátia também critica as difamações que são propaladas contra a figura de Basílio Lubkov. Reconhece que ele era mulherengo, que gostava muito das meninas, mas que ao mesmo tempo era um gênio, um vanguardista:

A pesar de que hay algunos detractores de Don Basilio Lubkov, pero fueron más de 300 familias que los siguieron a él, en busca de un país donde trabajar, donde progresar (...) Y a lo paisano, diríamos, era mujeriego, que le vas a ser. Pero las chiquilinas también se le ofrecían. Pero eso es otra historia, entra dentro de lo jocoso.

Lubkov era um visionário para Kátia. Por isso, fica raivosa quando alguma vez, na rádio de São Xavier, ouve falar com sarcasmo de Basílio Lubkov, a quantidade de esposas que teve e as intrigas que ainda repetem acerca de ser um homem apaixonado, e outros comentários desse tipo. Basílio Lubkov continua sendo, até hoje, uma figura que atrai os comentários mais conflituosos.

Kátia lida com os conflitos, tenta resgatar a figura do fundador, mas dentro de uma épica geral fundacional. Lubkov – com todos os seus erros - faz parte de um passado que deve ser respeitado e preservado.

Ela é também uma “guardiã da memória”. E militante. Na atualidade, ela luta para que as principais construções feitas ou utilizadas pelos fundadores sejam reconhecidas como patrimônio histórico:

En este momento yo estoy también en el trabajo de luchar por lo que considero debe ser declarado patrimonio de San Xavier, como ser la famosa casa donde vivió Don Basilio Lubkov que era de Adelina Espalter, una de las que cedió las tierras para que ellos se quedaran en esta parte del país. La familia Espalter en general... Pero esa Casa Blanca tiene más historia para acá. Tenemos que remontarnos muchos años atrás (...) Esa casa perteneció a Benito Chaín. Benito Chaín fue uno de los grandes amigos de Leandro Gómez, el defensor de Paysandú. Y Benito Chaín le dio la casa para vivir cuando fue la famosa invasión portuguesa que tuvimos en el Uruguay, y Leandro Gómez luchó desde acá contra los famosos farrapos, que eran los indígenas brasileños que venían a hacer la invasión a esta parte. Así que me interesa que eso se tiene que declarar patrimonio.

De la misma manera como el primer molino que hubo en el Uruguay...Fue molino primero harinero y después compraron la máquina de hacer aceite de girasol. Y se hacía aceite de girasol acá en San Javier. Fue la primera fábrica de aceite de girasol. ¿Por qué? Porque los rusos fueron los que trajeron el girasol al Uruguay

Basílio Ostroujov desenhou essa “Casa Branca”, esse primeiro moinho para o fabrico de farinha no Uruguai, esses girassóis. Seu trabalho estabeleceu uma narrativa imagética que tentou sair da diversidade das versões conflituosas. Cada desenho tem sua assinatura, cada desenho está escrito. Ele fala de si mesmo e dos outros através das imagens.

Ele ia (ou vai) “fazendo a memória”, construindo um passado primigênio, épico, fundacional. São os tempos que terão a duração da gênese, dos passos fundacionais. Uma longa duração, pois, que Basílio Ostroujov mostra através de

uma ficção documentária em suas obras. Em muitos de seus trabalhos aparece: “Memória ou Memórias e obras ou obra de Basílio Ostroujov:” São lembranças que devem ser fixadas, que não podem ser esquecidas.

São memórias cuja trama se constrói num conjunto de historicidades que parecem ficar fora do tempo: um tempo sem tempo, um tempo mítico.

Atendendo a esse tempo mítico é que nossa aproximação à ausência-presença de Basílio Ostroujov tentará não cair na “ilusão biográfica” (BOURDEIU, 1996), mas chegar a ser, sim, uma experiência noética (CARVALHO da ROCHA, 1995) e portanto, dialógica. A tentativa de pensar numa antropologia imagética embasada na experiência noética surge da necessidade de ingressar numa das versões possíveis da memória coletiva, expressa nas imagens produzidas por Basílio Ostroujov. Mas ao entrar no registro de Basílio Ostroujov, ao tentar dialogar com os seus desenhos, a versão de Ostroujov e o aparelho analítico que tenta sua abordagem, se espalha na própria dinâmica da memória coletiva. Se existem marcos sócio-espaciais da memória coletiva, os mesmos são percutidos pela multiplicidade, a heteroglossia e a polifonia. A memória coletiva, memória pois conflituosa, memória do conflito (o primeiro conflito é contra a morte e o esquecimento), requer um tempo inicial, anterior ao mesmo. Basílio Ostroujov cria esse tempo inicial numa gestualidade que parece querer conjurar os dilaceramentos próprios da memória, produzindo uma versão que tenta ficar além das disputas pelo passado, mas não deixa de ser uma versão entre outras e com outras.

É uma narrativa imagética que se constrói relacionalmente com outras narrativas, mas que tenta o “grau zero” da narrativa mesma: ficar num tempo primeiro, reiterativo e mítico, para além do acontecimento.

Ainda me lembro das conversações sobre o polêmico Basílio Lubkov, e a defesa – sem desconhecer as críticas- que fazia Basílio Ostroujov sobre o líder religioso. As argumentações eram as mesmas que aparecem em alguns dos desenhos dedicados a Lubkov:

- Ele nos trouxe ao Uruguai, nos salvou da fome, da revolução e de duas guerras mundiais.”- costumava dizer-me Basílio Ostroujov.

Basílio Ostroujov era comunista e discutia muitas vezes com seus camaradas sobre Lubkov. Para ele, Lubkov era “sagrado”. Ele não vivia como uma contradição sua fidelidade política e o fato de Lubkov terminar seus dias (supostamente) de forma trágica, fuzilado na União Soviética de Stalin.

Mas Lubkov não pode ser transformado num acontecimento absorvido pelo tempo mítico. Ele ingressa plenamente na luta pelo passado, e mostra que todo o jogo mítico construído por Basílio Ostroujov com uma série limitada de acontecimentos entra também em conflito. E esse tempo mítico se desdobra na luta pela “memória verdadeira”, entrando no conjunto de versões conflituosas que constroem a memória coletiva.

Neste sentido, a organização que estabeleci dos desenhos de Basílio Ostroujov deve ser acompanhada como um exercício provisório.

Tentei organizar os desenhos de Basílio Ostroujov em “A chegada dos russos ao Uruguai”, “Lubkov, o fundador”, “Paisagens fundacionais” e “Trabalho”.

Logicamente, estes agrupamentos podem admitir vários entrecruzamentos: sempre uma toponímia de uma narrativa imagética supõe uma classificação –uma topologia- por parte do pesquisador.

A ordem estabelecida por Basílio Ostroujov era complexa demais: ele desenhava várias vezes um modelo básico, quase sem variações. Além disso, ele fotocopiava os desenhos e voltava a pintá-los, uma e outra vez. Os originais e as cópias se misturavam. Mas não se trata aqui de estabelecer as topologias e as toponímias do pesquisador enquanto ato de esclarecimento: isto seria voltar a nativizar o nativo no sentido de Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Acontece que as classificações e as lógicas das classificações devem ser relativizadas posto que nas narrativas há um excedente do sentido que foge da própria lógica classificatória.

Nos entrecruzamentos que permeiam toda a narrativa imagética de Ostroujov, há uma tentativa de gerar, como tínhamos dito, um tempo do gênesis, um tempo primeiro. O realismo e o nominalismo parecem juntar-se.

É a busca de singularizar uma imagem, dar um nome, conjugar um nome próprio para cada acontecimento imagético, juntar o nome próprio (Basílio Ostroujov) com o nome escrito e inscrito dos acontecimentos. Uma imagem-escritura que salva o nome, salva o tempo, e na qual penetramos, traspassando o próprio nome na procura do outro, sob o olhar do perspectivismo deconstrutivo:

Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome, salvo o nome, como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou aquilo na direção do qual se dirige por meio do nome. Mas perder o nome não é incriminá-lo, destruí-lo o feri-lo. Pelo contrário, é simplesmente respeitá-lo: como nome. Isso quer dizer pronunciá-lo, o que equivale a atravessá-lo na direção do outro, que ele nomeia e que o porta. Pronunciá-lo sem pronunciá-lo. Esquece-lo, chamando-o, (se) lembrando-o, o que equivale a chamar o outro ou dele se lembrar.... (DERRIDA, 1995b, p.41).

Atravessar, pois, o nome de Basílio Ostroujov, esse nome que quis ser fixado à história de São Xavier, narrar a história de São Xavier.

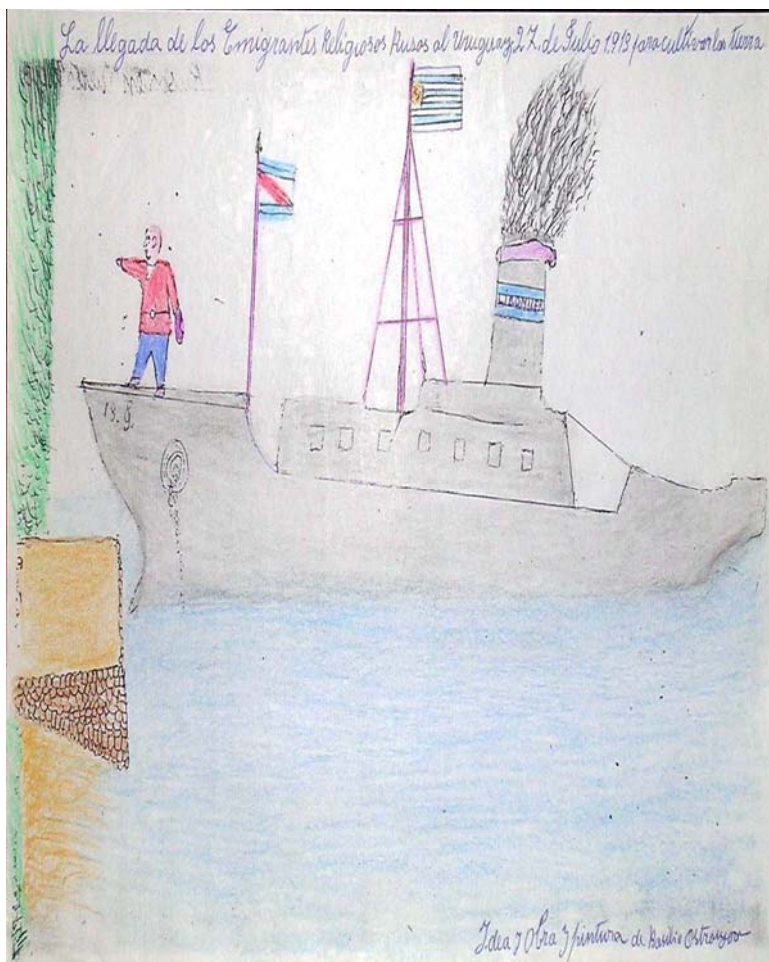
8.1. Imagens dos desenhos de Basílio Ostroujov Culñev

A temática da “chegada” é necessariamente um elemento fundamental em se tratando de um grupo migratório. A chegada é o ponto de início, mas também a frágil continuidade entre aquele território que foi deixado e a entrada num novo espaço. Saída-chegada-entrada são uma ponte de significados que permitem a ida e a volta. Mas uma ponte é também, ao mesmo tempo, uma conexão e uma desconexão. Uma conexão e uma desconexão da espacialização do tempo. De tempos e espaços que são elaborados sob a figura da continuidade e da descontinuidade. Se “...é preciso conceber o tempo social como uma série de rupturas, evitando perceber sua história num eixo temporal contínuo e uniforme.” (ECKERT, 1993, p.15), também é preciso aprofundar nos deslocamentos territoriais e na invenção imaginária dos mesmos. A “invenção de territórios” tem a ver com essa saída, de um espaço, de um tempo, que “ficou atrás”, mas também com um espaço novo, virgem, que tem que ser criado, mas que interage com o espaço e o tempo que foi deixado e que uma e outra vez será lembrado.

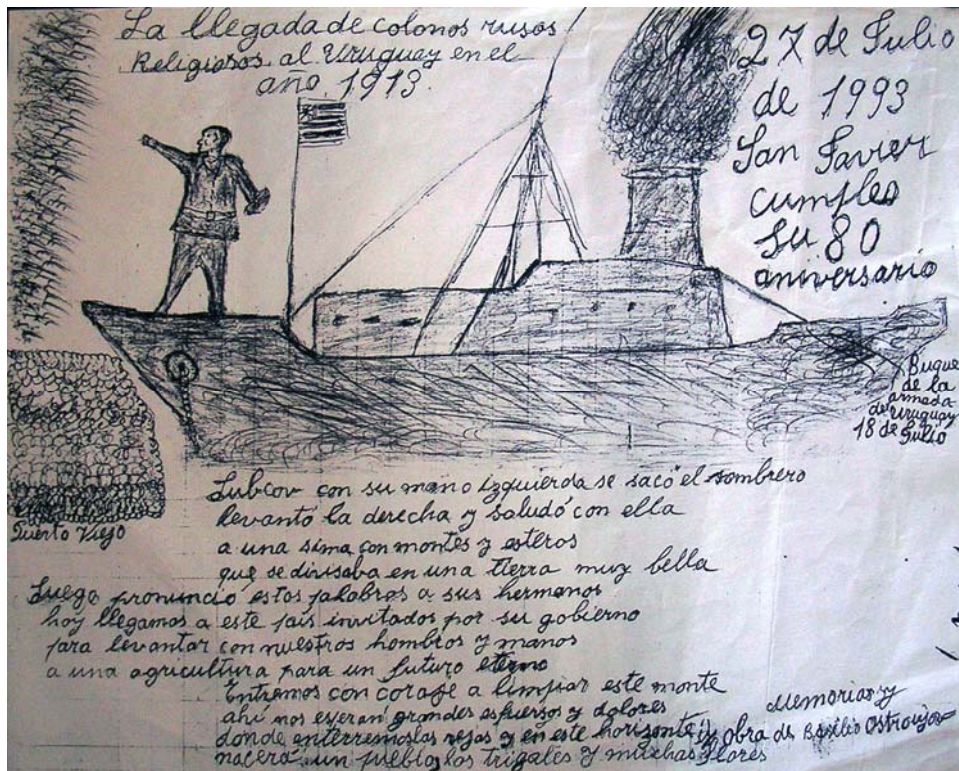
Os desenhos que Basílio Ostroujov dedicou à chegada dos russos ao Uruguai, têm a mediação da água, o barco chegando às novas terras, as terras uruguaias. O guia, o conector, entre dois tempos e dois espaços, é o líder Basílio Lubkov. Começamos, pois, – dentro dessa classificação provisória - pelas imagens da chegada dos russos ao Uruguai, ou talvez melhor seria dizer pelos

desenhos de Basílio Ostroujov, que fazem a ponte metafórica e evocativa entre esses tempos e esses espaços.

8.2 A chegada dos russos ao Uruguai



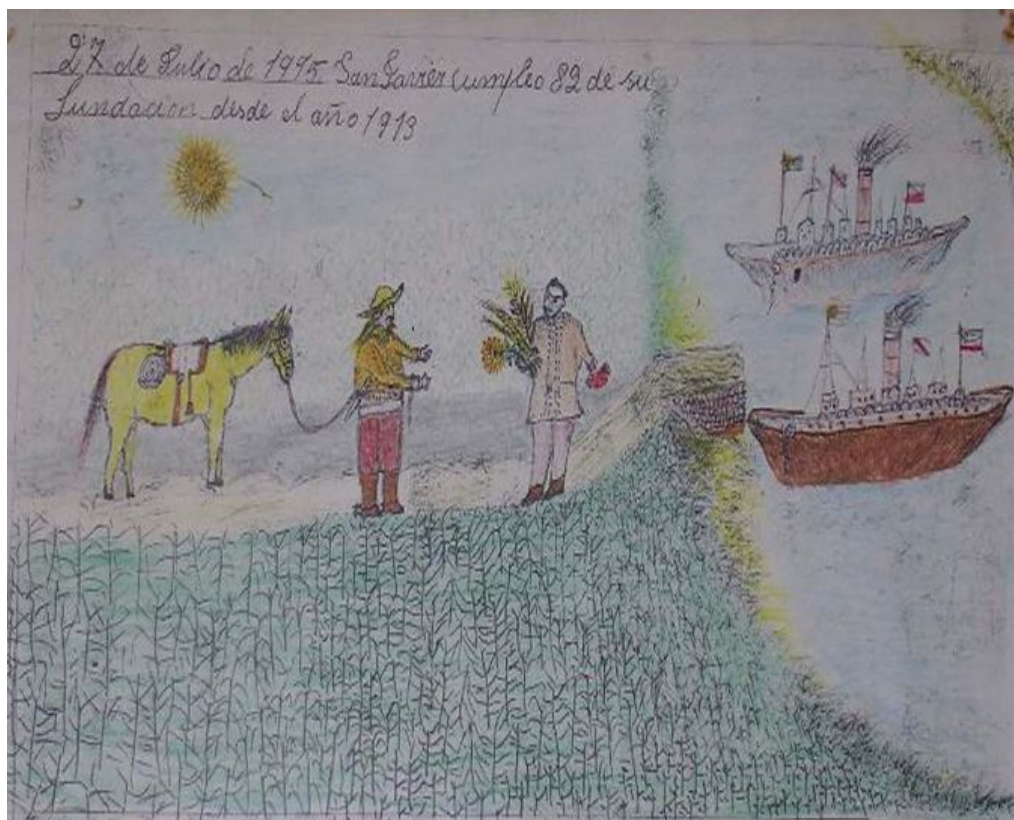
Acima: “ A chegada dos emigrantes religiosos russos ao Uruguai, 27 de julho de 1913 para cultivar a terra.” Assinado embaixo: “ Idéia e obra e pintura de Basílio Ostroujov.”



Acima: “Chegada de colonos russos religiosos ao Uruguai no ano 1913” e “27 de julho de 1993 São Xavier faz 80 anos.” Na margem direita: “18 de Julio - Buque da Armada uruguiaia.” Embaixo, um poema: “Lubkov com sua mão esquerda tirou o chapéu / levantou a direita e acenou com ela / para um morro com matos e mangues / que se enxergava numa terra muito bela. / Depois pronunciou estas palavras para seus irmãos: / hoje chegamos a estes países convidados pelo seu governo / para levantar com nossos ombros e mãos / uma agricultura para um futuro eterno/. Entremos com coragem limpar este mato / aí nos esperam grandes esforços e dores / onde enterramos as grades e neste horizonte / nascerá um povo, os trigais e muitas flores/.” Na margem direita, embaixo: “Memórias e obra de Basílio Ostroujov.”



Acima: " Imagem de uma história real. O recebimento dos emigrantes russos colonos religiosos pelos "gauchos" uruguaios no Departamento do Rio Negro, em Porto Velho. 27 de julho de 1913 nos campos de Seu José Espalter, na República Oriental do Uruguai. Nesta terra hospitaleira de Artigas, 27 de julho de 1999... São Xavier faz aniversário de sua fundação." Margem esquerda, embaixo: " Os russos semearam as terras com girassol e trigo / continuavam firmes seu caminho com afã e com os Orientais tornaram-se amigos / dividiram sempre seu pão." Margem direita, embaixo: "Desembarco de um núcleo religioso da Rússia convidado por aquele governo uruguaio para cultivar a terra no ano 1913 em que foi Presidente Seu José Batlle y Ordóñez!!! Obra de Basílio Ostroujov Culñev. "



Acima: “ 27 de julho de 1996. São Xavier faz 82 anos de sua fundação desde o ano 1913. ”.

São desenhos épicos, que explodem com a divisão entre imagem e escrita . O tempo cronológico, desde a chegada até o aniversário de São Xavier, os russos e os “gauchos”, entrosando-se, o girassol, o agradecimento eterno pelo recebimento . Lubkov aparece conduzindo o barco que chega até o Rio Uruguai com o grupo de religiosos russos, do qual ele era o guia. A missão de transformar essas terras, esses matos, pela agricultura. O trigo, o girassol, e as flores, num jogo de dádivas e contra-dádivas entre esse grupo religioso russo e o governo uruguaio de Batlle y Ordóñez (nesta “terra hospitaleira de Artigas”), convidando-os, justamente, para levar adiante sua tarefa de agricultores. Mas há também “imagem ou imagens de uma história real”, na qual é descrito o recebimento

caloroso dos “gauchos “ aos colonos russos e a amizade que começaram a construir. São “imagens de uma história real”, documentando ficcionando a documentação, tentando diferenciá-las de outros “quadros imaginários” que ele também desenha ou de uma estampa tão emblemática como aquela em que Lubkov aparece dirigindo o barco até a terra prometida.

Basílio Ostroujov está construindo uma ponte saída-chegada-entrada, mas que pode ser reversível, entrada-saída-chegada, como o próprio tempo. Trata-se da metaforização deste percurso, esta ponte, no marco da produção de uma narrativa imagética. A ponte, o percurso, enquanto superfície imagética metafórica, ingressa plenamente no espaço da metáfora, já que as metáforas “...deben su poder de relacionar la superficie semântica con la presemántica, que yace en las profundidades de la experiencia humana...” (RICOEUR, 1995a, p.82). E, como superfície, de conexão de níveis semânticos e pre-semânticos, convida ao desvio, impedindo assim a interpretação literal. Se “ A imaginação produtora, em obra no processo metafórico, é assim a competência de produzir novas espécies lógicas por assimilação predicativa..” (RICOEUR, 1994, p.10), a ponte, a saída-chegada-entrada (e sua reversibilidade) ingressa também numa unidade mais ampla, e, conjugando-se com outros elementos díspares, mostra aqui a capacidade assimiladora da narrativa e sua cristalização no espaço da intriga.

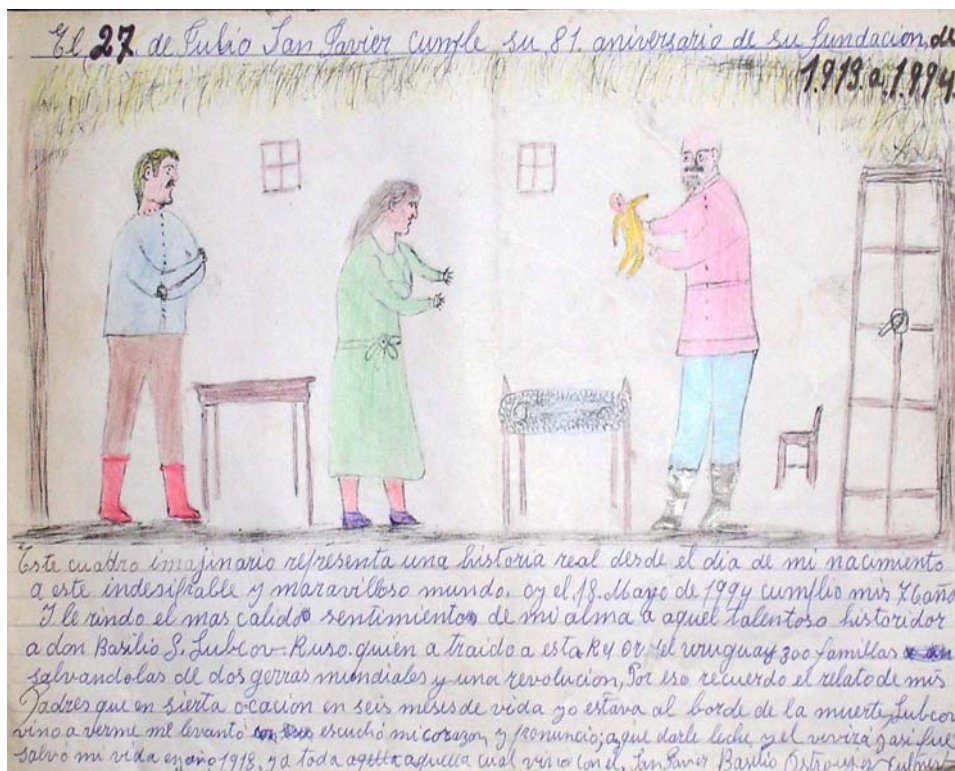
Basílio Ostroujov não explode somente, como dizíamos, com a divisão entre imagem e escrita. Também com a diferença entre narrativa de ficção e narrativa histórica. E com seus desenhos nos diz, mais uma vez, que no entrecruzamento entre história e ficção, cria-se “la refiguración efectiva del tiempo, convertido en

tiempo humano.” (RICOEUR, 1996, p.917). Este tempo humanizado está configurado pelo quase passado da ficção, enquanto “...posibles escondidos en el pasado efectivo.” (RICOEUR, 1996, p.917). Mas também a história é quase ficção porque para nós, são as estratégias diríamos imagéticas que conseguem justamente reanimar esse passado e fazê-lo verossímil.

8. 3. Lubkov, o fundador



Acima: " Basílio Simionovich Lubkov. Fundador da colônia russa São Xavier no Uruguai. " Embaixo: " 27 de julho de 1994. São Xavier faz seus 81 anos de sua fundação desde o ano 1913 no departamento de Rio Negro, na República Oriental do Uruguai. Obra de Basílio Ostroujov Culñev em São Xavier hoje 18 de maio de 1994 fazendo meus 76 anos de vida presto do mais fundo da minha alma a mais cálida homenagem a Seu Basílio S. Lubkov, aquele talentoso historiador quem salvou minha vida na infância, Basílio Ostroujov Culñev. "



Acima: " Em 27 de julho São Xavier faz seu 81 aniversário de sua fundação de 1919 a 1994. " Embaixo: " Este quadro imaginário representa uma história real desde o dia de meu nascimento a este indecifrável e maravilhoso mundo. Hoje, dia 18 de maio de 1994 fiz meus 76 anos. E presto os mais cálidos sentimentos de minha alma a aquele talentoso historiador a Seu Basílio S. Lubkov. Russo que trouxe a esta República Oriental do Uruguai 300 famílias salvando-as de duas guerras mundiais e uma revolução. Por isso me lembro do relato de meus Pais que em certa ocasião em seis meses de vida eu estava quase morrendo, Lubkov veio me ver escutou meu coração e pronunciou: tem que lhe dar leite e ele viverá e assim salvou minha vida no ano 1918 a qual com ele veio. São Xavier Basílio Ostroujov Culñev. "

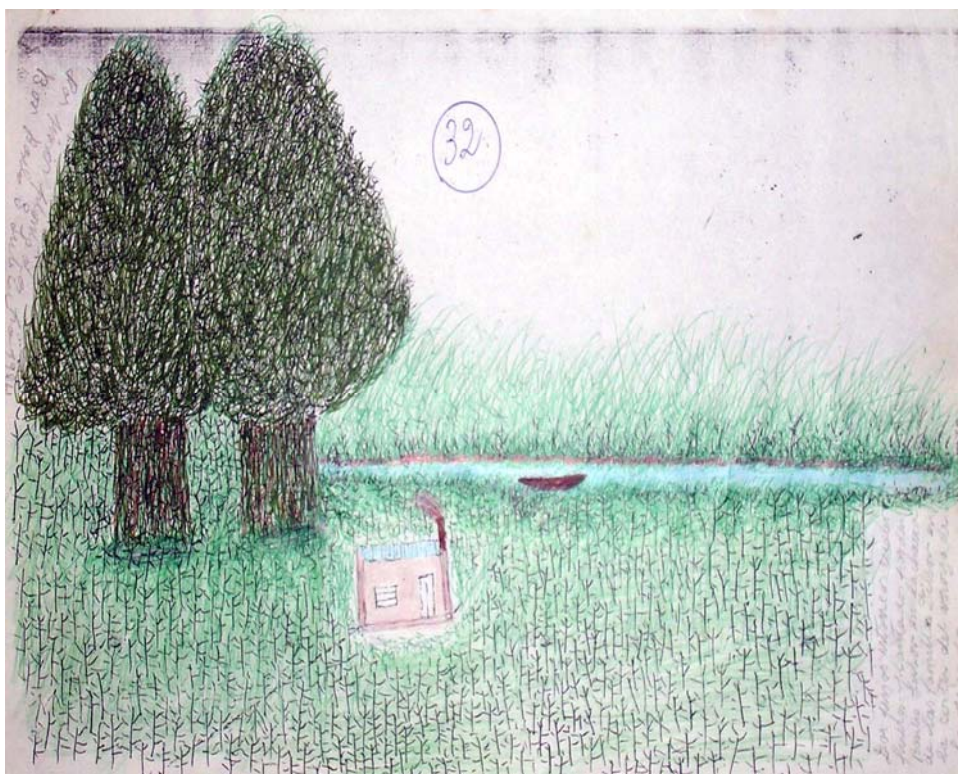
Aqui, as imagens do herói fundador, Basílio Lubkov. Basílio Ostroujov entrelaça sua história, sua idade, com a lembrança do fundador. Ele rende homenagem não somente ao fundador de São Xavier, que trouxe trezentas famílias para o Uruguai. A data de fundação, o fato de que Lubkov salvara essas famílias de duas guerras e uma revolução, as tentativas de "historicizar" suas imagens, conjugam-se com um "quadro imaginário" no qual Basílio Ostroujov deixa para sempre um acontecimento fundamental para sua vida: a sua própria

salvação, graças aos bons conselhos que Lubkov dera a seus pais. A ponte, essa ponte saída-chegada-entrada, vira entrada-saída-chegada, e continua seu exercício de metaforizarão entre a vida e a morte. Mas uma ponte

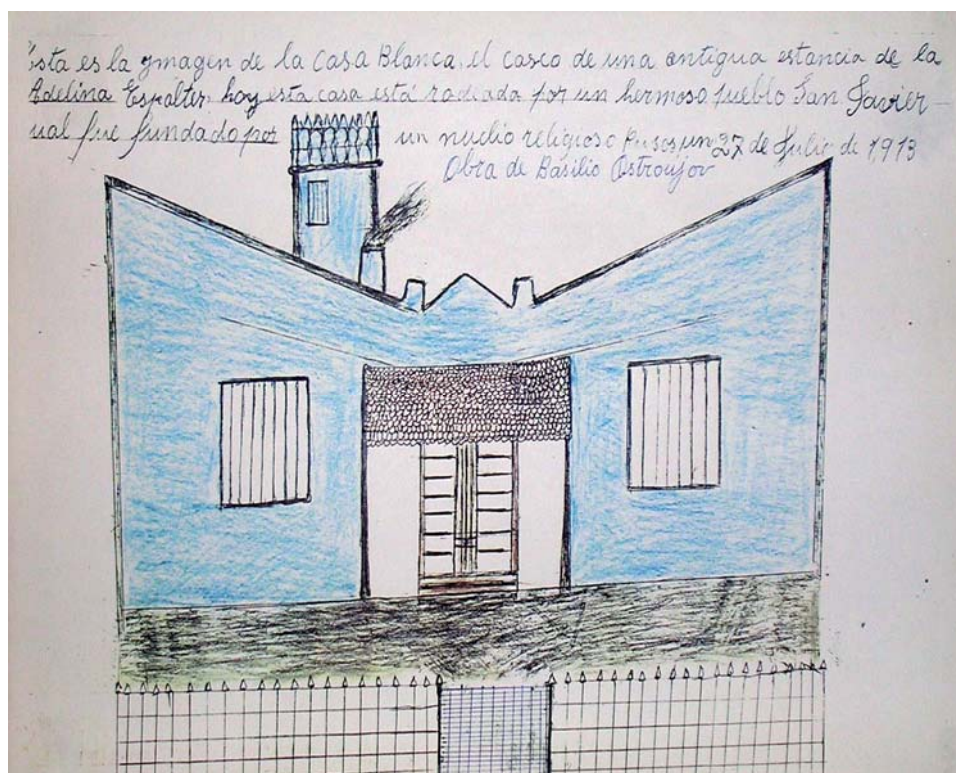
...es un camino que conecta dos márgenes o que torna continua una discontinuidad. O que suelda una fractura. O que recompone una fisura. El espacio del recorrido está hendido por el río, no es un espacio de transporte. En consecuencia, ya no hay un espacio, hay dos variedades sin límites comunes. Tan diferentes que es preciso un operador difícil, o peligroso, para conectar sus bordes. Difícil porque se necesita un pontífice, al menos(...)
(SERRES, 1981, pp.26-27)

Eis aqui um pontífice, um operador de conexões e desconexões que colaborará – e muito -para fazer e desfazer a história de São Xavier. Porque a ponte de chegada, pode também ser a ponte de saída, sempre com um mesmo operador do mito, de uma práxis do mito: Basílio Lubkov.

8. 4. Paisagens fundacionais



Acima, margem esquerda: “ Os pinheiros plantados por Seu Basílio S. Lubkov 1924.”



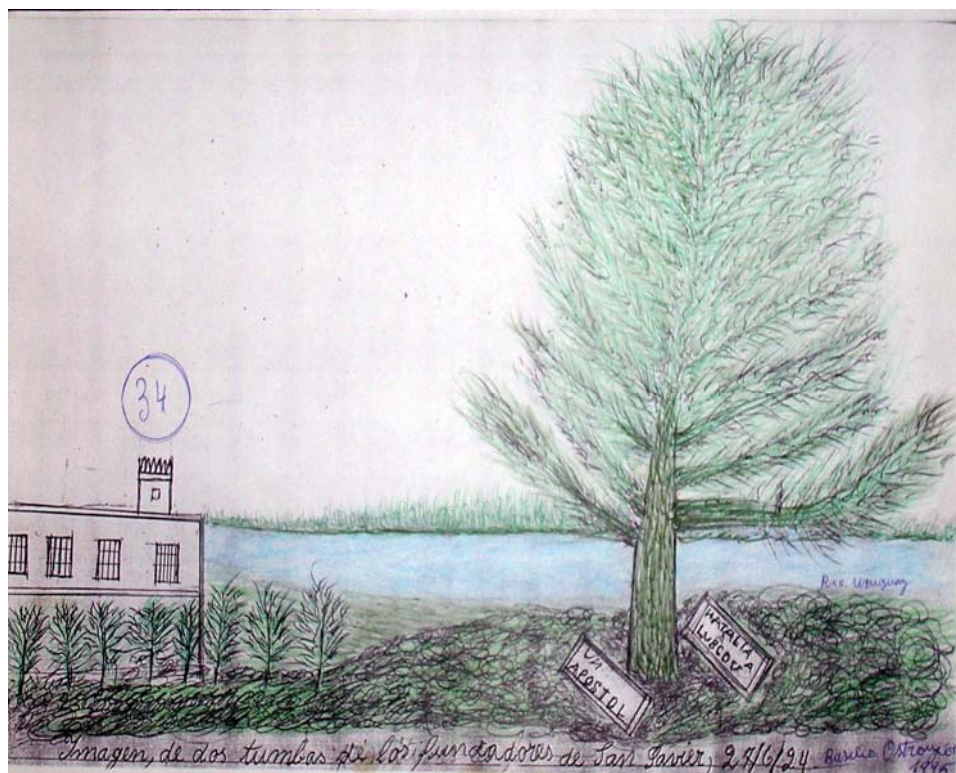
Acima: “Esta é a imagem da Casa Branca: o casco de uma antiga fazenda da Adelina Espalter, hoje esta casa está rodeada por um formoso vilarejo São Xavier (...) foi fundado por um núcleo religioso russo um 27 de julho de 1913. Obra de Basílio Ostroujov.”



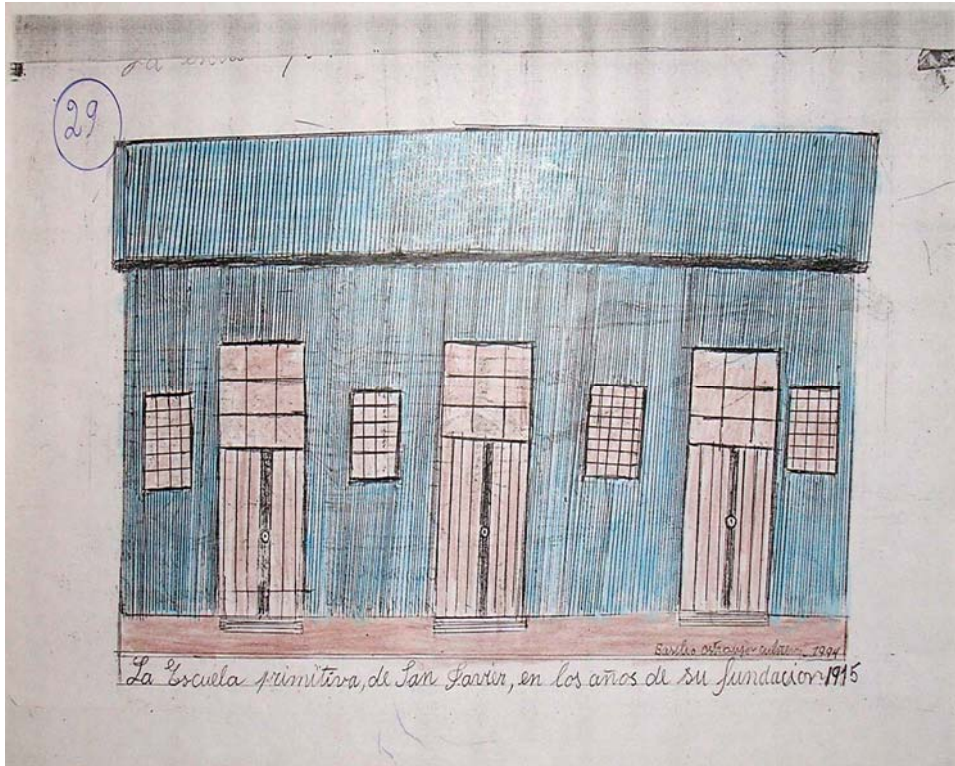
Embaixo: " Imagem histórica da colônia Russa São Xavier nos primeiros anos. 1913 de sua fundação nos campos dos irmãos Espalter no departamento de Rio Negro, na República Oriental do Uruguai. Basílio Ostroujov 18.5.94."



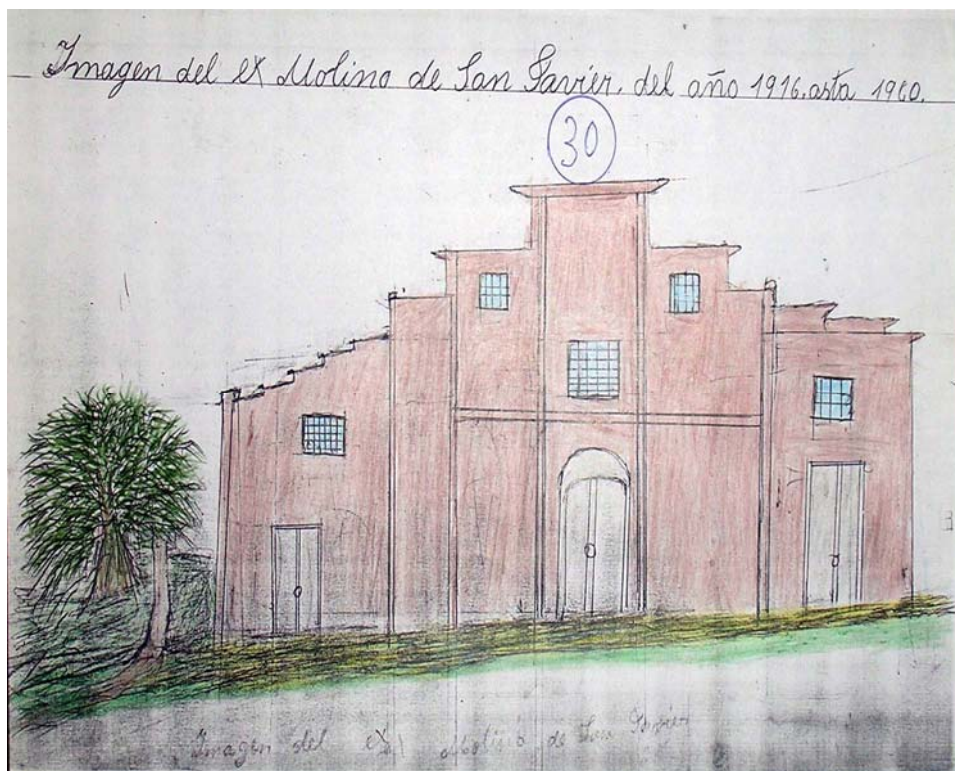
Acima: “ Imagem histórica, esta é a casa primeira serralharia construída com pedras pelos fundadores de São Xavier no ano 1917 que durou até o ano 1928. Depois nela o destacamento da policia. A Delegacia durou até 1935, depois foi desmanhada e hoje sobre suas pedras foi construída uma formosa e moderna policlínica.” Na margem esquerda: “ Memória de Basílio Ostroujov Culñev.”



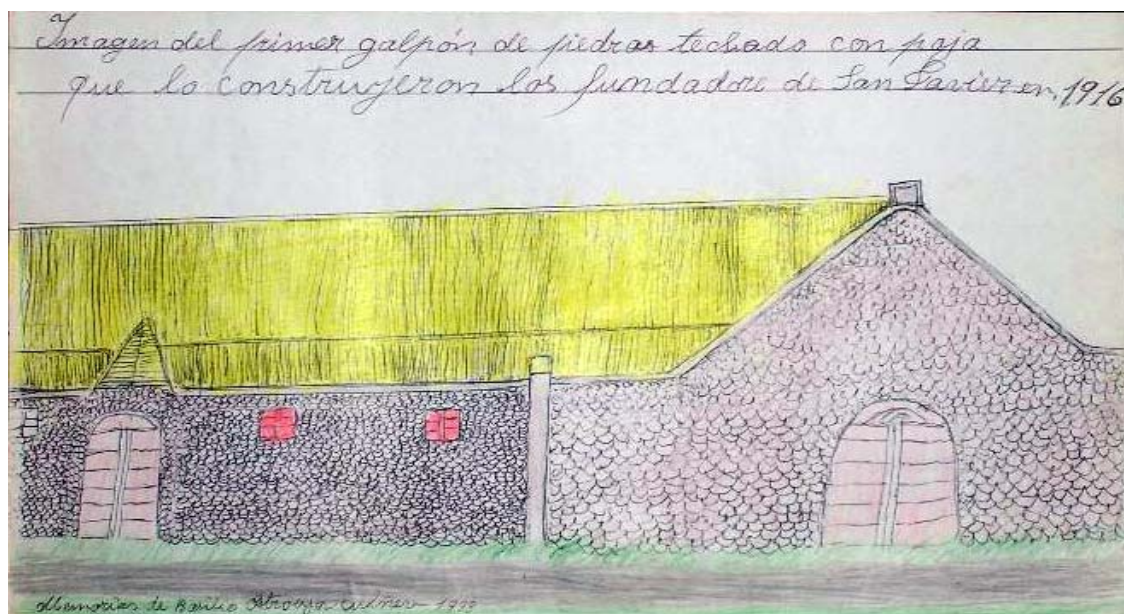
Embaixo: " Imagem, de dois túmulos dos fundadores de São Xavier, 27.6.24." O túmulo tem dois nomes: " Um apóstolo " e " Natália Lubkov. " A assinatura inevitável do artista: " Basílio Ostroujov, 1995. "



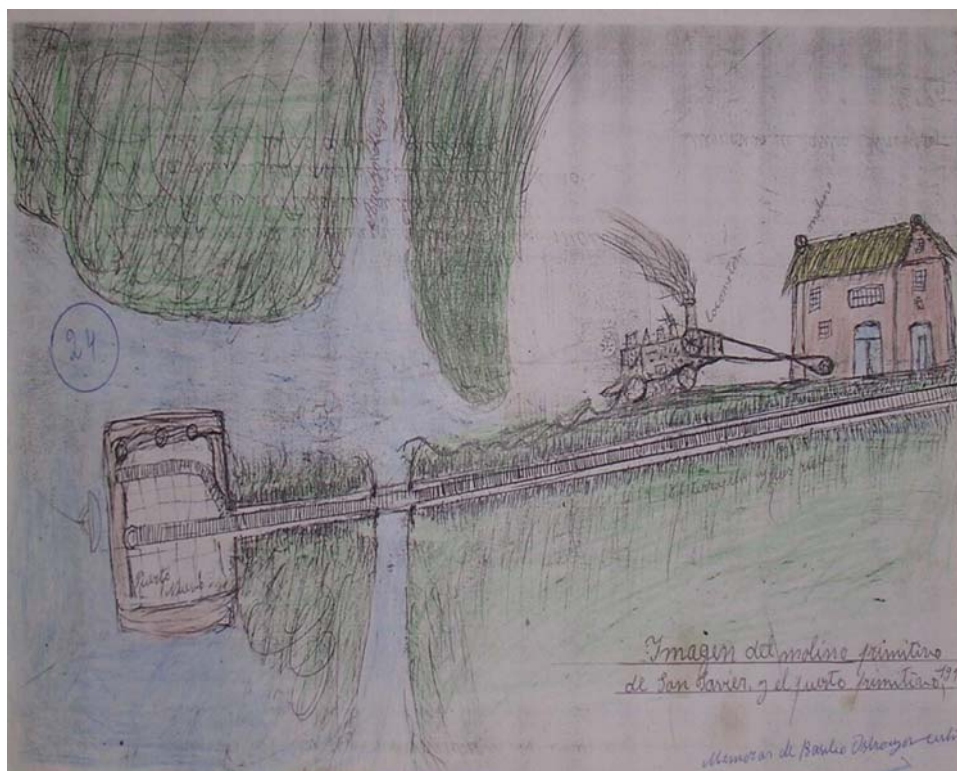
Embaixo: "A Escola primitiva, de São Xavier, nos anos de sua fundação 1915."



Acima: “ Imagem do ex-moinho de São Xavier, do ano 1916 até 1960.”



Acima: “ Imagem do primeiro galpão de pedras com telhado de palha que o construíram os fundadores de São Xavier. 1946.” Embaixo: “ Memórias de Basílio Ostroujov, 1993.”



Embaixo: “ Imagem do moinho primitivo de São Xavier e do porto primitivo, 1915. Memórias de Basílio Ostroujov. ”



Embaixo: “Carro russo linheica de passeio. 27 de julho em 199... São Xavier faz seu aniversário de sua fundação no ano 1913. Obra de Basílio Ostroujov Culñev.”

São os “tempos primitivos”: a escola primitiva, o moinho primitivo, o porto primitivo. O primeiro galpão. As marcas de um tempo que se está fazendo. As mortes. Os túmulos de “um apóstolo” e de Natalia Lubkov. As primeiras imagens de São Xavier. Os pinheiros plantados por Lubkov. E claro, a Casa Branca.

Na verdade, Basílio Ostroujov, escolhe os “lugares da tradição.” Esses lugares aproblemáticos. São lembranças de Basílio Ostroujov que todos os habitantes de São Xavier estariam dispostos a compartilhar, embora não unicamente, como “sinais emblemáticos” no sentido de Bourdieu (BOURDIEU, 1998). Essa espécie de espacialização da memória, essas lembranças que exigem ficar aí, parecem remeter-nos aos “lugares da memória”. Mas aqui – seguindo novamente Ricoeur- não estamos fazendo somente referência a Nora

(NORA, 1984), e sim a toda uma tradição com a qual Ricoeur chega à seguinte síntese de tempo e espaço:

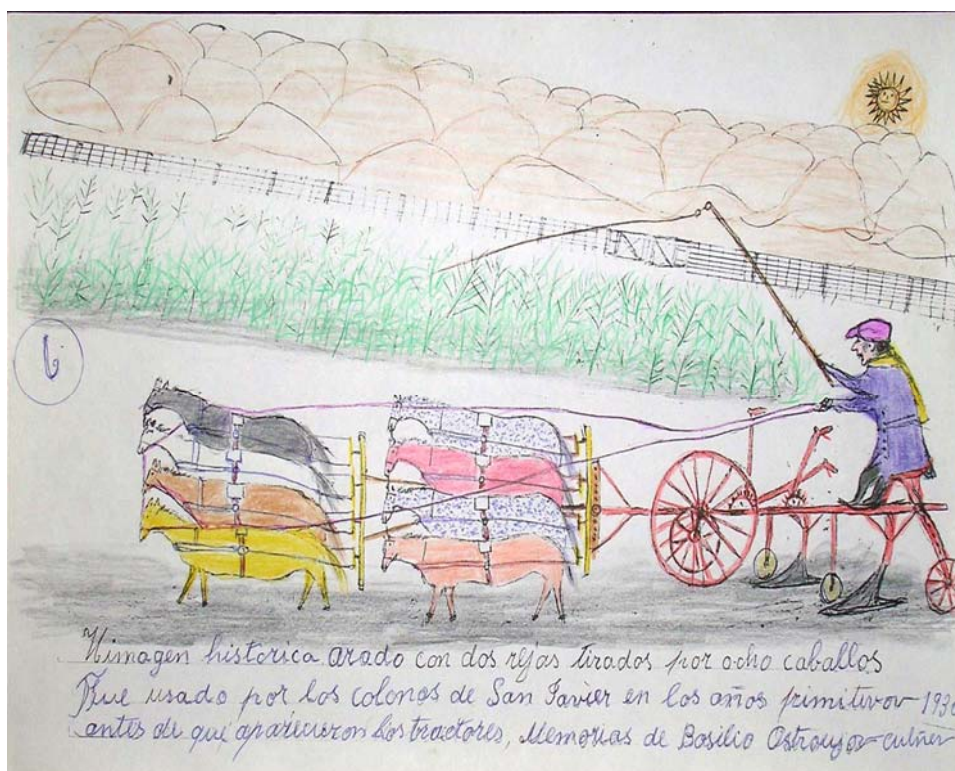
A la dialéctica del espacio vivido, del espacio geométrico y del espacio habitado, corresponde una dialéctica semejante del tiempo vivido, del tiempo cósmico y del tiempo histórico. Al momento crítico de la localización en el espacio corresponde el de la datación del tiempo.” (RICOEUR, 2004, p.198)

Mas, no caso de Basílio Ostroujov temos uma “tomada da memória”, no sentido de Bachelard (BACHELARD, 1950, p. 48). O tempo começa a ser construído (esse tempo primitivo) com seus lugares também primitivos. E esse tempo que começa é um tempo que não deve ser esquecido, sem que toda a construção de São Xavier também caia. São os tempos da origem, e como qualquer origem “...tomado em su poder originante, resulta irreductible a um tiempo datado y, por este motivo, compete al mismo estatuto de lo olvidado fundador.” (RICOEUR, 2004, p.564).

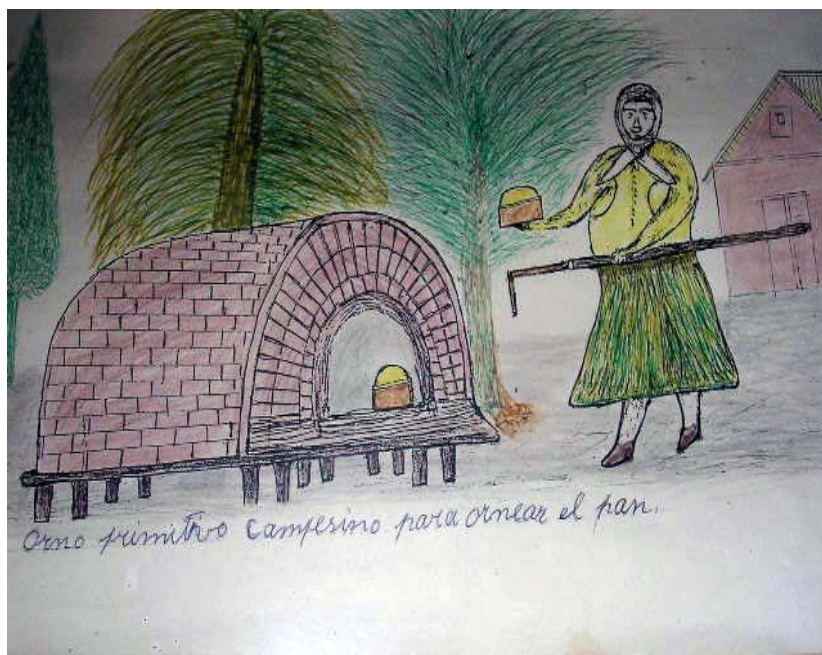
8.5. Trabalho



Embaixo: “ Arado de uma grade puxado por quatro cavalos. Arava-se em São Xavier nos anos primitivos. 1920. Memórias de Basílio Ostroujov Culñev.”



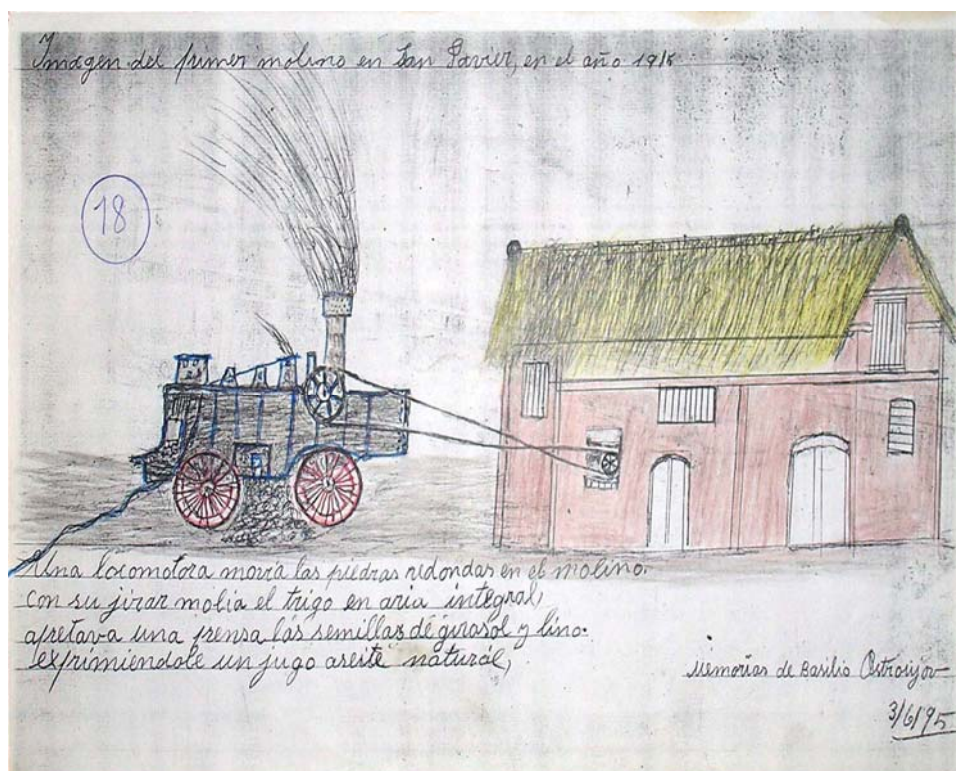
Embaixo: " Imagem histórica arado de duas grades puxado por oito cavalos. Foi usado pelos colonos de São Xavier nos anos primitivos 1930 antes da aparição dos tratores. Memórias de Basilio Ostroujov Culñev."



Embaixo: “ Forno primitivo camponês para cozimento do pão.”



Acima: “ Imagem histórica. Trilha do trigo com paus nos anos primitivos em São Xavier 1914. Obra de Basílio Ostroujov Culñev. 18.5.94.” Embaixo: “ 27 de julho de 1994. São Xavier faz 81 anos de sua fundação.”



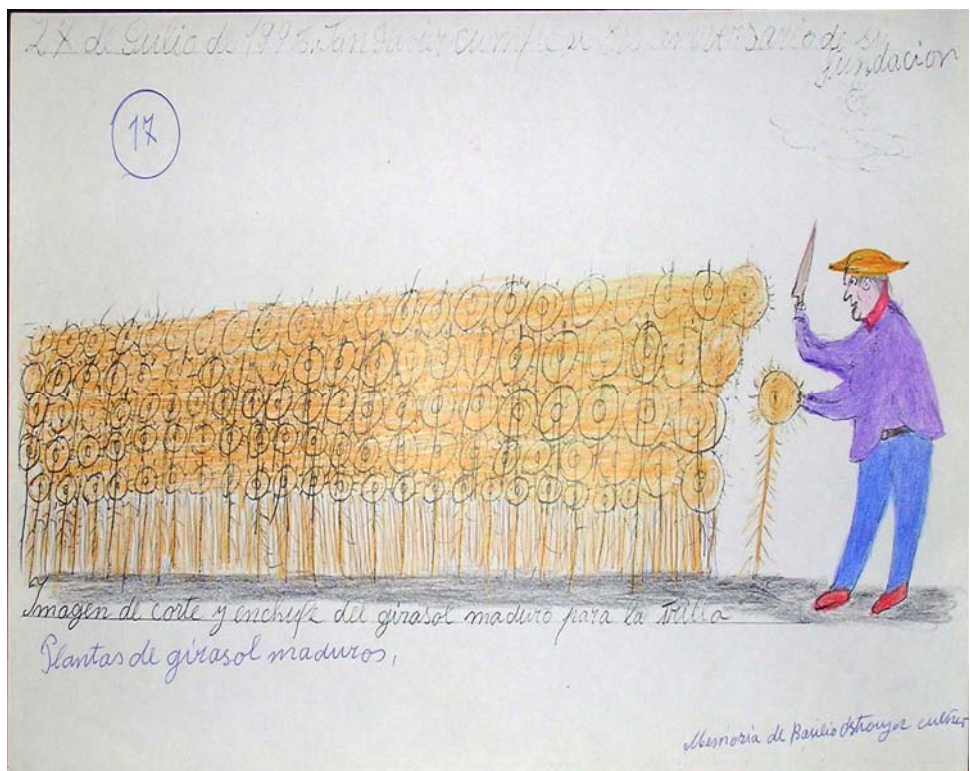
Acima: “ Imagem do primeiro moinho em São Xavier, no ano 1915.” Embaixo:
 ” Uma locomotiva movimentava as pedras redondas no moinho. Com seu giro moía o trigo em área integral, apertava uma prensa as sementes de girassol e linho espremendo-lhe um suco óleo natural.” Margem direita, embaixo: “ Memórias de Basílio Ostrojev Culñev, 3.6.95.”



Acima: " Imagem Histórica do primeiro sulco aberto pelos emigrantes agricultores russos na Terra uruguaia no departamento de Rio Negro, um 27 de julho. Em 1913. E hoje já no ano 1994 São Xavier faz em 27 de julho seu 81 aniversário na pátria de Artigas."
 Embaixo: " Memórias e obra de Basílio Ostroujov Culñev."



Acima: “ Imagem histórica das medas de trigo nos anos primitivos em São Xavier.”



Acima: “27 de julho de 1995. São Xavier faz (ilegível) de sua fundação.” Embaixo: “Imagem do corte e embudura do girassol maduro para a trilha. Pés de girassol maduros.” Embaixo, margem direita: “ Memória de Basílio Ostroujov Culñev”.



Acima: " Imagem histórica. Medas de trigo nos anos primitivos de São Xavier." Embaixo:
" Memória Basílio Ostroujov Culñev."



Acima: "Ceifando trigo com gadanha e foice, nos primitivos anos em São Xavier ano 1915." Embaixo: "Milho" e "Girassol". Assinatura de Basílio Ostroujov.



Embaixo: “ Rastelo com caixilho de madeira e dentes de ferro puxado por dois burros. Foram construídos pelos sanxavierinos nos anos primitivos, 1915. Para aplainar a terra arada e semear os cereais trigo e girassóis. Memórias dos primeiros anos como se desenvolvia a agricultura pelos russos no departamento de Rio Negro no Uruguai, Basílio Ostroujov Culñev.”



Acima: “ Os primitivos roceiros russos em São Xavier, ano 1913 na República Oriental do Uruguai. ”



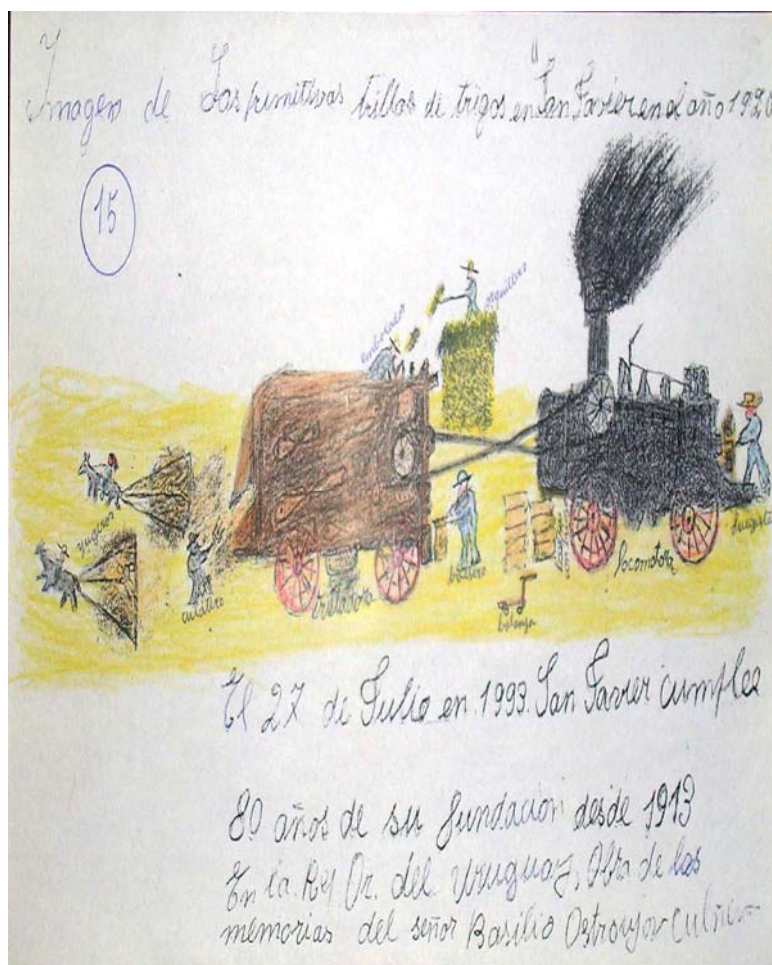
Embaixo: "O pessoal russo de São Xavier abriam caminho, não dormiam/ Empenhando-se em construir aquele lar/ Movimentavam os serralheiros seus martelos e as forjas ardiam/ Tocavam as bigornas como sinos naquele lugar." A assinatura autobiográfica: Basílio Ostroujov. 1996. Nascido em São Xavier em 18 de maio de 1918."



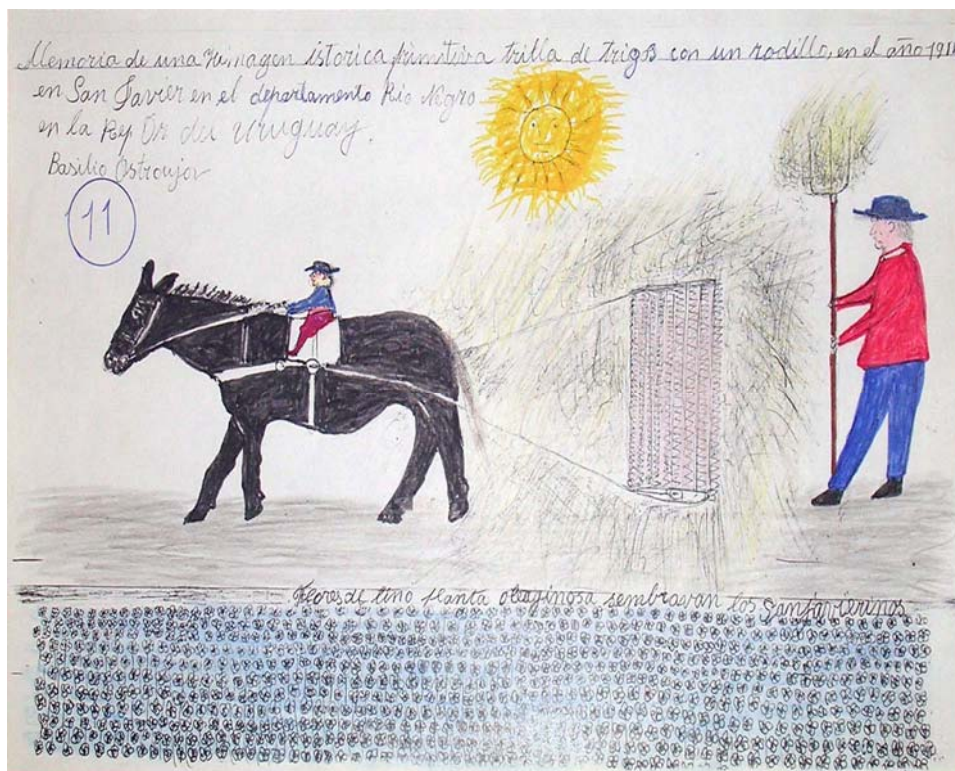
Acima: “ Em 27 de julho São Xavier faz 81 aniversário de sua fundação. 1913-1994.”
Embaixo: “ Montões formados com feixes de trigo, nos primitivos anos pelos colonos de São Xavier em 1916 no departamento do Rio Negro, na República Oriental do Uruguai. Basílio Ostrojev.”



Embaixo, margem esquerda: “ Memórias de Basílio Ostroujov Culñev. Nascido em São Xavier em 18 de maio de 1918. Às quatro da manhã quando tinha nevado. ” Embaixo, margem direita: “ O poço com sua sacrossanta honradez dia e noite cumpria com seu dever levando-lhes água, líquido vital, a seus irmãos em São Xavier, nos anos primitivos. 1919.”



Acima: "Imagem das primitivas trilhadeiras de trigo em São Xavier no ano 1920."
 Embaixo: "Em 27 de julho de 1993 São Xavier faz 80 anos de sua fundação em 1913
 na República Oriental do Uruguai. Memórias de Basílio Ostroujov Culñev."



Acima: “Memória de uma imagem histórica primitiva trilha de trigo com rolo, no ano 1915 em São Xavier, departamento de Rio Negro, República Oriental do Uruguai. Basílio Ostroujov.” No meio: “Flores de linho planta oleaginosa semeavam os sanxavierinos.”

Estes desenhos, desenhos-lembranças como os anteriores, entram no mundo do trabalho, da transformação. É o tempo da mediação e transformação através do trabalho. Mas de um trabalho coletivo. São “os sanxavierinos” uma comunidade de trabalho: as primitivas trilhadeiras de trigo, os serralheiros, o forno de pão, o primeiro sulco aberto em terras uruguaias. Mas aqui o trabalho coletivo tem características outras do que em nossa cultura: “O ‘valor-trabalho’ é intrínseco à ideologia da sociedade moderna e individualizante, mas, impregnado de seu contrário, sustenta princípios de complementaridade e reciprocidade.” (ECKERT, 1993, p.12).

Essa complementaridade e solidariedade é a que tenta resgatar (e fixar) Basílio Ostroujov. É uma transformação heróica, e coletiva. É a narrativa imagética de Ostroujov que escreve, desenha “memórias de imagens históricas.” São as memórias de Basílio Ostroujov que tentam evocar essas ‘ imagens espaciais’ tão importantes para a memória coletiva, já que, segundo Halbwachs, “Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais”(HALBWACHS, 2006, p. 121). São os tempos primitivos que devem ser lembrados para sempre, embora esse tempo de trabalho coletivo tenha mudado significativamente.

8.6. Kátia e Basílio Ostroujov: dois encontros etnográficos

Meus encontros etnográficos com Kátia e Basílio Ostroujov não diferem apenas por terem acontecido em duas épocas diferentes, mas também pelo fato de Basílio Ostroujov ter falecido há vários anos enquanto Kátia estar ainda viva e continuar lutando. Nos últimos tempos, estabeleceu-se entre nós um relacionamento de maior confiança. Ela me dá documentos “que ninguém tem”. Tenho assim os depósitos bancários, que Lubkov fazia de importantes quantias de dinheiro da Colônia São Xavier para um Banco Francês, fotos suas na União Soviética, a última foto, que supostamente indicaria o lugar de sua morte na Sibéria (Kátia me diz: “lo operaron de apendicitis, pero se olvidaron de coserlo. Así murió.”). Kátia me dá mais e mais documentação. Mas me pede que tire cópias no povoado com muito cuidado, para que outros não saibam que ela tem esses papéis e essas fotos.

Basílio Ostroujov queria ser um historiador de São Xavier. Registrar, poetizar os registros. Kátia quer manter o segredo. Ou talvez ir mostrando partes da história a alguém que possa dar uma versão confiável. Ela acredita que eu posso fazer isso. Digo-lhe que é uma história muito complicada. E é de fato uma história complicada. Nunca pensei que fosse tão complexa. Leio James Clifford (CLIFFORD, 1999) com suas culturas viajantes. Acho que sim, que a idéia de pensar numa cultura fixa, com uma centralidade densa, talvez nunca foi uma boa idéia (muito antes de existir um mundo global). Mas esta história, por vezes, me supera. Também parece superar os sãoxavierinos que vivem uma conflitividade larvada e acrescentada por diferentes situações históricas. Aqueles que adoram (e adoravam) Basílio Lubkov. Os outros, que começaram a detestá-lo quando supostamente começou a instaurar um regime

que favorecia os mais próximos. A volta de parte da Comunidade Nova Israel para a Rússia revolucionária. Os comunistas – nem tão numerosos como falavam os meios de comunicação durante a ditadura militar - e aqueles que eram profundamente anticomunistas. Os colaboracionistas com a ditadura militar e aqueles que, como o caso de Vítor e outros jovens de dezoito anos, que sem militância política foram presos. O destino daqueles familiares que voltaram para a URSS. O fuzilamento (aparente) de alguns dentre eles. O medo de ser russo durante a ditadura. A dor dos parentes e amigos tristemente perdidos na URSS. Falo de tudo isso com Kátia. Uma religião fundante em agonia, mas lembrada como algo maravilhoso. Sim, culturas viajantes. Mas também histórias feitas pedaços.

CAPÍTULO 9

UMA HISTÓRIA FEITA PEDAÇOS: VLADIMIR ROSLIK E BASÍLIO LUBKOV . OS HERÓIS E O TEMPO DA MORTE

9.1. São Xavier manchete de jornais

Em 1984, mais uma vez a Colônia russa São Xavier é alvo da atenção dos uruguaios – agora de forma maciça - através da mídia nacional. É o mês de abril. Um jovem médico, Vladimir Roslik, preso no dia 15, morre no Quartel Militar de Fray Bentos (capital do Departamento do Rio Negro, Uruguai), para onde tinha sido levado após uma *blitz* das Forças Armadas no seu domicílio. Todos os noticiários difundem o fato. No entanto, o panorama no ano 1984 é bem diferente de 1980: o Uruguai está vivendo seu último ano de ditadura e a abertura democrática é iminente. As eleições estão previstas para o mês de novembro, sendo que as últimas foram em 1971, seguidas do golpe militar de 1973.⁷ As mobilizações maciças são comuns. O temor dos militares começa a esmorecer. Já existem jornais, revistas e programas radiofônicos de oposição à ditadura. Os partidos políticos – os legais e os que ainda estão na semi-clandestinidade⁸ - ganham as ruas, junto com os sindicatos e os movimentos estudantis e sociais. A situação, pois, difere em muito daquela vivida em

⁷ A ditadura militar uruguaia inicia-se em 27 de junho de 1973 – dia do golpe de estado- e finaliza em 1º de março de 1985. O resultado das eleições de novembro de 1984 levou o Partido Colorado ao governo, com a chapa do Doutor Julio Maria Sanguinetti para presidente,

⁸ De fato, vários partidos políticos de esquerda serão legalizados só em março de 1985, não obstante, eles concorreram às eleições sob outros nomes.

1980 quando a ditadura militar mantinha uma forte censura e os partidos políticos, os sindicatos e as diferentes formas de associação eram diretamente proibidos. Em 1980, certos jornais ousavam caçoar acerca das detenções de russos em São Xavier (conferir no Capítulo 3. 4., p. 42) a piada do Jornal "El País" publicada em 5 de junio do 1980, p.8) ou até mesmo noticiar da seguinte maneira:

Diez personas se encuentran a disposición de la Justicia Militar al comprobarse su vinculación con una célula armada del proscrito Partido Comunista.

La novedad fue dada a conocer en la víspera en un comunicado emitido por la Dirección Nacional de Relaciones Públicas (DINARP) que señala que una importante célula del aparato armado del proscrito Partido Comunista que estaba capacitando a sus elementos para la lucha armada fue desbaratada por las Fuerzas Conjuntas en el departamento de Río Negro.

Un grupo que realizaba reuniones en una chacra cercana a la Villa San Javier tenía por finalidad reorganizar al proscrito Partido Comunista y capacitar a sus integrantes para la lucha armada (EI TELÉGRAFO, 1980).

A notícia, com a manchete “*Desbarataron célula subversiva en el Centro Máximo Gorki de San Javier*”, foi publicada na capa do jornal "El Telégrafo" da cidade de Paysandú, em 21 de junho de 1980 (EI TELÉGRAFO, 1980), e estende-se repetindo informações que estariam contidas no comunicado público do órgão das relações públicas do governo (DI.NA.RP) de alcance nacional:

Con esa intención realizaban la concientización política de los habitantes de la localidad teniendo como fachada el Centro Cultural Máximo Gorki, una entidad fundada el 18 de agosto de 1957 (...).

Esta instituição teria perdido seu objetivo de difusão da cultura russa, até

.. quedar convertido en un lugar de adoctrinamiento”, relata El Telégrafo.

E continua:

Así se atraía a la juventud con actividades culturales, sociales y deportivas, procurando poco a poco inculcar en ellas la ideología marxista.

Simultáneamente, el brazo armado del grupo realizó el relevamiento de la zona de acción, con la finalidad de localizar posibles escondites para ocultar las armas y material de propaganda.

Se determinaron en base a ese mismo estudio los puntos vitales, tanto como camino de acceso e interiores, redes de alimentación eléctrica, etc.

Se determinaron las zonas aptas para el desarrollo de su programa de instrucción militar, el que se realizaba en base a la instrucción del manejo de armas, instrucción de tiro, construcción de equipos de radio, proyectos para fabricación de explosivos, etc.

Alertadas las autoridades de la zona, luego de procesar toda la información obtenida, ordenaron la realización de varios procedimientos, en el desarrollo de los cuales se incautaron armas largas y cortas, transistores, repuestos y manuales técnicos para construir equipos de radio y abundante literatura de origen soviético, toda ella de

carácter subversivo. Como consecuencia de estos hallazgos fueron detenidas veinticinco personas, de las cuales la mayoría son directivos o asociados del Club Máximo Gorki, en cuya sede fueron encontradas la mayor parte de las armas y algunos aparatos de transmisión, uno de los cuales está capacitado para interferir la red policial y fue hábilmente disfrazado con la apariencia de un receptor de radio común de uso familiar.

Entre los detenidos hay dos profesionales que obtuvieron sus títulos en el Instituto Energético de Moscú y en la Universidad Patricio Lumumba, reconocido centro de adoctrinamiento comunista y de capacitación de guerrilleros.

No ano de 1980, esta era a “verdade oficial” e não existiam, de forma visível, questionamentos a essa verdade. Era o tempo do terror e, portanto, qualquer forma de oposição ou confrontação às notícias oficiais era duramente perseguida.

Esse foi também o ano da primeira detenção de Vladimir Roslik, formado na Universidade Patrício Lumumba (URSS) –“reconhecido centro de doutrinação comunista e de capacitação de guerrilheiros”- segundo a capa do jornal "El TELÉGRAFO", fiel ao comunicado da DI.NA.RP.

O ano de 1984, como assinalávamos, trará a Colônia São Xavier novamente à cena nacional. Também Vladimir Roslik irá se constituir em notícia central, embora sob características que diferem daquelas de 1980. A notícia da morte do médico Vladimir Roslik, acontecida entre 15 e 16 de abril, vai se alastrar por todo o território nacional; inclusive, será resgatada por publicações internacionais, como a revista norte-americana Newsweek que, meses depois da morte Roslik, em 29 de outubro de 1984, retomando várias notícias publicadas em diversos meios de comunicação uruguaios e deslocando-se até a própria Colônia São Xavier, fará uma cobertura cujo título fala por si mesmo: “The Russian vs. the Generals”, e diz o seguinte:

Vladimir Roslik woke with a start one morning last April to find his home in the remote Uruguayan town of San Javier encircled by commandos of the Army's elite S2 intelligence unit. The 41-years-old doctor tearfully tried to comfort his wife as the commandos moved in and ransacked the house. They placed a hood over Roslik's head and bound his hands. The invasion of his home was the recurrence of a nightmare: four years before, Roslik had been similarly arrested, viciously tortured and jailed for a year. The memory of that first arrest tormented Roslik as the commandos dragged him away. He broke down, screaming, “No, no, not again”. Less than a day later the doctor was dead. Even for a country that some critics call “the torture chamber of Latin America”, Roslik's death seemed especially brutal (MacLEAN GANDER; ANDERSEN, 1984, p.13)

E adiciona:

Until Rosliks' death, the most traumatic incident for villages was the ransacking of the Maxim Gorky center by soldiers in 1980. The raid was accompanied by a dozen arrests, including Roslik's, and a huge commando operation. According to villagers, columns of troops dragged people out of their homes and used police dogs and fixed bayonets to control the crowd. The soldiers claimed that they had turned up caches of arms, radio-transmitting equipment and Soviet propaganda. But the townspeople tell a different story. "The military carried away everything", says Aufrosina Slajus de Macarov, whose son was of those arrested and tortured. "They took (books written by) Pushkin, Tolstoy, even Russian literature in translation". (MacLEAN GANDER; ANDERSEN,1984, p.13).⁹

A reação geral face à morte de Vladimir Roslik foi impressionante. De fato, o Doutor Roslik foi o último morto sob torturas da ditadura militar uruguaia.

O governo, através da Direção Nacional de Relações Públicas (DI.NA.RP), irá difundir um comunicado da Divisão de Exército (Divisão de Exército III), responsável pela região geográfica dos acontecimentos. O comunicado será fortemente interpelado e publicado inúmeras vezes. Publicado, entre outros, pelo jornal Opinar, em 26 de abril de 1984, podemos ter hoje acesso à versão oficial da morte de Vladimir Roslik:

⁹ Também, poucas semanas depois da morte de Vladimir Roslik, uma delegação da Associação de Advogados de Nova York visitou o Uruguai, fazendo especial referência à sua morte.

Segundo informava o jornal "Correo de los Viernes", em 4 de maio de 1984, sob o título

"Abogados de Nueva York. No se aplica la justicia verdadera":

"El viernes por la noche, brindaron una conferencia de prensa los abogados Orville Schell, Marvin Frankel, Stephen Kass y Scott Greathead, dirigentes de la Asociación de Abogados de Nueva York y vinculados a grupos que promueven la vigencia de los derechos humanos(..)...el abogado Frankel, de prolongada y brillante actuación como juez federal en la corte de Nueva York, expresó que él y sus colegas procuraron la mayor información posible respecto a la muerte de Vladimir Roslik y la situación en que se encuentran quienes fueron detenidos con él, a los que llamó 'trabajadores normales'. A los efectos, se entrevistaron con la viuda del Dr. Roslik y los abogados actuantes, con los que se declaró, en su nombre y el de sus compañeros de delegación 'fraternalmente solidarios' (CORREO DE LOS VIERNES,1984, p.15).

La reactivación de una agrupación subversiva vinculada al clandestino Partido Comunista que cuatro años atrás, había operado en zonas del Departamento de Río Negro, quedó al descubierto a partir de la captura de uno de sus miembros –requerido desde entonces- cuando en fecha reciente reingresó al país para tomar parte en tareas de introducción ilegal de armas desde el exterior.

Se trata de Antonio Pires da Silva Júnior, un delincuente común que había escapado del territorio brasileño en 1980 cuando en el transcurso de operaciones anti-subversivas realizadas en la zona de Colonia San Javier, se desbarató una importante célula que reclutaba adeptos, impartía cursos de adoctrinamiento, daba clases prácticas de tiro, fabricaba y enseñaba a fabricar explosivos y equipos de comunicación e introducía clandestinamente armas desde Argentina, que posteriormente eran ocultadas en distintos puntos del país.

En aquella oportunidad se estableció que el accionar del grupo se había estado desarrollando desde tiempo atrás ...(OPINAR, 1984, p.7).

E o comunicado continua:

El pasado 10 de abril se materializó el reingreso al país, procedente de Brasil, de Pires Da Silva y su seguimiento permitió establecer la reanudación de viejos contactos con algunos de los componentes del grupo desbaratado en 1980, actualmente en régimen de libertad vigilada.

Capturado el requerido, sus declaraciones dieron por resultado la detención de otros involucrados –algunos de la primera época y otros recién integrados a las asociación- pudiéndose establecer en el curso de las investigaciones el origen, modo de introducción y posteriormente transporte y ocultamiento de las armas, en operaciones que incluían la utilización de lanchones y una avioneta y que eran supervisadas por Vladimir Roslik, con la colaboración de Esteban Balachir, Carlos Jacina Leivas y varios elementos más cuya participación efectiva en los hechos se investiga.

En el curso de los careos realizados entre varios detenidos se produjo el fallecimiento de Vladimir Roslik a causa de un paro cardíaco operatorio sin

muestra de violencia, según el resultado de la autopsia que se le practicara por disposición del Juzgado Militar competente.

Entregado el cuerpo a sus familiares, dentro de las 24 horas, éstos solicitaron la realización de una segunda pericia la que, autorizada, fue practicada por médicos del Departamento de Paysandú, en presencia de un médico en representación de aquellos. Todos los antecedentes del caso se hallan radicados en la órbita judicial correspondiente, mientras prosiguen las actuaciones para el total esclarecimiento de las actividades subversivas que habían vuelto a desarrollarse en la referida zona de Colonia San Javier, Departamento de Río Negro (OPINAR, 1984, p.7).

A versão oficial é quase asséptica. Um procedimento com antecedentes sobre criminosos já conhecidos. Um indivíduo – delinqüente comum de nome Pires Da Silva – com entradas e saídas do território nacional. Ele teria fugido ao Brasil e voltado ao Uruguai para contatar novamente seus velhos camaradas do grupo subversivo do Partido Comunista, desbaratado em 1980. Durante uma operação que descobre um complexo aparelho militar (pequenos aviões, barcos e, obviamente, armas), vários sãoxavierinos são presos e Vladimir Roslik morre de uma parada cardiorrespiratória nos interrogatórios, sem apresentar sinais de violência. O comunicado da DI.NA.RP, parece trazer no seu bojo as próprias interpelações que suscita quando declara:

Entregado el cuerpo a sus familiares, dentro de las 24 horas, éstos solicitaron la realización de una segunda pericia la que, autorizada, fue practicada por médicos del Departamento de Paysandú, en presencia de un médico en representación de aquellos. Todos los antecedentes del caso se hallan radicados en la órbita judicial...(OPINAR, 1984, p.7).

Mas o comunicado deve ser coerente, outorgando certa verossimilhança às ações militares em São Xavier. Assim, enquanto continuam as pesquisas sobre a morte de Roslik e é deferido o requerimento feito pelos familiares de uma segunda autópsia, as atividades prosseguem:

...para el total esclarecimiento de las actividades subversivas que habían vuelto a desarrollarse en la referida zona de Colonia San Javier, Departamento de Río Negro (OPINAR, 1984, p.7).

9.2. As comunicações oficiais, o corpo e a verdade

Manuel Flores Mora – conhecido político, ensaísta e jornalista - que acompanhara a situação de São Xavier e, especialmente, o caso da morte de Roslik, fará importante comentário acerca do mencionado comunicado da Divisão de Exército III enviado pela DI.NA.RP. Ele escreve para o jornal “Jaque”, publicação que dedicou várias edições a São Xavier e a Roslik. Na prestigiosa contracapa do jornal, comenta da seguinte maneira o comunicado que pretende dar conta da morte de Roslik:

En el Uruguay de 1974 o 79, este Comunicado hubiera sido transcrito sin comentarios. Vivíamos del miedo. El miedo no era sólo rusos en San Javier. Todos éramos San Javier. Todos éramos rusos.

Si todos tenemos hoy el deber de ayudar a San Javier es porque todos hemos sido aquí San Javier, lo cual en vez de abochornarnos debe servir para ennoblecernos en la responsabilidad del reconocimiento y en el ejercicio de la solidaridad (FLORES MORA, 1984, p.28).

A capa do jornal publica as notícias de 18 a 25 de maio de 1984, uma enorme foto de Roslik e várias matérias sobre sua morte, com destaque para o seguinte título:

Informe técnico final:

Muerte de Roslik, violenta y multicausal.

Ruptura de hígado, hemorragia, líquido extraño en pulmón derecho y estómago, equimosis bajo omóplato, edema agudo de pulmón y asfixia (JAQUE, 1984).

O comentário de Flores Mora, “Todos éramos russos” (FLORES MORA, 1984, p.28), referindo-se aos anos mais duros da ditadura uruguaia, e tentando estender uma ponte entre a situação vivida por inúmeros uruguaios e esta última etapa da ditadura, na qual acontecem as detenções em São Xavier e a morte de Roslik, deixa explícitos os exercícios de censura e auto-censura. E fundamentalmente, o medo:

En el Uruguay de 1974 o 79, este Comunicado hubiera sido transcrito sin comentarios. Vivíamos del miedo. El miedo no era sólo rusos en San Javier. Todos éramos San Javier. Todos éramos rusos (FLORES MORA, 1984, p.28).

O medo, o Terror. Mas em 1984 já começava a se abrir um espaço para criticar um comunicado do Exército ou, inclusive, duvidar publicamente das versões oficiais de uma morte acontecida num Quartel.

Assim, os motivos da morte de Roslik serão uma e mais vezes salientados.

O corpo de Roslik, as marcas da tortura, tornam-se públicas. Resulta então fundamental indagar a corporeidade de Roslik, o corpo de Roslik. A primeira autópsia – que verifica como causa de morte parada cardiorespiratória sem sinais de violência, dá lugar a uma segunda autópsia, ordenada pela própria Justiça Militar.

Revelava-se claramente o declínio da ditadura: é a própria Justiça Militar, quem vai ordenar uma segunda autópsia.

Assim, essa possibilidade já era anunciada pelo jornal Opinar, com a seguinte manchete: “Roslik: harían un peritaje técnico”. O jornal assinalava:

Es posible que la Justicia Militar tenga que recurrir a un peritaje técnico para tomar posición definitiva en el “caso Roslik”, si el resultado de las dos autopsias no coincide. Este procedimiento, previsto en el Código Penal Militar, permitiría al juez actuante tomar resolución definitiva y archivar el expediente si el dictamen del peritaje coincide con la primera autopsia en la afirmación de que el paro cardiorrespiratorio del doctor Vladimir Roslik se produjo sin violencia , o proseguir las investigaciones y sancionar a los responsables en el caso contrario (OPINAR, 1984, p.6).

As interpelações sobre o comunicado de imprensa da Divisão do Exército III difundido pela DI.NA.RP, continuam no meio da difusão (relativa) dos dados da segunda autópsia, e a situação dos militares envolvidos com a morte de Roslik.

O jornal “Correo de los Viernes” continuará com a crítica dos conteúdos desse comunicado, dedicando-lhe um editorial:

El país se ha conmovido con el episodio de la muerte del Dr. Vladimir Roslik, vecino de San Javier, acaecida en una unidad militar.

El comunicado oficial informa sobre actividades subversivas de un grupo vinculado al Partido Comunista y atribuye al extinto responsabilidad principal en una organización armada en vías de formación. Sobre la muerte se dice simplemente que murió en un careo a causa de un paro cardíaco-respiratorio, sin muestras de violencia. Hay una segunda autopsia solicitada por la viuda, pero no se difunde su resultado.

Si preocupa el hecho en sí, siempre dramático, de la muerte de un ciudadano en prisión, no menos ocurre con la actitud oficial ante la situación (CORREO DE LOS VIERNES, 1984, p.3).

Mas o questionamento à verdade oficial ao mesmo tempo irá se deslocar para o corpo de Roslik, no qual estariam presentes as causas do seu falecimento:

El resultado de la segunda autopsia es concluyente:

Anemia Aguda.

El dictamen fue definitivo: las evidencias señalaron la irrefutabilidad de la segunda autopsia. Este dictamen cuenta con más de diez fojas argumentales exhaustivas. Un entrevistado, al enterarse de este dictamen, lo calificó, con particular espíritu de síntesis, como "el desempate". El lunes de esta misma semana, trascendió en Fray Bentos que el Juez Militar que entiende en la causa, Coronel Carmelo Bentancur, se apersonó en el Batallón Nº. 9 de Fray Bentos, procediendo a interrogar a supuestos involucrados en los hechos que determinaron la muerte del Dr. Roslik.

En base a los elementos probatorios mencionados, la justicia militar actuante seguramente procederá a realizar uno o más procesamientos en los primeros días de la semana entrante (JAQUE, 1984, p.2).

9.3.Conferência de imprensa

A comoção pública face à morte do Dr. Roslik e a divulgação dos dados emergentes da segunda autópsia praticamente obrigaram o próprio Presidente do Supremo Tribunal Militar a convocar uma conferência de imprensa. O jornal "Mundocolor" informa nos seguintes termos:

El Presidente del Supremo Tribunal Militar, informó ayer a la opinión pública sobre los resultados de la investigación en torno al caso Roslik. El Coronel Dr. Federico Silva Ledesma reunió a representantes de los medios de difusión en la sede del S.M.T. y reveló que hubo dos procesamientos a Oficiales de las Fuerzas Armadas y tres de personas que fueran detenidas junto con el Dr. Roslik, el 15 de abril pasado. Sin embargo, el Coronel. Dr. Silva Ledesma se excusó de proporcionar los nombres de estas personas, debido a la reserva

del sumario. Silva Ledesma leyó ante los periodistas las conclusiones de la segunda autopsia practicada a Roslik, donde se mencionan como causa del deceso una anemia aguda o un síndrome asfíctico. A continuación, la exposición del titular del Supremo Tribunal Militar (MUNDOCOLOR, 1984, p.11).

O Coronel Silva Ledesma, Presidente do Supremo Tribunal Militar, convocou a entrevista na qual aceitou os resultados da segunda autópsia – asfixia e anemia aguda - que resultou no indiciamento de dois Oficiais do Exército. No entanto, na mesma entrevista também informa o indiciamento de três civis presos com Roslik.

A conferência começa assim:

Los he convocado, porque de acuerdo con lo que anunció ayer el Sr. Comandante en Jefe del Ejército, la Justicia Militar está en condiciones de hacer un adelanto sobre algunas noticias y hechos que tienen muy preocupada a la opinión pública y que ustedes en la avidez por informar han tenido una preocupación permanente y a veces no se ha podido dar participación a todas esas cosas que ustedes querían saber en forma personal, debido a que los presumarios son secretos y que quien tiene la dirección de la investigación es el Juez. En consecuencia, salir a hacer un adelanto de una noticia sobre alguna decisión estaría rozando un poco la independencia de los Jueces Militares (MUNDOCOLOR, 1984, p.11).

Mas o Presidente do Supremo Tribunal Militar, o Coronel Silva Ledesma, deve remeter-se ao que no capítulo 3. 4, p.41, chamamos de “os subversivos dos anos 80”.

Les voy a hacer una brevísima introducción sobre los llamados sucesos de San Javier que empiezan a ocurrir en el año 1980. Catorce personas fueron

procesadas, entre ellas el Dr. Roslik, que estuvo preso a disposición de la Justicia Militar y que después salió en libertad.

Está probado por distintos medios, incluyendo declaraciones como la de uno de ellos que dice: "Nos entrenábamos con el fin de participar en un futuro en la lucha armada por el Partido Comunista". Esto lo declara Vladimir Roslik Duvinic. Hay varios Roslik en este expediente, el médico inclusive, que no es éste cuya declaración he citado.

Las pruebas son muy contundentes y muy abundantes de aquel operativo. Inclusive aquí están algunos de los medios de transmisión que ustedes pueden ver en las fotografías. Ustedes dirán que es historia, pero van a ver cómo tiene conexión con estos últimos hechos.

Aquí hay fotos de las armas, con las que practicaban tiro. Quiere decir que había muchos medios de que evidentemente era un grupo subversivo el que actuaba en San Javier.

Este es el expediente ya terminado y tomado del archivo del Tribunal, porque fue iniciado en mayo del 80. Ustedes pueden ver las armas que fueron incautadas a ese grupo de catorce personas, entre ellas el Dr. Roslik. Insisto que fueron procesados tres Roslik que eran familiares (MUNDOCOLOR, 1984, p.11).

A conferência suscita várias reações. No popular jornal "El País", que em 1980 zombava das detenções dos supostos subversivos de São Xavier mencionados pelo Presidente do Supremo Tribunal Militar, o jornalista Washington Beltrán manifesta estremecido sua surpresa e indignação, em matéria publicada na edição de 3 de junho de 1984:

¿Es que en este Uruguay de 1984, un ser humano puede...?, ¿es qué...?;No!;No puede ser!. El pueblo no lo quiere creer. Y demanda explicación. Rápida. Que se le proporcione todos los informes, que se den todos los datos para demostrar que no hemos regresado a la noche de la impiedad y la deshumanización".

Pero lo que no queríamos creer...¡fue! A la oscuridad a las que nos rebelábamos a volver...¡retornamos! Las declaraciones del Presidente del

Supremo Tribunal militar, Cnel. Dr. Federico Silva Ledesma, aventan hasta la sombra de la más ínfima duda (BELTRÁN, 1984, p.6).

9.4. Conseqüências

As conseqüências das detenções de 1984 em São Xavier e da morte de Roslik serão múltiplas. Por exemplo, o Dr. Saiz, médico militar partícipe da primeira autópsia que determinara como *causa mortis* parada cardiorespiratória sem sinais de violência, será expulso das diferentes agremiações médicas. Colaboraram –e muito- para estas ações contra o médico Saiz, a que levara adiante a viúva de Roslik, María Cristina Zabalkin, quem não somente apresentara requerimento de uma segunda autópsia. Ela tornou-se testemunha direta, representante pública – e mediática- da situação vivida por seu esposo. Seus aparecimentos na mídia da época forma muitos. Assim, numa entrevista ao jornal “Aquí” ela declara sobre seu encontro com o médico militar, o Dr. Saiz, logo após a morte de seu marido:

...yo quise hablar con él, pero me evitó por completo. Fue el día en que yo llegué a retirar el cuerpo de la morgue de Fray Bentos, allí me dijo que él como médico militar no podía hablar. Yo ya lo conocía del año ochenta cuando detuvieron a mi esposo. Entonces yo le llevé unos medicamentos para que él se los entregase, pero después supe que nunca se los entregó. Además, según versiones de otras personas que estuvieron detenidas allí, este doctor siempre estaba presenciando todo lo que pasaba en el batallón. Por algo todos los consideraban mala persona (AQUÍ, 1984, p.8).

O médico militar, conforme relato do pequeno livro editado no mesmo ano de 1984 em homenagem a Roslik (CARAMBULA E MARTIRENA, 1984), teria sido expulso da Federação Médica do Interior (CARAMBULA E MARTIRENA, 1984, p.29). Também, já sob o regime democrático, o Sindicato Médico do Uruguai e a

Faculdade de Medicina da Universidade da República, teriam tomado medidas contra este (e outros) médicos suspeitos torturadores. Em São Xavier, o clima era de grande preocupação.

Além das detenções que acompanharam a morte de Roslik, outros sãoxavierinos foram presos em território nacional:

Aunque el tiempo, para los habitantes de San Javier, parece haber quedado detenido en la crispación producida por la muerte del Dr. Roslik, más temor se ha sumado al temor al irse sucediendo nuevas detenciones luego de las siete practicadas hace un mes.

La semana pasada fue detenido Alberto Jesús Gerfauo Silveira, residente en Maldonado pero que viviera durante varios años en San Javier, recobrando la libertad el día miércoles. Gerfauo, de profesión bancario, fue interrogado acerca del modo de vida de la familia Roslik-Zabalkin y, más específicamente sobre la Sra. de Roslik. El viernes 11 fue detenida en Fray Bentos, y luego conducida a Montevideo, la Sra. Rosa Solotariov de Marcoff, oriunda de San Javier.

La Sra. Solotariov, de 62 años de edad, tras ser interrogada fue trasladada nuevamente a la capital del departamento de Río Negro donde se dispuso su liberación en horas cercanas al mediodía del sábado 12. Aparentemente esta detención también tendría como fin inquirir acerca de las costumbres de la familia Roslik. En tanto, el jueves 10 fueron detenidos en su chacra de la colonia Ofir (San Javier) Demetrio Subotin y dos de sus hijos que tras ser interrogados fueron liberados el sábado 12. En las últimas horas del martes pasado circulaba en San Javier la versión de la detención de un lugareño llamado Domingo Casanova (JAQUE, 1984, p.3).

Mas as detenções e diferentes formas de amedrontamento exercidas sobre os sãoxavierinos foram diminuindo na medida em que não se tratava mais de uma comunidade isolada, como em 1980, quando os controles impostos pela ditadura militar eram muito mais rígidos. Agora, na própria São Xavier realizam-se

homenagens a Vladimir Roslik, apenas um mês após a sua morte (EL TELÉGRAFO, 1984, p.3).

E, em setembro de 1984, com centenas de assinaturas de sãoxavierinos, é apresentada uma denúncia contra o governo uruguaio junto à Suprema Corte de Justiça desse país, que –com o apoio do Colégio de Advogados do Uruguai- prevê a possibilidade de ser encaminhada para a Corte Interamericana de Direitos Humanos, caso a Suprema Corte não emitisse parecer no prazo de seis meses. (AQUÍ,1984, p.18). A questão principal da denúncia era a discriminação que o governo uruguaio teria praticado contra os sãoxavierinos desde 1973, motivada pela sua origem étnica.

Finalmente, adicionemos que a figura e imagem de Roslik será divulgada em diferentes meios uruguaios até 1985, inclusive. Os sãoxavierinos presos foram rapidamente libertados. Serão libertados também os militares que participaram da morte de Roslik (Dignidad, 1985, p. 2). Ficam as memórias dos sãoxavierinos e, na topografia da Colônia, uma Fundação e um parque que homenageiam o médico Vladimir Roslik até nossos dias.

9.5. Basílio Lubkov, o destino e a morte

Até aqui tentamos apresentar o destino e a morte de Vladimir Roslik. Ele não é apenas um herói para os sãoxavierinos. Herói e mártir, ele ingressa no que Bhabha (BHABA, 2002) entende como narrativas constitutivas da nação ou a produção da nação enquanto narração (BHABHA, 2002, p. 182). Na constituição do Estado uruguaio temos, por um lado, uma continuidade na construção do Outro -

inimigo¹⁰ em relação a São Xavier. Mas, existem, por outro lado, capítulos históricos que poderiam relativizar esta afirmação. De fato, em pleno auge da democracia liberal uruguaia – a Suíça da América - São Xavier recebeu a visita do Presidente da República, Luis Batlle Berres.¹¹ Naquela época – década de 50 - poucos podiam imaginar a possibilidade de uma ditadura militar no Uruguai, menos ainda a perseguição dos habitantes de uma Colônia de imigrantes. Contudo, na produção desse Outro-estrangeiro, esse Outro-imigrante, esse Outro-russo, muitos sentidos podem ser colocados. Na construção desse Outro-inimigo, dos russos-inimigos, os militares já tinham como antecedência toda uma mitologia construída no marco da própria democracia liberal. O russo-inimigo -sentido que pode ser ampliado: o soviético-inimigo, o comunista-inimigo- que eles, os mandatários da ditadura militar, aprofundaram e radicalizaram durante seu período de governo (1973-1985). Com o declínio da ditadura e a emergência de diferentes vozes, essa criação do Outro-inimigo foi relativizada (“Todos somos russos”, escrevia Flores Mora no ano 1984 (FLORES MORA, 1984, p.28).

Mas se Roslik é mártir-herói para os sãoxavierinos – embora não para todos- e daí os problemas causados pelas declarações de Maria Lorduguin na Televisão (Capítulo 3.2, p.38), a situação de Basílio Lubkov, no início, parece ser bem diferente.

Mas será tão diferente assim?

¹⁰ Esse Outro- inimigo é quase um subhumano, um “...inassignable Saboteador material o Desertor humano com formas muy diversas” (DELEUZE; GUATTARI, 1988, p.421).

¹¹ Luis Batlle Berres (Partido Colorado) representou o “neo-batllismo” (1946-1958), período no qual se expandiu o mito do Uruguai como a ‘Suíça da América’: uma democracia com um forte conteúdo social. No período neo-batllista, Luis Batlle Berres foi Presidente do Uruguai entre os anos 1947 e 1951. Entre os anos 1955 e 1956, foi Presidente do Poder Executivo Colegiado, nomeado Conselho Nacional do Governo (FARAONE, 1970).

Porque Lubkov também é um mártir-herói para parte dos sãoxavierinos, especialmente para os praticantes da Nova Israel. Se pensarmos agora, e eis aqui o problema do distanciamento temporal, e voltarmos para a década de 80, teremos que lembrar que foram os vizinhos de São Xavier os que iniciaram a denúncia contra “os subversivos dos anos 80”. Portanto, a fragmentação já estava instalada na Colônia. Com outras características no caso Lubkov, uma fragmentação, que colaborou para constituí-la e, ao mesmo tempo, fez parte dela.

Podem-se estabelecer muitas diferenças entre Lubkov e Roslik. Mas ambos são mártires-heróis. E também o contrário. Dependendo da perspectiva desta Colônia fragmentada, na qual eles foram considerados.

O que é inquestionável é que Lubkov e Roslik cristalizam temporalidades que provém e se alimentam de mais e mais fragmentações. É por isso que no título deste capítulo fazíamos referência a uma história feita pedaços.

As narrativas sobre o líder religioso Basílio Lubkov são, certamente, conflituosas. Mas ninguém duvida –o caso Lapunov é único- que ele morreu sob o stalinismo¹². Onde? Como? Provavelmente na Sibéria, provavelmente no ano 1937, segundo Sapielkin (SAPIELKIN, 2003).

A morte de Lubkov não foi notícia nacional. Não ingressou nos jornais do stalinismo na URSS, nem tampouco nos jornais uruguaios.

A morte de Roslik sob o Terror foi quase estridente. A morte de Lubkov, parece – ainda hoje - estar povoada de silêncios.

¹² Mas também Lapunov considera que a ditadura não afetou sua vida. Tempos depois, falando com seu próprio filho ficou sabendo que ele fora parte dos “subversivos dos anos 80”, e que passara anos no Penal de Liberdade como preso político.

Mas ambos – Roslik e Lubkov - são heróis-para-a-morte, cujo destino é a morte, e, nesse sentido, eles constituem finitudes numa memória coletiva sãoxavierina profundamente dilacerada e viva.

Os silêncios da morte de Lubkov, podem ser ouvidos nas narrativas dos sãoxavierinos. Os silêncios se encontram nas narrativas dos sãoxavierinos, na polifonia, num conjunto de versões conflituosas.

9.6. Os silêncios da morte de Lubkov

Quais são esses silêncios sobre a morte e esses silêncios prévios à morte de Basílio Lubkov? Porque em São Xavier não existe silêncio nenhum sobre a morte de Lubkov e sim várias versões. As narrativas misturam essas versões, mas Lubkov está ali, sempre -na sua ausência- presente.

Mas, se a construção da temporalidade sãoxavierina está cheia de silêncios –silêncios que são o produto de diferentes situações de terror- o período prévio à morte de Lubkov, e a sua morte, seu percurso desde uma suposta Sibéria até o Uruguai e, precisamente, São Xavier, têm a imagem como lugar para o qual não se podia falar. Assim, cartas-imagens e fotografias irão noticiar aos integrantes da Nova Israel e aos sãoxavierinos os destinos de Lubkov na URSS. Dos demais integrantes da Nova Israel na URSS, as únicas notícias que existem agora foram trazidas pelo historiador Sapielkin (SAPIELKIN, 2003).

Mas voltemos aos silêncios da morte de Lubkov sob o stalinismo.

Evidentemente, não se tratava apenas do destino do líder religioso. Lubkov devia avisar aos integrantes da Nova Israel que tinham permanecido no Uruguai, em São Xavier, que não voltassem à URSS. Evidentemente que a passagem da

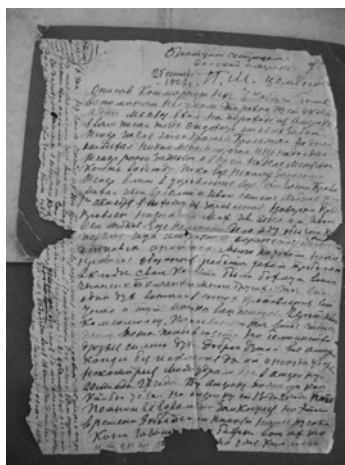
informação sob o stalinismo era extremamente complexa. Se, seguindo Sapielkin, Lubkov morrera no ano 1937, foi durante um do genocídios mais importantes do século XX. Segundo Hannah Arendt, as mortes sob o stalinismo estimam-se em 26 milhões de pessoas (ARENDR,1998,p.510) precisamente durante a década de 30, década da morte de Lubkov.¹³

Mas, em meio a esse genocídio, para alguns, essa única vida, a vida de Lubkov continuava a ser importante. Ele deixou algumas indicações para Andrés Poiarkov e outros seguidores sobre os sinais que ele mandaria caso seu regresso resultasse num fracasso. Alguns desses sinais me foram revelados por Kátia Kastarnov, filha de um dos seguidores mais fervorosos de La Sabraña. Sua mãe –a mãe de Kátia- também foi quem tentou tirar Lubkov da URSS, mas sem êxito, como já assinalávamos. Lubkov acordou que ele escreveria nas margens das cartas se a situação fosse negativa e, nesse caso, os seguidores da Nova Israel que tinham ficado no Uruguai não deviam viajar à URSS, mas permanecer no Uruguai. Nisto coincidem tanto Maria Lorduguin quanto a própria Kátia. Assim, o conteúdo das cartas era irrelevante. O importante eram os sinais que podiam ser decodificados aqui através desses indícios e chaves hermenêuticas.

¹³ “A diferencia del régimen nazi que conservaba informes precisos sobre el número de sus víctimas, no existen cifras fidedignas acerca de los millones de personas que fueron muertas en el sistema ruso” (ARENDR, 1998, p.510). Mas, assinala Arendt, seguindo o Censo feito na URSS no ano 1937: ...el censo de la Unión Soviética en 1937, en el que los estadísticos soviéticos esperaban alcanzar los 171 millones de personas, reveló que existían 145 millones. Esto indicaría una pérdida de población de 26 millones, cantidad en la que no se incluyen las pérdidas arriba señaladas (ARENDR, 1998, p.510).

Essas perdas indicadas por Arendt –e não incluídas nos 26 milhões- estariam representadas entre outros pelas vítimas da guerra de Stalin contra Ucrânia no início da década de 30. Assim, segundo Arendt, “La guerra de Stalin contra Ucrania a comienzo de la década del 30 fue doblemente más efectiva que la terriblemente sangrienta invasión y ocupación alemana (ARENDR, 1998, p. 510). “Sólo en Ucrania y en un año Stalin exterminó a unos ocho millones de personas (cifra calculada).” (ARENDR, 1998, p.510).

Esta Tese inclui vídeo e anexo fotográfico sobre as vicissitudes dos habitantes da Colônia São Xavier. Não obstante, neste capítulo decidimos incluir duas imagens, visto que foi em parte por meio de imagens que os percursos de Basílio Lubkov na URSS foram conhecidos em São Xavier. Kátia Kastarnov teve a amabilidade de emprestar-me a carta de Basílio Lubkov enviada da URSS para São Xavier no ano de 1927, na qual já surge a temida escrita nas margens. É possível que na disputa pelos documentos essa carta estivesse inicialmente em La Sabraña pois, segundo Maria Lordugin, Kastarnov, pai de Kátia, teria levado muita documentação de La Sabraña para sua casa. Mas, além da pugna pelos documentos, ali estão as margens escritas, avisando que os seguidores da Nova



Israel não deviam voltar à URSS.

No ano 1933 Ana L. de Kastarnov tenta resgatar Lubkov da URSS. Ela envia o dinheiro para a passagem, de forma tal que Lubkov tivesse a oportunidade de voltar ao Uruguai.

O trâmite é feito pela companhia Dorner&Bernitt, na carta já citada no capítulo 5 (Cap. 5 pp.72-73) da qual consta claramente que o Soviet nega a saída de Lubkov da URSS. A essa resposta da companhia Dorner&Bernitt para Ana L. de Kastarnov segue uma carta datada em 26 de dezembro de 1933, da mesma

empresa. O tom burocrático da carta não deixa olhar a tragédia que Lubkov e seus seguidores na URSS estavam vivendo. Depois de ter respondido para Ana L. de Kastarnov, em 12 de dezembro de 1933, que o Soviet não permitia a saída de Lubkov da URSS , no dia 26 de dezembro de 1933 Donner e Bernitt envia a seguinte resposta:

Montevideo, 26 de diciembre de 1933.

Señora Ana L. de Kastarnov

San Javier

Muy señora nuestra: Tenemos el agrado de acusar recibo de su atenta carta fechada el 19 de diciembre del corriente, y de acuerdo con su pedido nos permitimos remitir a Ud. adjunto cheque Nro. 38/86525 sobre la sucursal del Banco de la República O. del Uruguay, Paysandú, por la cantidad de \$ 1.316.67 (mil trescientos dieciséis 67/100 pesos m.n.). que importa la devolución del pasaje de llamada del Sr. Lubkov. El Banco ha descontado \$ -. 66 de impuestos. Sin otro particular, saludamos a Ud. muy atentamente, Esperando su acuse de recibo

Ss. Ss, Ss

Mas a última comunicação chega à família Kastarnov através de uma imagem que exhibe o último lugar onde Lubkov teria estado vivo. A foto é enviada por uma das filhas de Basílio Lubkov, Lila, (Cap.5., p.73, conferir foto no Anexo fotográfico, Foto 61, p.317) que viajara com ele no seu regresso à URSS.

O fato é que ela, e alguns seguidores da Nova Israel, tiveram melhor sorte do que Lubkov e seu secretário, Miguel Sabelin. Existe cópia desta foto em La Sabraña, no Museu dos Imigrantes, e na casa de Kátia Kastarnov.

A foto é eloqüente por si mesma. A data de chegada da mesma continua em discussão.



mas todos coincidem que foi enviada nos fins da década de 30 do Século XX.

Aqui, Basílio Lubkov teria vivido os últimos anos de sua vida até o dia de sua morte. Muito provavelmente, um campo de trabalho na Sibéria.

9.7. Os heróis, o terror e o tempo da morte

O espaço da morte – assinala Taussig - tem como atributo principal sua inefabilidade: “A inefabilidade é o traço mais marcante deste espaço da morte.”

(TAUSSIG, 1993a, p.25). Mas como pode o inefável circular e fazer parte das narrativas dos sãoxavierinos? Se o espaço da morte –sejam campos de concentração ou centros de tortura- pode constituir parte das narrativas dos sãoxavierinos é porque, precisamente, hoje eles não vivem sob uma cultura do terror. Eles podem estabelecer uma ou mais tramas para contar o destino e a morte de Vladimir Roslik ou de Basílio Lubkov. Posto que ambos podem ter esse lugar, que ambos podem ingressar nas narrativas, é que esse passado pode atualizar-se e recriar-se.

Não se trata de desdramatizar as duas mortes – de Roslik e de Lubkov - mas de considerar como isso constitui dimensões das narrativas e estilos de fazer o tempo.

Se o espaço da morte,

...é importante na criação de significados e da consciência, sobretudo em sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce. Podemos pensar no espaço da morte como uma soleira que permite a iluminação bem como a extinção. (TAUSSIG, 1993a, p.26)

Também uma forma de conjurar esse espaço da morte, e trazer Lubkov e Roslik para o tempo presente, é reconstituir seus destinos, que são também os destinos da própria Colônia São Xavier. Mas o que interessa não é uma individualização das narrativas e sim como indivíduos podem encenar – e encarnar - eventos que articulam níveis diferentes –individual, social, durações temporais, ações e instituições (SAHLINS, 2004, p. 327), e que, como dizíamos, se cristalizam em indivíduos-heróis cujo final é a morte sob o Terror.

Um lugar fundamental que existe na trama destes indivíduos-heróis é o lugar da verdade e da mentira. Não foi sob a promessa de que ele e sua comunidade poderiam desenvolver suas crenças livremente que Lubkov voltou à URSS?

Também Roslik faz parte de uma trama na qual o valor social da mentira é uma constante. Inclusive depois da difusão dos resultados da segunda autópsia o Coronel Silva Ledesma relembra que Roslik fez parte de um grupo armado. Como já citamos :

Aquí hay fotos de las armas, con las que practicaban tiro. Quiere decir que había muchos medios de que evidentemente era un grupo subversivo el que actuaba en San Javier.

Este es el expediente ya terminado y tomado del archivo del Tribunal, porque fue iniciado en mayo del 80. Ustedes pueden ver las armas que fueron incautadas a ese grupo de catorce personas, entre ellas el Dr. Roslik. Insisto que fueron procesados tres Roslik que eran familiares (MUNDOCOLOR, 1984, p.11).

O destino de Roslik, sua morte sob o Terror, é documentada, discutida. A versão oficial é criticada, e ela ilumina todo um tempo do Terror, do qual Roslik foi a última vítima. Enquanto o destino de Lubkov, sua morte é talvez mais imprecisa em detalhes – o qual habilita mais e mais criações e recriações- mas de fato, a mentira está sempre presente possibilitando qualquer versão que sobre sua morte for colocada. Resulta curiosa a atualidade das reflexões de Hanna Arendt (ARENDR, 2005) sobre a mentira, e particularmente sobre a mentira política, indiscutivelmente presente nos destinos destes heróis trágicos de São Xavier

Segundo Arendt, a mentira política

...lida eficientemente com coisas que em absoluto constituem segredos, mas são conhecidas praticamente por todo mundo. Isso é obvio no caso em que a história

reescrita sob os olhos daqueles que a testemunharam, mas é igualmente verdadeiro na criação de imagens de toda espécie, na qual todo fato conhecido e estabelecido pode do mesmo modo ser negado ou negligenciado caso possa vir a prejudicar a imagem; porquanto uma imagem, ao contrário de um retrato à moda antiga, deve, não bajular a realidade, mas oferecer um adequado sucedâneo dela. (ARENDR, 2005, p.311-312)¹⁴

Mas esse sucedâneo da mentira, tem seus limites:

A verdade, posto que impotente e sempre perdedora em um choque frontal com o poder, possui uma força que lhe é própria: o que quer que possam idear aqueles que detêm o poder, eles são incapazes de descobrir ou excogitar um substituto viável para ela. A persuasão e a violência podem destruir a verdade, não substituí-la. E isto se aplica tanto à verdade racional ou religiosa como, mais obviamente, à verdade fatural (ARENDR, 2005, p.320).

Se acaso as verdades – ou mentiras - políticas oficiais podem ser interpeladas, elas não deixaram de contribuir para mais e mais dilacerações na memória coletiva dos sãoxavierinos.

Assim, a arte de narrar - e produzir o tempo - dos sãoxavierinos, descansa em narrar a (suposta) verdade sobre os fatos que envolveram o destino trágico de seus heróis.

¹⁴ Esta citação parece encaixar particularmente no caso da morte de Roslik e as versões oficiais divulgadas pelos meios de comunicação:

“Por fim, o que é talvez mais perturbador, se as mentiras políticas modernas são tão grandes que requerem um rearranjo completo de toda a trama factual, a criação de outra realidade, por assim dizer, na qual elas se encaixem sem remendos, falhas ou rachaduras, exatamente como os fatos se encaixavam em seu próprio contexto original, o que impede essas novas estórias, imagens e pseudo fatos de se tornarem um substituto adequado para a realidade e factualidade?” (ARENDR, 2005, p.313).

Mas a verdade aqui, em São Xavier – embora existam jornais, fotos, ou outra documentação - está sempre em discussão. Essa encenação da verdade, a defesa de uma verdade, lembra-nos que, como assinala Le Goff, “...a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder (LE GOFF, 1996, p.476). Essas lutas pelo que se considera a verdade, esses conflitos da memória (conflitos também de poder), essas dilacerações, são estilos de construir temporalidades. Temos diversas fragmentações espaço-temporais que constituem um estilo de fazer o tempo, de produzir memórias e de narrar na Colônia São Xavier, onde eventos e acontecimentos fundamentais marcam descontinuidade.

Somente a chegada ao Uruguai dos crentes da Nova Israel, deixando um outro espaço e outro tempo, já assinalam uma dilaceração inicial que a progressiva inserção na sociedade uruguaia não conseguiu reverter – como no caso de qualquer grupo de imigrantes - mas que a mesma é aprofundada pelo regresso de uma parte dos habitantes da Colônia São Xavier, no ano de 1926, à URSS.

Evidentemente, essas dilacerações não conformam apenas uma tradição. Elas vêm de uma mesma tradição onde a possibilidade do êxodo já está instalada na matriz desses movimentos religiosos contestatários da Igreja Ortodoxa Russa, da qual a Nova Israel faz parte, “...baseados num desejo de êxodo, vale dizer, num projeto de sair, no espaço e/ou no tempo, tanto de uma sociedade quanto de uma religião igualmente contestada” (DESROCHE, 1985, p.71).

A saída de Lubkov e de parte de seus seguidores, o regresso à Rússia, implica também um êxodo. Um êxodo que se inicia com a saída da Rússia para o Uruguai no ano de 1913, e agora o regresso, em 1926. Mas essa fragmentação é aprofundada sob o stalinismo. Evidentemente, todas essas situações de

fragmentação estiveram povoadas por múltiplos protagonistas. Mas, ao elaborar os sãoxavierinos seus heróis mortos sob o Terror, é Basílio Lubkov quem cristaliza – e em parte monopoliza - as varias narrativas. Ele ingressou, pois, no espaço da morte, e embora não tenha sido o único, cristaliza essa descontinuidade profunda daqueles que não retornaram desse espaço.

Vladimir Roslik, pelo contrário, entrou e saiu do espaço da morte –e tampouco foi o único- até que, em 1984, só retorna o seu corpo, morto sob torturas.

Também ele não foi a única vítima da situação vivida pelos sãoxavierinos sob a ditadura militar uruguaia (1973-1985) mas sua morte também implica uma dilaceração espaço-temporal, na medida que ele vai a esse outro espaço, justamente inefável, a que se refere Taussig (TAUSSIG,1993a) – o espaço da morte, o espaço do Terror, e de lá regressa seu corpo sem vida. Nele se inscreve uma multidão de situações vividas pelos sãoxavierinos e pelos uruguaiois.

9.8. As configurações do tempo

Como se constitui, então, a arte de fazer o tempo em São Xavier, considerando esses heróis que atravessam o espaço da morte para não sair, e retornam nas narrativas dos sãoxavierinos? Como se estabelecem as narrativas sãoxavierinas quando a descontinuidade já não é somente uma perspectiva do pesquisador, mas uma dimensão fundamental das modalidades de fazer o tempo e a memória?

A construções cronotópicas permitem a verossimilhança das narrativas: produzir um espaço-lugar onde poder colocar as diferentes encenações.

Mas esses cronótopos, quando estão ancorados em acontecimentos ou eventos específicos, que podem ‘individualizar-se’, embora inscrevam a temporalidade de uma comunidade, tem um conjunto de tramas que os transcendem e ao mesmo tempo os envolvem. No caso de São Xavier, o tempo de dar o tempo (DERRIDA, 1995a), encontra-se em parte obliterado. Seja no caso da linhagem religiosa onde a mesma fica problematizada pela duplicação carismática, a volta de Lubkov e parte dos seus seguidores à URSS e o ingresso de Lubkov ao espaço da morte, seja no caso de Roslik, onde esse espaço da morte termina perpassando todo São Xavier, esse dar o tempo, está problematizado pela mesma morte.

Mas ele pode voltar através de outra forma. As configurações do tempo podem assim assumir o lugar da epopéia dos heróis –ou seu contrário- na memória dos habitantes da Colônia São Xavier. Mas, inclusive, essas epopéias seriam difíceis de construir se os sãoxavierinos – com todos os seus conflitos - não tivessem um espaço para o perdão. Tanto nos aniversários da Colônia, quanto na toponímia e topografia da memória presente em São Xavier, o perdão parece estar presente, inclusive nas lembranças de tempos vividos como terríveis.

Assim, o senhor Miguel Roslik, o irmão de Vladimir Lubkov, chorando – e depois rindo do ridículo de situações vividas - dizia-me:

¿Y cómo quiere que esté? La pérdida de un hermano, de un hijo...¿cómo quiere que esté? Con todas las mentiras que inventaron y falsas acusaciones, que hasta gracia daban. Cuando en los interrogatorios allá en el cuartel de Fray Bentos, un militar me preguntaba por los submarinos, los aviones, y yo que sé más, hasta me puse a reír, y me dio una bofetada.

Mas ao mesmo tempo, tanto o irmão de Roslik, quanto Vítor, ou o filho de Lapunov e outros tantos, podem viver passivamente, e inclusive, amigavelmente, como vizinhos que em outras épocas não foram tão amigáveis assim.

É que, de fato, o destino dos heróis da Colônia – Lubkov e Roslik - parece em parte articular fragmentos conflituosos do passado, e também o perdão – como processo - habilita lugares de convívio que, de outra forma, seriam impossíveis.

Por este motivo, no próximo capítulo, tentaremos ingressar, em termos teóricos, nas características da construção da temporalidade, das narrativas e do perdão.

Se a epopéia dos heróis é fundamental nas narrativas dos sãoxavierinos, se o perdão – nunca como ato acabado e sim como processo - encontra-se presente na Colônia, é porque a capacidade assimiladora das narrativas são muito mais do que falas. São também – como parte de um tempo vivido - partes das práticas sociais presentes em São Xavier. E o perdão – como processo - seria parte dessas práticas.

CAPÍTULO 10

O TEMPO, AS NARRATIVAS E O PERDÃO

10.1. Tempos

Nossa preocupação, neste capítulo, seguindo em parte algumas reflexões presentes no Capítulo 7 intitulado o Dom e o Tempo, estará centrada em recapitular algumas conceitualizações sobre o tempo e as narrativas, seguindo os passos de Paul Ricœur, e pensar o acontecimento ou evento que dão suas características específicas às narrativas sãoxavierinas. Isto é, como as mesmas estão ancoradas numa tradição e, também, como os acontecimentos ingressam nessa tradição e ao mesmo tempo alcançam mudanças importantes. Neste duplo jogo de produzir a continuidade de uma identidade –a identidade da Colônia São Xavier- com um pano de fundo povoado de descontinuidades, intervêm acontecimentos que tem a ver com as epopéias dos heróis – ou anti-heróis- (Lubkov e Roslik), mas também com as características que assume a ficção sob o Terror. Ingressam aqui, nesse ficcionalismo, os lugares do esquecimento, a lembrança e o Terror. O espaço que se abre é também o espaço do perdão. Ao estabelecer o perdão como processo e não como ato acabado, estamos tentando assinalar que o perdão está, ao mesmo tempo, cheio de conflitos.

10.2. O tempo de narrar

Por que é relevante considerar – e recapitular o pensamento de Ricœur - sobre a temática do tempo, a narrativa e o evento a esta altura da escrita? O problema com que deparamos tem a ver com as próprias conseqüências do Terror. Se acontecimentos, como a morte de Vladimir Roslik, foram tão destacados pelos noticiários e jornais da época, se a morte de Lubkov conseguiu escapar à férrea censura do stalinismo chegando a uma parte tão longínqua do mundo – uma pequena colônia de imigrantes perdida no Uruguai - ambas mortes fazem parte da história e, ao mesmo tempo das narrativas dos sãoxavierinos. O Terror, e sua cristalização no espaço da morte –inefável como dizia Taussig (TAUSSIG,1993a)-, leva a pensar que as ficções que geram determinados acontecimentos ou eventos podem ser contrárias às versões sobre ditos acontecimentos, também inscritos numa história que atravessa as narrativas dos sãoxavierinos, e também mantém sua autonomia, nas mãos, precisamente, dos profissionais da história.

Neste capítulo vamos insistir, com Ricœur (RICŒUR, 1999), que “...la historia y el relato de ficción se encuentran imbricados en el nivel de la elaboración de la trama” (RICŒUR, 1999, p. 180).

Para que possa existir uma narrativa – ou múltiplas - têm de existir também articulações entre temporalidade e intriga. Assim, a necessária conjunção entre narrar, o tempo de narrar, e a configuração desse tempo, levaram às reflexões de Ricœur a firmar-se – recapitulemos - na posição semântica e na conceitualização que estabelece o símbolo por cima da postulação saussureana do signo e suas inter-relações, em suas dimensões sincrônicas e diacrônicas. Mas esta virtualidade da língua será também levada à fala, entendendo a mesma como discurso, para

diferenciar em boa medida a semiótica da semântica. Esta diferença é colocada por Ricoeur para limitar à semiótica a sua indagação sobre o signo (virtual), estabelecendo que “no hay ninguna progresión lineal del fonema al lexema y de ahí a la oración y a totalidades lingüísticas más grandes.” (RICŒUR, 1995a, p.21).

Por outra parte, a semântica, enquanto ciência da oração (real) e do discurso, é pensada na perspectiva ricœuriana como parte da tarefa hermenêutica de busca do sentido, opondo-se tanto ao estruturalismo quanto à semiologia clássica, que privilegiam a configuração formal – seja a oração, o discurso, o relato, a narração e os mitos - e não a dimensão temporal dos mesmos. Daí que as indagações estruturalistas e semiológicas conduzem a descronologizar (RICŒUR, 1999, p.110) a matéria mítica ou narrativa.

A visão hermenêutica ricoeuriana supõe que o sentido já está instalado no discurso. A temporalidade discursiva ou a narração supõem que o sentido já faz parte das narrativas, e esse sentido instalado também postula uma temporalidade que enquanto reconfiguração narrativa do tempo produz (e também faz parte) outra temporalidade. Assim, a narração constitui um trabalho sobre a linguagem, no qual os segmentos de sentido se ampliam reconfigurando-se na narração.

É importante salientar que o excedente de sentido, que habilita múltiplas interpretações, se inscreve, segundo Ricoeur, na tradição. Esta tradição estará presente na narração enquanto trama não através de qualquer “fala” como uma atualização singular de um sistema, mas através do caráter polivalente dos símbolos. O excedente de sentido toma, nesta visão hermenêutica, um lugar central.

Daí o estudo dessa complexidade de sentido que está constituído pela metáfora, ou, ainda, a peculiar visão que faz a hermenêutica do símbolo e, - claro está - da narração (inevitavelmente semântica) cuja distância da atualização de um sistema permite o ingresso da temporalidade.

Em relação à hermenêutica do símbolo, Ricœur recorre a uma hipótese arrojada: enquanto a metáfora é criação do discurso,

...el símbolo está ligado al cosmos [...] En el universo sagrado, la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar. Por lo tanto, la lógica del sentido procede de la misma estructura del universo sagrado (RICŒUR, 1995^a, pp. 74-75).

É precisamente o trabalho hermenêutico – mesmo que mínimo - que permite qualquer simbolismo. Esse cosmos que significa, adquire sua correlação humana mediante a atividade hermenêutica. Na segunda parte de *Tempo e Narrativa* (RICŒUR, 1995b), referindo-se a uma das fases do símbolo enquanto arquétipo, sustenta essa concepção baseada no esquematismo que emerge do sedimento da tradição. Tradição que nos permite ingressar no núcleo duro do tempo e num discurso - ou talvez fosse melhor dizer no discurso - chamado narrativa.

A capacidade do cosmos de significar expressa-se no nível semântico do símbolo e no simbolismo da linguagem e outras expressões culturais. Mas não se esgota nelas; os níveis pré-semântico do símbolo estariam relacionados com experiências fundamentais de nossa espécie “...ya sea en asuntos de lo alto y lo bajo, los puntos cardinales, el espectáculo de los cielos, la localización terrestre, casas, caminos, fuego, viento, piedras y agua.” (RICŒUR, 1995^a, p.78).

10.3. A metáfora e a narrativa

Se o símbolo é em Ricœur bidimensional (semântico e pré-semântico), a metáfora estabelece as pontes entre ambos níveis: “Las metáforas son solo la superficie lingüística de los símbolos, y deben su poder de relacionar la superficie semántica con la pre-semántica que yace en las profundidades de la experiencia humana” (RICŒUR, 1995a, p.82).

Esta superfície lingüística metafórica possui, conjuntamente com a narrativa, a capacidade de produzir uma inovação semântica dentro do discurso (RICŒUR, 1994, 1995b). A primeira, conforma sua inovação através do desvio que impede a interpretação literal da frase ou de construções mas amplas. A segunda, produz ‘o novo’ no discurso através da criação de uma intriga. Ambas, gestadas pela imaginação produtora (baseada num esquematismo) operam em termos de assimilação. Se, “a imaginação produtora, em obra no processo metafórico, é assim a competência de produzir novas espécies lógicas por assimilação predicativa” (RICŒUR, 1994, p.10), na síntese que reúne elementos heterogêneos sob uma unidade temporal, na articulação de elementos díspares sob uma unidade e uma totalidade, encontramos a capacidade assimiladora da narrativa.

Deste modo, a referência metafórica devém numa aplicação particular denominada função mimética da narrativa (referência metafórica e redescrição metafórica da ação humana). A vinculação entre mimese narrativa e esse ‘poder’ do enunciado metafórico, constituem uma unidade “...ao ponto de ser possível trocar os

dois vocabulários e falar de valor mimético do discurso poético e do poder de redescrição da ficção narrativa”(RICŒUR, 1994, p.12).

Essa unidade, todavia, bifurca-se: a referência e a redescrição metafórica que farão do mundo um mundo habitável (seu campo de aplicação irão ser desta forma os valores axiológicos, estéticos, sensoriais e práticos). Resta para a função mimética da narrativa o campo da ação e os valores temporais.

10.4. Tempo e narrativa

Se, na totalidade do pensamento ricœuriano, o tempo se constrói como tempo humano, enquanto se narra, são as narrativas que dão conta dessa experiência humana enquanto experiência temporal.

O percurso que executa Ricœur para conseguir essa conjunção entre tempo e narrativa tem como referência principal (embora não única) as Confissões de Santo Agostinho (livro XI) e a Poética de Aristóteles (RICOEUR, 1994). A conjunção destas duas obras (tão distantes em seus respectivos contextos culturais e históricos) permite que o processo hermenêutico articule uma obra dedicada ao tempo (mas não à narração), como são as Confissões de Santo Agostinho, e outra, dedicada à narrativa (na verdade à intriga, mas não ao tempo) como é a Poética de Aristóteles. Das Confissões, Ricœur tomará a idéia de Santo Agostinho de um triplo presente ‘que passa’ e cujo lugar ontológico está na alma sob o binômio *distentio animi/intentio*. Esta relação de um triplo presente –presente do passado, presente do presente e presente do futuro- terá sua correlação direta na memória (*attentio*) e a espera. Considerando o jogo dialético dos três presentes, e refletindo sobre a

pergunta agostiniana “O que é finalmente o tempo?”, Ricœur tenta responder atrelando ao citado triplo presente o conceito de intriga. A trama da intriga recolhe a herança aristotélica: ‘a intriga, diz Aristóteles, é a mímese de uma ação’ (RICŒUR, 1994, p.11).

Pois bem. Mímese não significa aqui cópia do idêntico (ou o mais parecido ao real). Ricœur utiliza o conceito de trama da intriga – que toma elementos heterogêneos e diversos para estabelecer uma narrativa - no lugar da poiésis e ‘inteligência simbólica’. A trama da intriga dá conta da mediação tempo/narrativa através da tríplice mímese (mímese I, mímese II e mímese III).

Esta tríplice mímese é o resultado de uma peculiar leitura que Ricœur faz do conceito aristotélico de mímese e supõe a prefiguração do campo prático (mímese I); a configuração textual (mímese II) que media entre mímese II e III. Esta pré-figuração do campo prático (mímese I) requer um conjunto de competências preliminares: elaboração de uma significação articulada da ação (semântica da ação), identificação das ‘mediações simbólicas’ da ação (que por sua vez supõe o reconhecimento dos recursos simbólicos mobilizados na ação tanto como a ação mesma simbolicamente mediada).

A passagem do campo da ação para o campo da narrativa também requer, de acordo com Ricœur, o bom entendimento das relações entre inteligência prática e inteligência narrativa. Através dos ‘traços discursivos’, reconheço uma narrativa.

Esses traços discursivos, enquanto sintáticos, são de caráter sincrônico e pertencem à ordem paradigmática e a relação entre as duas inteligências permite essa passagem da ordem paradigmática (termos sincrônicos, intersignificantes e diretamente relacionados com a ação) à ordem sintagmática (caráter diacrônico da

narrativa, compreensão das regras de composição de uma narrativa baseadas na tradição). Ricœur nos diz, (RICŒUR, 1994, p.103) que o trânsito desta ordem paradigmática à ordem sintagmática vai da pré-figuração à configuração (passagem de mimese I até mimese II). A passagem do mundo à narração oral –ao mesmo tempo, outro mundo- tem seu último passo (último no sentido da trama, não obviamente em relação a que possam existir novas ‘escutas’) na mimese III.

Se, no início, Ricœur coloca a ênfase no discurso, trata-se aqui das modalidades de recepção do ouvinte. A relação entre mimese II e III estabelece essas modalidades de recepção criativa do ouvinte.

Trata-se de uma aposta ao ouvinte ‘ideal’ e portanto homogêneo? O mundo do discurso narrativo e o mundo do ouvinte pressupõem uma configuração criativa (mimese III) e a passagem de mimese II a mimese III (que marca esse plano de confluência entre narrativa e reconfiguração criativa da recepção). Mas a reconfiguração criativa da recepção não postula uma escuta homogênea, mas uma reconfiguração baseada na tradição.

Parte dessa tradição – e aqui de nossa tradição como pesquisadores- tem nos acostumado a diferenciar a narrativa de ficção da narrativa histórica. Mas é o ‘giro hermenêutico’ que essa mesma tradição implica, o que pode nos dar os elementos para descontinuar essa diferença. Ambas narrativas seriam ilegíveis sem a trama.

Ambas se encontram imbricadas ‘...en el nivel de la elaboración de la trama’ (RICŒUR, 1999, p.180). Mas ambas –voltamos a insistir- seriam ilegíveis sem essa trama, concretamente a trama da intriga, que ativa em seus diferentes graus de mimese a possibilidade de diferenciação.

10.5. A trama, o acontecimento e a epopéia

Assim, desse mundo de narrativas onde as diferentes mímeses permitem que uma história seja legível para a comunidade de leitores, ou uma narrativa seja inteligível para uma comunidade de ouvintes, é que podemos encontrar alguns elementos das narrativas sãoxavierinas. É fundamental ter em mente que os acontecimentos que marcam as configurações do tempo em São Xavier são traumáticos quanto à sua irreversibilidade, e também, em suas condições de surgir no presente, são naturalizados –embutidos- numa tradição.

Tal como assinala Dosse, lembrando o pensamento de Walter Benjamin:

Todo acontecimiento, es, según Benjamin, un choque, un trauma en su irreversibilidad. La tradición, al incorporar los acontecimientos en una lógica continua, tiende a borrar sus asperezas y naturalizarlas (DOSSE, 2003, p.144-145).

Porém, a possibilidade de estabelecer múltiplas versões, a possibilidade da passagem das diferentes mímeses –particularmente a passagem da mímese II para a mímese III-, a fragmentação que resulta dessa passagem, encontra-se relacionada com o Terror que, no caso de Ricœur, assume a figura do horror. A ficção quando os eventos tem o lugar no horror – como as repercussões do stalinismo ou o terror da ditadura militar uruguaia em São Xavier- leva à individuação do horrível:

La individuación mediante lo horrible, a la que prestamos especial atención, Quedaría ciega en cuanto sentimiento, por elevado y profundo que sea, sin la cuasi intuición de la ficción. La ficción da ojos al narrador horrorizado. Ojos

para ver y para llorar. El estado presente de la literatura del holocausto lo confirma plenamente. O el cómputo de cadáveres o la leyenda de las víctimas. Entre los dos extremos, se intercala una explicación histórica difícil (si no imposible) de escribir, conforme a las reglas de la imputación causal singular (RICŒUR, 1996, p.912).

Assim, na trama da intriga sãoxavierina, seus heróis mortos sob o Terror, são parte dessa individuação do horrível, através de epopéias heróicas dos quais emerge, justamente, o inolvidável:

Fusionándose así con la historia, la ficción conduce a esta a su origen común en la epopeya. Más exactamente, lo que la epopeya había hecho en la esfera de lo admirable, la leyenda de las víctimas lo hace en la de lo horrible. Esta epopeya , en cierto sentido negativa, preserva la memoria del sufrimiento, a escala de los pueblos, como la epopeya y la historia en sus comienzos habían transformado la gloria efímera de sus héroes en memoria duradera. En los dos casos la ficción se pone al servicio de lo inolvidable. Permite a la historiografía emparentarse con la memoria (RICŒUR, 1996, p.912).

Mas, como seria o convívio numa pequena comunidade quando as narrativas se constroem sobre epopéias do horrível, que tem versões desencontradas, mas que, ao mesmo tempo, não deixam de colaborar para a conformação de uma identidade narrativa e um mundo socialmente compartilhado? Se, acaso, as epopéias dos heróis de São Xavier estão baseadas no inesquecível, não estariam alimentando uma conflitividade impossível de ser resolvida e que continua no tempo? Se há alinhamentos em relação aos mencionados acontecimentos, não seria uma fragmentação impossível de gerar espaços mínimos de convívio e, portanto, tratar-se-ia de uma comunidade simbólica (e socialmente) em extinção?

Não existem aqui respostas unilaterais. De fato, os sãoxavierinos convivem,

compartilham seu cotidiano, e se misturam nos momentos de celebração da fundação da própria Colônia. Interagem e moram um ao lado do outro, pessoas que continuam tecendo e tecendo uma trama conflituosa sobre (e na) temporalidade da Colônia. É por isso que consideramos relevante destacar, ao mesmo tempo que a conflitividade, o perdão. Mas como a construção dessa temporalidade é, como falamos tantas vezes, conflituosa e os acontecimentos, as epopéias, apelam para o inolvidável, o convívio não ocorre sobre uma amnésia generalizada, e sim como produto do perdão enquanto processo, e nunca como elemento acabado.

10.6. O esquecimento e o perdão

Pode-se praticar o perdão sem esquecimento? Aqui deveríamos postular duas classes de esquecimento: o esquecimento pela destruição do vestígio – documentário por exemplo - e o esquecimento de reserva ou recurso (RICŒUR, 2004, p.563).

Neste segundo esquecimento, “...el olvido designa el carácter desapercibido de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia” (RICŒUR, 2004,,p.563). Assim, o esquecimento poderia chamar justamente ao contrário: a perseverança da lembrança. Mas, também, o esquecimento,

Doblaría a la memoria, no como rememoración de lo acaecido, ni como memorización de las habilidades, ni tampoco como conmemoración de acontecimientos fundadores de nuestra identidad, sino como disposición preocupada instalada en la duración. Si, en efecto, la memoria es una capacidad, el poder de hacer-memoria es más fundamentalmente una figura del cuidado, esa estructura antropológica de base de la condición histórica (RICŒUR, 2004, p.645).

Seja que consideremos o esquecimento enquanto disposição da perseverança da lembrança, seja como dimensão instalada na duração, o perdão não se instala nele e, por isso, consideramos o perdão como processo.

Retomando o pensamento de Marcel Mauss e, especialmente, suas reflexões sobre a dádiva (MAUSS,1950), Derrida discorria sobre dar o tempo (DERRIDA,1995a), e Ricœur sobre o perdão. Mas seria possível dar o tempo, habitar um espaço de sociabilidade comum sem o perdão?

Ricœur estabelece que não se pode considerar o perdão – e dar o perdão – como um intercâmbio mercantil. Assim o dom e o contra-dom se constituiriam aqui “No el intercambio entre dar y devolver, sino entre dar y simplemente recibir” (RICŒUR, 2004, p.616). Mas o perdão é também um ato de encerramento. Por isso colocamos para o caso da Colônia São Xavier o perdão como uma situação que nunca chega ao encerramento mas que se dá como parte de um processo: uma forma particular que faz com que a fragmentação possa conviver com o ensejo desse perdão.

CAPÍTULO 11

O aniversário é uma festa: identidades em jogo em São Xavier

11.1. Identidades em jogo

No capítulo anterior fazíamos referência ao perdão como processo inacabado, e as diferentes mímeses que habilitam tramas onde se assentam as diferentes narrativas sãoxavierinas. Fazíamos referência também à epopéia dos heróis -ou anti-heróis- da Colônia e às relações da história com a narrativa.

Este capítulo retorna a campo, através do aniversário da Colônia. Voltamos então às espacialidades, aos lugares de sentido e da memória, e às diferentes artes de constituir identidades. Todo ano, em 27 de julho – dia da fundação da Colônia São Xavier - comemora-se o aniversário do povoado. Trata-se, dizem os sãoxavierinos: “el cumpleaños del pueblo”.

Venho acompanhando há vários anos esta comemoração da Colônia, sua repercussão nos jornais e as mudanças que têm acontecido nos últimos quatro anos.

A situação mudou bastante desde as primeiras vezes que assisti os festejos – uns quinze anos atrás - até os últimos quatro anos. A cada ano o aniversário

apresenta transformações, mas há constantes que se mantêm: a comida nunca é suficiente e há também o eterno problema dos hotéis, que ficam todos afastados de quilômetros de distância de São Xavier. Pois São Xavier está virando 'moda' e são cada vez mais os montevidianos que se deslocam para visitar essa estranha colônia de russos, para conhecer e desfrutar de suas comidas e bebidas particulares.

Há todo um exercício identitário que se desdobra nessa ocasião. Os sãoxavierinos misturam-se aos turistas. No entanto, estes não chegam a ser tantos para fazer com que os habitantes da Colônia se percam entre si. Na verdade, os visitantes 'de fora' são minoria. Mas a Colônia está inquieta. O aniversário não é um dia qualquer, e todos os lugares significativos para o seus habitantes são mostrados e demonstrados novamente. Os sãoxavierinos já falam em 'patrimônio'. Eles sentem que possuem um patrimônio valioso, que é avaliado positivamente pelos visitantes.

Aqui, os sãoxavierinos, que elaboram tantas narrativas diferentes sobre seu mundo, misturam-se. Existem territorialidades, mas também lugares onde aqueles mais divergentes em suas versões sobre a 'verdadeira história sãoxavierina' se juntam para compartilhar as comidas e as bebidas típicas. Lapunov Filho, com quem falo em seu bar antes do aniversário, tem um tom quase iniciático no diálogo.

Ele disse:

-Para entender a San Javier, hay que ir muy atrás, muy atrás...

Enquanto ele tenta estabelecer uma conversa comigo, outro paroquiano aproxima-se e diz ao meu ouvido:

- No le creas nada, no le creas nada. ¿Sabés que estuvo preso en el Penal del Libertad? No lo creas nada.

Lapunov continua falando:

-Hay que entender la historia de Rusia desde la época del zar hasta acá. Todo ha sido un proceso de modernización constante. Y la gente que vino acá estaba muy preparada...

Novamente o paroquiano interrompe, falando baixinho:

-Este estuvo preso en el Penal...No lo creas nada...

Dá risadas com outros, na mesa do bar.

Finalmente, minha paciência se esgota e pergunto diretamente a Lapunov, que escuta a conversa com a infinita paciência que tem o dono de bar com os bêbados. Olho para ele e pergunto: “Em que andar do Penal você esteve preso?”

Aí a risada chega ao seu ponto final. Ele me responde: você conhece pessoas que estiveram presas?. Aí então começamos a intercambiar dados – o Uruguai é um país pequeno - e muitos professores de minha universidade foram camaradas dele no cárcere para presos políticos (a prisão chamada ‘Libertad’). O paroquiano tenta entrar novamente na conversa, dizendo que ele também esteve detido.

Lapunov Filho vai embora no dia do aniversário da Colônia. Não suporta todo o movimento do aniversário de São Xavier. Uma história estranha: ele nasceu na URSS e terminou de aprender o espanhol enquanto estava preso, no Penal de Libertad. Já fiz referência a seu pai, que teve a infeliz idéia de voltar da URSS em plena ditadura militar. Seu filho foi vítima dessa decisão e acabou preso na década de 80.

Por que esse tom de reserva e de inciação? Ele não está presente somente no caso de Lapunov Filho. Sempre foi algo que acompanhou todas as entrevistas e

conversas, no início ou no final. Vários dos sãoxavierinos gabam-se do “segredismo russo”.

O dia do aniversário está chegando e os conflitos não podem ser mostrados nem demonstrados. É uma comunidade que vai ser visitada, mas eles também se preocupam por mostrar cordialidade entre eles. São todos russos, eis a questão. Nos aniversários de São Xavier há vários percursos. As identidades aqui tem de se mostrar nas diferentes inscrições, na própria comemoração.

As tramas das intrigas presentes nas narrativas sãoxavierinas atuam na comemoração enquanto postas ao serviço da memória-repetição. Tal como aponta Dosse,

La puesta en intriga puede actuar al servicio de la memoria repetición en las formas ritualizadas de las conmemoraciones. La apuesta de éstas radica en la dialéctica de la ausencia hecha presente por una escenografía, una teatralización y una estetización del relato. (DOSSE, p.227.

Do relato narrado, das narrativas à comemoração ritual que marca uma descontinuidade temporal, para trazer ao presente – no caso de São Xavier - outras descontinuidades e ausências, através da comemoração ritual que

...permite alimentar la memoria reactivando la parte creativa del acontecimiento fundador de una identidad colectiva. Esa función del rito como corte necesario, punto de referencia en el transcurrir indiferenciado del tiempo, fue bien percibido por Antonio de Saint-Exupéry: ‘¿Qué es un rito? Dijo el principito. ‘Es también algo demasiado olvidado’, dijo el zorro. (DOSSE, 2003, p.227)

Mas, se os tecidos da intriga presentes nas narrativas conflituosas são nutridos de várias alteridades internas, essas alteridades assumem na comemoração espacialidades que coexistem e se misturam. São identidades em

montagem. Ou bem pode dizer-se: uma montagem de identidades sãoxavierinas, onde as imagens-montagens, tal como as entende Taussig. (TAUSSIG, 1993a, 1993b, 1995)¹⁵, não remetem às velhas dicotomias de ordem e caos, *communitas* e liminaridade, estrutura e anti-estrutura, no sentido de Turner (TURNER, 1974, 1987, 2005)¹⁶, mas a uma conflituosidade permanente na qual os fragmentos se imbricam.

¹⁵ A montagem, como imbricação identitária e visão etnográfica, tentaria recuperar um tempo-agora, contrário a um tempo vazio e homogêneo. Tentar dar o salto entre o presente e o passado em situações como o aniversário de São Xavier, através das imagens que se misturam e permitem revelações várias através de constelações destas imagens. Tal como afirma Benjamin;

“No es que el pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica; no es un discurrir, sino una imagen, en discontinuidad” (BENJAMIN, 2007, p.464).

A montagem permite trabalhar várias temporalidades, entrar e sair de grupos e sujeitos, sem postular modelos universais e sim espaços de conexões e desconexões (GUIGOU, 2005):

Assim, retomando o projeto benjaminiano de montagem, Taussig escreve:

Montagem: focalizar para frente e para trás, partindo do indivíduo para o grupo; não se trata simplesmente de auto-absorção, interrompida e descartada por meio da participação no grupo ou com um ou dois membros dele; através dessa focalização para frente e para trás, do indivíduo para o grupo e vice-versa, estabelece-se uma espécie de espaço lúdico e de um espaço para testes, a fim de que se possa comparar as alucinações com o campo social do qual elas emanam. Então, o próprio espaço de representação é esquadrihado.

Outra questão: os movimentos e conexões entre o indivíduo e o grupo (...) não são suscetíveis ao modelo de *communitas* que Victor Turner postula como uma característica de ritual universal ou quase universal. (TAUSSIG, 1993, p. 413).

¹⁶ A crítica de Taussig às conceitualizações teóricas e particularmente ao conceito de ritual de Turner, é radical. As mesmas, já assinaladas por Alves da Silva (ALVES DA SILVA; 2007, p.47), admitem continuar refletindo sobre elas. Taussig postula um descentramento radical da identidade, com o qual as concepções Taurneanas de liminaridade, excepcionalidade, ou o ritual como momento de produção de descontinuidade, na fazem sentido. O “Flash of recognition” (TAUSSIG, 1993b) que propõe Taussig e provem de matriz benjaminiana, baseia-se na reconhecida do passado, num tempo-agora na qual as identidades se imbricam umas a outras. Para desenvolver esta perspectiva teórica, Taussig retoma as Tesis de la Filosofía de la Historia (BENJAMIN, 1994), na qual o pensador alemão afirma : “La historia es un objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo, un “tiempo ahora”. (BENJAMIN, 1994, p.188). Esse tempo-agora, na medida que “La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenerse en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad” (BENJAMIN, 1994, p.180.)” só pode ser recuperada a través do montagem, da imbricação, que inabilita a possibilidade de devolver à identidade uma unidade. Na crítica a Turner – talvez violenta de mais- Taussig estabelece que a mesma colabora a impregnar novamente identidade com unidade: “ Impregnar as pessoas com unidade pode ajustar-se muito bem a certas fantasias de masculinidade e fascismo (TAUSSIG, 1993^a. p 413).

E além das fragmentações identitárias imbricadas, o regresso às narrativas sobre a própria comemoração. A passagem da Mímese II a Mímese III, que assinalava RICŒUR (RICŒUR, 1994), que supõe uma reconfiguração criativa entre narrador e ouvinte e que postula que esta reconfiguração se embasa numa tradição. Teremos então, segundo a tradição sãoxavierina, também narrativas conflituosas habitando o tempo da comemoração e, como veremos no Capítulo XII, sobre as tentativas de certos estilos de ‘patrimonializar’ São Xavier, que tem a ver com alguns percursos presentes no ‘aniversário do povo’.

Mas voltemos ao tempo da comemoração.

É o dia em que o Embaixador da Federação Russa chega, com toda sua comitiva. E procura mostrar-se ‘a unidade russa’ e renovar as relações com as autoridades da Federação. Aqui o perdão como processo está nas identidades singularizadas e ao mesmo tempo ‘montadas’ espaço-temporalmente, umas e outras em torno a uma idéia da Rússia, do ser russo, da relação com as raízes russas e o atual vínculo com a Federação Russa.

Tudo está preparado: os cartazes em russo que dão as boas-vindas e despedem os visitantes. O Instituto Máximo Gorki, La Sabraña e o Clube “Juventud Unida” preparam diferentes festas ou encontros. A Colônia brilha: é o aniversário de São Xavier.

11.2. Roteiros

Para descobrir os diferentes sentidos que guarda o aniversário de São Xavier há de se atentar para os vários percursos que esta celebração guarda. Existem vários trajetos e situações diferentes do aniversário. Mas há recursos que mantêm uma estabilidade. La Sabraña, por exemplo, abre cedo. É o primeiro lugar aberto para visitação. Foi aqui, em La Sabraña, que se manteve a tradição de celebrar o 27 de julho, dia da fundação de São Xavier. Aqui ainda organizam-se almoços que são compartilhados pelos integrantes da Nova Israel, ou, então, os crentes se juntam   tarde e compartilham cantos, comida e memórias, celebrando a chegada da Nova Israel ao Uruguai e a fundação da Colônia. Mas talvez se esteja falando de um tempo passado, que pode – ou não - renovar-se no futuro.

No último ano, La Sabraña não comemorou o aniversário de São Xavier como antes, ou seja, não organizou os almoços ou as reuniões   tarde para celebrar a chegada ao Uruguai e a fundação de São Xavier. Antigamente, eles se juntavam, cantavam, comiam, e prestavam homenagem às lideranç as religiosas que os trouxeram ao Uruguai. Lubkov surgia como aquela figura heróica chegando ao Uruguai. Mas hoje, a celebração do aniversário de São Xavier em La Sabraña mudou. A casa e seus arredores estão mais silenciosos do que nunca. O silêncio não é apenas produto do recolhimento religioso. Esta é uma religião que louva o canto, a comida e a comuni o amistosa entre os crentes. O silêncio, na verdade, é um silêncio de ausência, embora constantemente interrompido pela chegada dos sãoxavierinos e visitantes. Mas a ausência reside no fato de que o pequeno grupo de crentes, os seguidores da Nova Israel,   cada vez menor. Estão morrendo e os

que sobrevivem estão se perdendo pelos últimos conflitos que tiveram devido as declarações de Maria Lordugin sobre a morte de Vladimir Roslik, nas quais ela afirmava que se ele tivesse cooperado mais com os militares – ‘se tivesse falado’- não estaria morto.

Já se passaram alguns anos e os integrantes da Nova Israel estão tentando melhorar as suas relações. No entanto, Maria considera que ainda deve se passar mais tempo. Por enquanto, La Sabraña não comemora o aniversário de São Xavier reunindo os crentes da Nova Israel, excetuando a presença de Maria Lordugin e Adela Sinchenko. Ambas são as guias dos visitantes da Colônia e os visitantes que vêm fazer turismo. La Sabraña não pára, e Maria e Adela –principalmente Maria-acompanham todos os visitantes e falam da Nova Israel, de Basílio Lubkov, da chegada dos russos ao Uruguai. Todos passam, desde a delegação diplomática da Federação Russa até aqueles que estão em processo de renegociação dos conflitos – outros integrantes da Nova Israel-, e muitos são xavierinos que também irão para o Instituto Máximo Gorki e/ou até o Clube “Juventud Unida”.

Os são xavierinos entram em La Sabraña com enorme respeito; o silêncio é impressionante. La Sabraña é bem mais do que um lugar de reunião de crentes que, por vezes, brigam. É um espaço valioso da memória dos habitantes da Colônia. E eles, que poderiam ir sempre, visitam-na especialmente nesta data, a data da fundação da Colônia. Depois de La Sabraña –e seu silêncio- o Instituto Máximo Gorki começa a chamar a atenção avisando com estrondo que a hora do almoço vem chegando. Lá fora, juntam-se vários moradores que oferecem artesanato: as obrigatórias matrioshkas, objetos com a imagem do girassol. Tampouco falta o

kvuas, aguardente muito consumida, feita na base do mel, nem o piroj, doce preparado com abóbora.

As atividades do Instituto Máximo Gorki são as mais freqüentadas e estendem-se do meio-dia até a noite. Os que não vão almoçar no Clube “Juventud Unida” nem no Máximo Gorki, têm várias opções visto que o Bar da Elsa e outro bar, ‘La Estrella’, reúnem visitantes perdidos ou pessoas que não encontram vagas, sobretudo no Gorki. O último aniversário teve várias ausências: não somente não se celebrou –pelo menos não como antes- o aniversário de São Xavier em La Sabraña. Também faltava Elena Jlakin, a professora e diretora do grupo de dança russa chamado Kalinka, parte substancial das atividades culturais do Máximo Gorki. O grupo tem atividades permanentes, e a dança é umas das principais que o Gorki exhibe ao público.

Sem Elena, eles não têm mais professora de dança, nem diretora do Grupo Kalinka. As possibilidades de substituição são remotas. No há dinheiro. O Máximo Gorki não tem dinheiro, mas é possível que a Embaixada da Federação Russa pague uma nova professora de dança russa. Quem sabe!. Todos pensam nisso.

Elena morreu há pouco tempo, é terrível. E, além disso, como poderá continuar existindo o Grupo de dança russo, o Kalinka?. Em São Xavier, pairam a dor pela morte de Elena e a incerteza para o futuro das danças russas.

11.3. De São Xavier para Moscou

Impossível esquecer esse sol de inverno que acompanhou o último aniversário em São Xavier. O frio está sendo cruel neste inverno - o inverno mais duro dos últimos quarenta anos no Uruguai - e vários sãoxavierinos morreram, alguns dos quais manteve uma boa relação durante o trabalho de campo.

Elena Jlakin foi uma delas. Durante os anos 2005 e 2006 tivemos longas conversas. Fiz também duas entrevistas. Talvez a única graduada do Balé Bolshoi no Uruguai. Eu achava – ainda acho- muito estranho o fato de a única professora formada no Bolshoi, viver no Uruguai rural, em uma pequena Colônia e, mais ainda, que fizesse seu trabalho quase de graça. Todo o elenco do Grupo Kalinka é amador. Os integrantes do grupo mudam e são quase todos jovens e crianças que moram com seus pais.

Mas lá estava a professora que tinha estudado na famosa Escola Bolshoi, formada em Moscou, trabalhando gratuitamente: o Gorki não tem dinheiro. Às vezes - dependendo do Prefeito e de sua generosidade política - recebia alguma ajuda mensal (não mais de 200 reais). Mas, há vários anos não recebeu nem sequer essa subvenção .

Elena não tinha telefone. Morava numa casa cuja situação legal era irregular - casas construídas pelas Prefeituras que, teoricamente os habitantes deviam pagar mensalmente, mas que ninguém pagava- e levava uma vida muito austera. Entre as vidas particulares do último aniversário de São Xavier, a ausência de Elena é

marcante. Uma ausência que se sente, uma morte acontecida pouco antes da comemoração do aniversário da Colônia.

Elena viveu parte importante de sua vida em São Xavier. Ela nasceu e se criou na Colônia. Ainda morava com os pais, quando teve a possibilidade de conseguir uma bolsa para estudar em Moscou, em 1957. Através do Instituto Máximo Gorki, ela conseguiu a bolsa e ficou cinco anos na URSS, estudando na companhia de balé Bolshoi. Quando partiu para Moscou, ela quase não conhecia Montevidéu. Tinha estado apenas uma ou duas vezes na capital uruguaia, e agora ia direto para Moscou.

Elena ainda não tinha 21 anos, era menor de idade, e foi difícil negociar com os pais que, afinal, outorgaram a autorização para viajar. Começa, então, uma viagem que vai acabar quase onde começou: no Instituto Máximo Gorki.

Elena me conta de sua chegada a Moscou, de trem e de barco. Uma odisséia. Ao começar as aulas no Bolshoi teve que fazer uma prova de língua e danças russas. O russo foi a surpresa, porque, conta Elena

...el ruso que tenemos acá, lo aprendimos por el papá, los abuelos. Yo hubiera preferido no saber nada. Porque cuando las cosas se aprenden mal es más difícil corregirlas.

Elena tinha uma professora russa de dança, que dava aulas no Instituto Máximo Gorki, em São Xavier. Mas nem o russo natal nem as danças russas aprendidas no Uruguai serviram-lhe para as provas do Bolshoi:

Después que me tomaron las pruebas, la profesora me dijo que yo tenía un don natural, porque no podía ser que tuviera tanta facilidad para la prueba de danza. Igual, todo el ruso de nuevo. La danza, también, no servía lo que había

aprendido acá. Todo de nuevo. Tuve danza clásica, danza folclórica, idioma, historia del teatro, historia de la danza. Tenía 11 materias.

Elena se lembra do regime de estudo do Bolshoi, do rigorismo e de como foi bem tratada. A comida era abundante. Havia lugares especiais para passar as férias e dinheiro mensalmente. Morava numa casa de estudantes com búlgaros, chineses, alemães. Ali conheceu seu futuro esposo, que também tinha uma bolsa para estudar jornalismo.

Mas, embora Elena fosse muito bem tratada pelo governo soviético, achava que tudo estava muito fechado, que Moscou era cinza. Está contente com as mudanças que houve. Ela viu fotos atuais de Moscou, e ficou comparando as cores atuais com o cinza da cidade que ela conheceu. Tampouco gostava da visão que tinham do mundo. Quando estava estudando balé no Bolshoi, Elena foi convidada para dar uma palestra sobre o Uruguai numa Escola de segundo grau, em Moscou. Então

...yo estaba hablando del Uruguay y entonces me empezaron a decir que era capitalista. Que mi país era capitalista, que yo era capitalista. Los estudiantes y hasta los maestros me decían que yo era capitalista, porque expliqué el Uruguay como era. Me decían que yo era capitalista. Yo decía que no, que mis padres trabajaban. Si, -'pero tienen su casa, su terreno. Nosotros no podemos decir esto es mío', le decían.

E Elena respondeu:

Van a ver lo capitalista que soy yo. Mis padres trabajan.

Pero la discusión volvía: ¿Por qué había venido de tan lejos? ¿Por qué yo podía salir y ellos no? Y yo le respondí, diz Elena

Pero en Uruguay muy poca gente viaja. Estoy acá porque gané una beca.

Bem, na verdade, Elena, a capitalista, nunca conseguiu trabalho de professora de balé no Uruguai. Já antes da ditadura militar uruguaia, quando voltou da URSS, teve problemas com as autoridades do governo, por ter estudando em Moscou.

Elena passava nas provas de vários concursos oficiais, mas o problema era sempre o mesmo: excelentes provas mas, a foice e o martelo? Pois o diploma da Elena tinha o carimbo da URSS.

Afinal, como dizíamos, Elena acabou seu percurso onde começou: no Instituto Máximo Gorki. Lá, ela foi a 'alma' do Grupo de dança Kalinka.

11.4. Voltando ao Instituto Máximo Gorki

Agora, sem Elena, as coisas mudaram no Instituto Máximo Gorki. No entanto, depois de atravessar o barulho da entrada, passar por entre cartazes que oferecem além do artesanato russo, comidas típicas tais como o Kisiel (torta de nêspira), os Vareniki (massa recheada de cebola e batata), o Boroj (sopa de verduras), o kvuas, e entrar finalmente no local em cima da hora, obviamente para almoçar, tudo parece alegria.

O Instituto vende os tíquetes de almoço com antecedência, pois fica logo lotado. São cerca de trezentas pessoas que ali entram. Lá se dançam os bailes típicos russos e também almoça o Embaixador da Federação Russa com a sua comitiva.

Antes de tudo começar, Vítor Macarov me segura pelo braço – estou falando do último aniversário - e já não tenho oportunidade de manter minha autonomia de

pesquisador. Mas as mesas são longas e todos se misturam. Rapidamente sou resgatado e acabo ao lado da delegação diplomática da Federação Russa. Já conheci alguns embaixadores da Federação. Mas desta vez, fico sabendo que o embaixador não veio porque a titularidade da Embaixada da Federação Russa no Uruguai estava mudando. Portanto, à frente da delegação diplomática estava o Conselheiro político da embaixada, Dimitry V. Belov, Mais uma vez trocamos algumas palavras corteses e, como sempre, põe-se à disposição caso possa ajudar na pesquisa. Tivemos oportunidade de nos encontrar em outros aniversários, porém ele nunca parece lembrar de mim.

Depois, já à tarde, olhei para ele e vi que dormia profundamente em sua cadeira, enquanto crianças e jovens do Grupo Kalinka tentavam executar os passos da forma mais fiel possível às danças da mãe Rússia. Mas este aniversário estava longe da indiferença. No meio da celebração, entre as risadas cúmplices, começa a chegar o shaslik.

Este ano, o teatro apresenta uma mudança importante: há o nome de Elena Jlakín. Dá-se início então a uma comovedora homenagem, acrescentando finalmente uma solicitação dirigida à delegação diplomática da Federação Russa para financiar uma professora de dança russa. Estou perto do pessoal de luz e som. Malarov, que faz as filmagens para passar nos canais de televisão do Departamento de Rio Negro, me diz : 'poderíamos pedir um pouquinho mais.' Embora o senhor Dimitry V. Belov garanta publicamente a presença de uma nova professora de dança russa, todavia ninguém pode saber por quanto tempo. Conversamos a esse respeito com Víctor Macarov, que considera que as falhas devem-se a sua incapacidade de negociação:

-¿Qué querés? Reúnen a los de la Embajada con los viejitos del Máximo Gorki, que les cuentan cómo llegaron al Uruguay, cómo era la Colonia. Pero a la hora de concretar, no concretan nada.

Mas seja quais forem os motivos, a Federação Russa pouco ajuda a manter o corpo de dança, nem a melhorar os prédios que constituem o que os sãoxavierinos entendem como patrimônio. A assistência é quase nula.

Mas não há tempo para criticar. O shaslik – comida feita a base cordeiro - está muito gostoso, e o Grupo Kalinka vai começar a dança. Os jovens e as crianças mostram em sua indumentária a sua ‘russidade’. As danças irão durar a tarde toda. A exibição começa com canções típicas russas: “Katuscha”, “Odessa”, “O Rei Perneta”, “Pulga”, “Culpável, eu?”. A luz é péssima e tirar fotos fica complicado. “Viva Katuscha!” grita uma senhora. Por fim, São Xavier está de festa.

11.5. O Prefeito Lafluf, o Clube “Juventud Unida”, e os “gauchos”

Neste ano de 2007, o Clube “Juventud Unida” – velho opositor do Máximo Gorki- não comemorou o aniversário. O Clube está sendo reconstruído, posto que a situação do prédio estava muito comprometida e, além disso, a ausência de público era notória demais. Eles faziam – até o ano 2006 - uma festa crioula, que parecia preservar o ‘autenticamente uruguaio’, na qual vários casais cantavam e dançavam dança crioulas como “El Pericón”, “el Cielito” e outras, enquanto se preparava uma churrascada na grelha. Era quase como uma ‘essência’ uruguaia frente a tanta festa

russo. O Clube tinha sido utilizado alguma vez como centro de tortura durante a ditadura militar. Fico sabendo por Martinez –auto-identificado como um ‘russo-preto’, isto é, mistura de russo e crioulo- que essas coisas ainda pesam. Ele quer ter a certeza de que não vou escrever alguma coisa que possa apresentar a Colônia São Xavier como um lugar de comunistas, tentando me convencer da harmonia existente no povo e de que o passado deve ficar para trás. Contudo, ele sabe que essa não é tarefa fácil e, por isso, me fala das boas relações com o Máximo Gorki, e, enfim, das pessoas que circulam entre um e outro clube.

Neste último ano o Clube “Juventud Unida” não comemora o aniversário de São Xavier. No entanto, Martínez (integrante do Comitê de Direção do clube) me recomenda assistir ao ato do Prefeito Lafluf –o Prefeito do Departamento de Rio Negro- para ver o desfile de parcerias. Parcerias? O que significa essa palavra?

Na verdade, nunca vi parcerias na minha vida, mas parece que elas estarão chegando em São Xavier. O Clube “Juventud Unida” não faz festa crioula, mas tem parcerias? Qual é a relação? Vou correndo para o ato de Lafluf que, na qualidade de Prefeito, vem acompanhar a festa de aniversário de São Xavier.

O ato do Prefeito Lafluf é muito interessante. Há sãoxavierinos que não suportam ao Prefeito, seja porque não pertencem ao seu Partido Político –Lafluf é do Partido Blanco ou Nacional, um dos Partidos Tradicionais do Uruguai- seja porque acham que o Prefeito só se ocupa de São Xavier quando é o aniversário da Colônia. Mas o ato está concorrido. Enquanto Lafluf fala do aniversário de São Xavier, da irmandade dos imigrantes e descendentes que se tornaram uruguaios – irmandade com o resto dos uruguaios- exhibe sua contribuição para este aniversário de São Xavier. Ele rodeia Lafluf no ato público: sua contribuição consiste em trazer

as parcerias crioulas a São Xavier. As parcerias são grupos de pessoas que moram na roça, ou em vilarejos no campo e celebram a cultura ‘gaucha’ em algumas festividades nacionais. Eles vestem roupas de ‘gaucho’ e levam as três bandeiras representativas do Uruguai: a Bandeira Nacional –branca e azul-celeste- a Bandeira de Artigas com o lema ‘Libertad o Muerte’, e a Bandeira de Lavalleja, outro caudilho nacional. Vão montados em cavalos e muitos vestem o ‘poncho’ azul-celeste, cor da Bandeira Nacional.

Estas parcerias levam também bandeiras emblemáticas com cores que as identificam, por vezes, com seus nomes –a Tacuabé é a mais numerosa- e estandartes. Percorrem a cavalo as ruas de São Xavier.

No final das atividades do Instituto Máximo Gorki, encontro-me na saída com Kátia Kastarnov e pergunto sua opinião sobre as parcerias. Ela faz careta, duvida e finalmente diz: “Não é russo”.

Víctor Macarov, entusiasmado com o êxito da festa de aniversário no Instituto Máximo Gorki acrescenta:

Sí, no hay que mezclar las cosas. Una cosa es el circo ruso. Otra cosa, es el circo gaucho. Las dos cosas juntas no funcionan.

É interessante a idéia de Vítor. Para ele, as manifestações culturais –russas ou “gauchas”- podem ser chamadas de circo. O circo dos exercícios identitários. Depois, conversando com ele e Marcelo, falam que esse assunto das parcerias faz parte das atividades do Governo do Departamento e, anteriormente, do Governo Nacional, para prejudicar a Colônia russa. Eles não vêem este ‘crioulismo’ promovido pelo Prefeito precisamente como uma homenagem.

11.6. A produção do Outro

A celebração do aniversário do São Xavier leva, sem dúvidas, a refletir sobre a produção do Outro -as próprias relações identitárias e de alteridade- que tem se construído no interior da Colônia, e os diálogos dessa heterogeneidade com a própria heterogeneidade da sociedade nacional uruguaia. Falávamos do perdão como processo: no aniversário, os territórios e as pessoas se misturam, surgem novos exercícios identitários –as parcerias crioulas– e os territórios também se tocam, mas mantêm sua especificidade. Mas o perdão como processo, os desencontros, muitas vezes quase irreparáveis que se tentam superar de alguma forma são eufemizados. O perdão como processo quer dizer também a possibilidade de perdão para o futuro. O futuro do perdão. Isto adveio quando a direção do Instituto Máximo Gorki, a delegação da Federação Russa e as guardiãs da memória de La Sabraña, entraram juntas no âmbito religioso. Algum dia, quem sabe, a comparação entre dar e receber, a comparação entre perdão e a teoria da dívida sobre a qual Ricœur (RICŒUR, 2004) escrevia, possa ter um lugar definitivo em São Xavier.

Capítulo 12

Memória e patrimônio: políticas da temporalidade em São Xavier

O patrimônio e a memória constituem parte da preocupação dos sãoxavierinos hoje em dia. Certamente, esta conjugação da memória e do patrimônio não ocorrem por acaso nas falas dos habitantes da Colônia. Deve-se, em parte, a uma política nacional de sensibilização em relação à temática da memória e sua relação com o patrimônio que está se desenvolvendo no Uruguai. De fato, já existe no Uruguai um Museu da Memória¹⁷, e o Dia do Patrimônio¹⁸ é uma das celebrações cívicas uruguaias com maior capacidade de apelo popular.

Porém não se trata apenas de tematizações nacionais que ingressam por acaso nos horizontes sãoxavierinos. Efetivamente, ha uma cartografia do tempo e da memória feita pelos próprios sãoxavierinos dos lugares que fazem sentido para eles. Se falamos do perdão como processo, de lugares de sentido, de conflitividades e de memórias plurais, as mesmas são espacializadas, como bem lembra

¹⁷ O Museu da Memória foi inaugurado em 19 de dezembro de 2007. Ele é gerenciado pela Prefeitura de Montevideu, o Ministério da Educação e Cultura, associações civis vinculadas à luta contra a ditadura militar uruguaia e organizações de defesa dos direitos humanos. A memória fica subsumida aqui –como em outras sociedades que viveram períodos de Terror- a situações traumáticas vividas numa etapa histórica dada. Esse olhar sobre a memória dificulta enormemente pesquisas e indagações que tentam utilizar um conceito mais amplo de memória, ou tratam de estudar grupos e temporalidades que não tem a ver com fatos acontecidos durante a ditadura militar uruguaia. Por outra parte, a pluralidade de memórias que habitam o citado período histórico, tampouco são coletadas, estabelecendo-se uma simplificação do passado que se torna monolítico na dicotomia vítimas e vitimários.

¹⁸ A celebração do Dia do Patrimônio, foi estabelecida pela a Comissão do Patrimônio Cultural da Nação, pertencente ao Ministério da Educação e Cultura do Uruguai. O Dia do Patrimônio, vem se celebrando desde 1995. O curioso é que, na realidade, ele não dura um dia, senão dois, e tampouco

Halbachas. Assim, “La Casa Blanca”, o Clube “Juventud Unida”, o cine Pobieda, a Cooperativa, o Instituto Máximo Gorki, o primeiro moinho de óleo de girassol, o Galpão de Pedra, seriam – muito teoricamente - parte do que agora, sob categorias abrangentes e humanistas, é chamado de patrimônio. Esses e outros lugares são cartografias da memória sãoxavierina que também tem mudado – e radicalmente - nos últimos anos.

Entretanto, nem tudo é considerado patrimônio. Assim, o que agora é chamado de patrimônio intangível¹⁹, encontra-se problematizado. Gostaria de citar alguns exemplos: a língua russa - que já foi perseguida durante a ditadura militar - carece de políticas lingüísticas no que diz respeito a sua manutenção nos sistemas públicos de ensino em São Xavier. Se o Uruguai tem a obrigação de instrumentar políticas concretas para comunidades com línguas específicas, tal como assinala o

sua data é precisa. Mas, desde 1995 até 2007, o Dia do Patrimônio sempre foi comemorado em setembro ou outubro.

¹⁹ Na Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (Paris: UNESCO, 2003) estabeleceu a seguinte definição e os domínios que abrange o patrimônio intangível, no Artigo 2 da citada Convenção.

Article 2 – Definitions

For the purposes of this Convention,

1. The “intangible cultural heritage” means the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity. For the purposes of this Convention, consideration will be given solely to such intangible cultural heritage as is compatible with existing international human rights instruments, as well as with the requirements of mutual respect among communities, groups and individuals, and of sustainable development.

2. The “intangible cultural heritage”, as defined in paragraph 1 above, is manifested inter alia in the following domains:

- (a) oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage;
- (b) performing arts;
- (c) social practices, rituals and festive events;
- (d) knowledge and practices concerning nature and the universe;
- (e) traditional craftsmanship. Paris: UNESCO, 2003:

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00022>

Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da Nações Unidas ratificado por este país²⁰, o fato é que não existe em São Xavier lugar nenhum para aprender o russo padrão. E o problema é que eles padecem com a herança de não ter podido falar russo nos espaços públicos por mais de dez anos, durante a ditadura militar. Só em La Sabraña, segundo afirmam seus freqüentadores, era possível falar russo.

Federico, o dono do Bar 'La Estrella', conta que aprendeu a falar russo com seu pai.

...pero hubo tiempos difíciles para el ruso- diz.

- No se lo pudimos enseñar a los hijos porque vino la dictadura. En una época se enseñaba ruso en el pueblo, después ya no....

Tais situações (entre outras) da época da ditadura militar, culminou numa denúncia por discriminação cultural no Uruguai apresentada pelos sãoxavierinos em 1984 junto à Suprema Corte de Justiça, denúncia que poderia chegar até a Corte Interamericana de Direitos.

Também, as casas russas mais antigas, feitas de barro – de janelas estreitas, apesar de o Uruguai não ter as temperaturas da terra natal - ainda continuam em pé. Só algumas, visto que não são patrimônio. O governo tem um plano de moradias rurais – todas iguais - e está demolindo aquelas pequenas casas de barro, colocando em troca, as homogêneas casas rurais. As casas de barro, não seriam, pois, patrimônio.

²⁰ O Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais foi adotado pelos países integrantes da ONU no ano 1966, e entrou a vigorar em 3 de Janeiro de 1976 (Amnistía Internacional. Madrid: EDAI, 2003,p.240).

A última vez que estive com Ana Chimailov, sua encantadora casa russa de barro tinha sido mudada por um desses exercícios arquitetônicos planejados pelo governo. Ela sente saudades de sua antiga casa, mas esta "...es mejor para los hijos y los nietos. La otra, ya se estaba cayendo'- diz Ana.

Em geral, eles vêem como um avanço a construção das novas casas rurais. E aprovam sua construção. Inclusive a Praça (Anexo fotográfico, Foto 44, p.301) exibe umas matrioshkas enormes e cada uma delas significa a construção de um conjunto habitacional rural. O que faz dizer Lapunov pai, 'o mínimo que podiam fazer depois de tudo o que aconteceu aqui era trazer estas moradias.'

Ao que parece, os planos de moradia rural são uma espécie de indenização.

Mas o manejo daqueles lugares de sentido e afetividade para os sãoxavierinos – as construções emblemáticas - continuam num estado de total deterioração. Agora, com Kátia Kastarnov à frente, eles estão lutando para que pelo menos o moinho de farinha de trigo e óleo, a Casa Branca, o Galpão de Pedra e a Cooperativa sejam reconhecidos como Patrimônio Nacional, podendo assim receber alguma subvenção do governo.

Estamos na época – no que diz respeito a políticas públicas e culturais do governo– de “patrimonialização de tudo”, portanto, é bem provável que algum dia esses prédios sejam reconhecidos pelas autoridades e se consiga que sejam reconstruídos. A história destes prédios – sua trajetória - é um pouco triste.

O Galpão de Pedra foi erguido durante o processo de fundação de São Xavier. Ali podiam armazenar grãos, instrumentos de trabalho, etc. Hoje, embora sua fachada esteja bastante conservada, a deterioração no espaço interno é total. O Moinho de óleo de girassol e farinha de trigo está em ruínas. Quanto à Cooperativa

que atuava como Banco para compra de produtos agrícolas e venda de todo tipo de mercadoria, também está abandonada. Neste momento, todos esses prédios são parte da Prefeitura de São Xavier, e foram progressivamente doados pelos colonos na medida em que iam sendo abandonados, por terem sido mal administrados ou pela queda da produção agrícola na região. De fato, entre as décadas de 30 e de 50 do século XX, esses prédios passaram para as mãos do Estado. 'Ingenuidade dos velinhos', disse Kátia Kastarnov'. 'Mucha generosidad y mucha ingenuidad'- repete.

Víctor Macarov e Marcelo -que gostam da teoria da conspiração e mais ainda quando a audiência é numerosa - afirmaram numa reunião de amigos à qual fui convidado, que tudo tinha sido planejado pelo governo.

Si vas caminando, ¿qué ves? El Banco de la República frente a la Cooperativa. Pusieron el Banco allí para fundir a la Cooperativa. Vas caminando y ves todo un banco lujoso, y en frente, la Cooperativa. La gente empezó a depositar en el Banco y la Cooperativa se fundió.

Também, o fato de o Rio Uruguai deixar de ser utilizado como via de exportação de alimentos constitui um entrave para a exportação de trigo e óleo. A queda do mercado internacional e a diminuição do mercado nacional tornaram inviáveis esses empreendimentos.

Porém, segundo Marcelo,

– Cerraron el Rio Uruguay a propósito, para que no se pudiera exportar directamente desde acá y concentrar todo en Montevideo.

O moinho de óleo de girassol e farinha de trigo, e o Galpão, foram os primeiros prejudicados por esta medida. Mas agora, começa a haver preocupação pelos prédios abandonados. Com exceção de La Sabraña, porque esta não está abandonada, não é Patrimônio. É La Sabraña. Para os sãoxavierinos, Patrimônio são aqueles prédios que estão abandonados. A Casa Branca, O Galpão de Pedra, o

Moinho. Por exemplo, não consideram como patrimônio o grupo 'Kalinka' nem a língua russa, embora todos lutem pela sobrevivência de sua dança e sua língua.

Apenas os empreendimentos materiais feitos durante a fundação ou nos inícios da Colônia poderiam ser considerados como patrimônio. La Sabraña ocupa outro espaço na memória sãoxavierina. É o lugar de fundação, aquele que condensa a fundação. Ela é utilizada, constitui o lugar onde se reúnem os seguidores da Nova Israel. É o lugar – vivo - dos pais, avós e bisavós. Tendo essa sacralidade, La Sabraña não recebe ajuda nenhuma para sua manutenção. O Estado laico uruguaio não pode oferecer ajuda a uma instituição religiosa. Os que foram se afastando de La Sabraña, de Lubkov e da Nova Israel, não acham que devem ajudar a manter o prédio. No entanto, se existe um lugar de sentido, um lugar onde o sentido perpassa todos os outros lugares, esse lugar é La Sabraña. As religiões não contam com grande número de devotos em São Xavier. O Padre da Igreja Católica vem de vez enquanto – não há padre permanente em São Xavier. E os adventistas também tiveram que abandonar sua missão devido à indiferença do público. Porém, Nikitin, que foi adventista, opina que isso não tem qualquer relação com a Nova Israel: a Nova Israel é a religião dos pais, dos avós, daqueles que chegaram ao Uruguai.

Também Ximena, coordenadora de algumas atividades da Igreja Católica, acha que tem muito pouco para fazer “porque aqui não há ninguém” (católicos); entende que as novas religiões não vieram para substituir Nova Israel. Este é um jogo interessante da temporalidade: a Nova Israel é uma religião do passado mas deve permanecer aí eternamente, porque é bem mais do que uma religião. La Sabraña - documento e monumento ao mesmo tempo (Foucault, 1991, pp.10-11)²¹ ,

²¹Seguindo aqui o pensamento de Michel Foucault expressado em seu peculiar visão arqueológica, a história é “...cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de

não concorre com outras religiões e outros prédios aglutinadores de sentido. La Sabraña – embora tenha poucos seguidores fervorosos - está longe da classificação de patrimônio, das batalhas que alguns sãoxavierinos enfrentam para manter esse patrimônio. Porque, apesar de seu futuro incerto, La Sabraña está viva. Quem seguirá a linhagem religiosa da Nova Israel? Não se sabe. Mas a veneração por esse lugar – que não necessariamente coincide com as opiniões encontradas sobre Basílio Lubkov - segue em pé. Outro espaço que não entrará para os sãoxavierinos no patrimônio é a Fundação Vladimir Roslik, criada em homenagem ao médico. Trata-se de uma homenagem permanente que lembra uma tragédia. É uma homenagem para manter viva a memória de Roslik.

Patrimônio seriam aqueles lugares ‘mortos’ que devem ser reavivados, reconstruídos, mas que ao mesmo tempo guardam ‘A beleza do morto’, descrita por Michel de Certeau (CERTEAU,1999). É também a poética das ruínas, que pode – virtualmente - assumir diferentes formas (CARVALHO DA ROCHA; ECKERT, 2005, p.71). Algumas destas ruínas já entraram no processo de reconversão. Por exemplo, um desses lugares, que os sãoxavierinos reconhecem, querem e admiram, é a famosa ‘Casa Branca’.

documentos de la que no se separa” (FOUCAULT, 1991, p.10). Mas quando esses documentos, que representam então, para uma sociedade dada, uma forma de ordenamento e cercania que sustenta sua temporalidade, são analisados como monumentos, os mesmos tem que ingressar num conjunto de relações específicas – e a um conjunto de interpretações- que fazem com que “..en nuestros días la historia tienda a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento.”(FOUCAULT, 1991, p.11).

Mas esta descrição intrínseca não faz mais do que desustanciar a idéia de documento: se o documento faz parte dum arquivo construído na temporalidade de uma sociedade, o mesmo, não pode ser indagado a partir de uma sorte de isolamento, e sim, sob relações de sentido que fazem com que esses documentos virem monumentos. Assim, La Sabraña é um arquivo documentário, cuja ordem constitui já um sentido, e é também monumento, pelas diferentes formas que os sujeitos estabelecem de se relacionar com eles.

12.1. A Casa Branca

A Casa Branca – assim chamada por todos - é um prédio do século XIX.

Muitas histórias rodeiam a casa. Sabemos que a proprietária era Adelina Espalter, filha de Espalter, que por sua vez era o dono da terra onde foi fundada São Xavier. As terras foram vendidas aos Colonos, e a Casa Branca a Basílio Lubkov. De lá, Lubkov guiava a Colônia São Xavier, atendia as autoridades, e fazia reuniões com os mais próximos.

Após a saída de Lubkov do Uruguai instalou-se nessa casa o Diretor do Instituto de Colonização, o Dr.Schulze e, posteriormente, ficou morando lá seu filho, que descuidou totalmente a casa, para abandoná-la depois. A casa esteve abandonada por muitos anos e num estado de deterioração total. As autoridades da Prefeitura não podiam dar conta da casa, porque pertencia a um particular. E os sãoxavierinos não podiam entrar para visitá-la justamente por ser uma propriedade privada. Além disso, a casa estava em processo sucessório, e para fazer qualquer mudança de titularidade era necessário terminar todo o processo do inventário.

Mas, a partir do ano 2006 tudo mudou. Aquele lugar destruído e cheio de lixo renasceu. Começou o processo de compra e reciclagem da Casa Branca. Em 2006, Nicolás Golovchenko, com fundos do Ministério de Educação e Cultura, comprou e iniciou a reciclagem da casa. Nicolás Golovchenko é arquivologista, e não está muito interessado em mostrar as conflitividades sãoxavierinas em seu Museu. Porque a Casa Branca transformou-se em Museu. Nicolás esteve me procurando para saber qual era a natureza de minha pesquisa em São Xavier. Andando pela rua, deparo com Kátia Kastarnov que vinha de bicicleta, e ela me conta as novidades: que Nicolás Golovchenko tinha comprado a Casa Branca; que queria falar comigo e

pergunta se seria possível nos reunirmos em sua casa às quatro da tarde. Quando chego, Kátia conversa com Nicolás animadamente. Somos apresentados e Kátia me diz:

-Ahora no te puedo dar más nada . Todo, todas, las fotos, cartas, los papeles, todo va para el Museo de la Casa Blanca.

E Nicolás acrescenta, muito sério e formal:

Si, estamos haciendo una recopilación de toda la historia de San Javier, con apoyo del Ministerio de Cultura. Si tenés publicaciones o una copia del vídeo que hiciste, te vamos a pedir que nos dejes los materiales para el Museo

Obviamente aceito o pedido mas, ao mesmo tempo, lamento por não mais receber documentos de Kátia. E este arquivologista suscita em mim algumas dúvidas, talvez pela sua ingenuidade. O empreendimento museológico – embora financiado pelo governo - é privado, e sua sustentabilidade depende das visitas (do pagamento da entrada). O apoio é muito fraco.

Será que os sãoxavierinos vão se desprender de seus arquivos, roupas, móveis, fotos e documentos, para doá-los a um museu particular? Se, de alguma coisa tem servido esta pesquisa, é para saber que por enquanto, tudo isso está muito longe de acontecer.

Pergunto a Nicolás como tem sido sua recopilação de objetos para seu Museu da Casa Branca. Ele responde:

Hay que ir despacio...La gente no tiene confianza. Tienen que ver toda la casa arreglada y el museo funcionando. Así como Kátia, van a ver otros que traigan sus recuerdos para acá, porque van a estar mejor cuidados...

Aí começa uma explicação de conservação de materiais, a umidade, a luz, a conservação do papel. Mas os saberes do arquivologista esquecem que ‘as lembranças’ dos sãoxavierinos são queridas por eles. La Sabraña já é um arquivo, o Museu dos Imigrantes – sempre fechado - é também outro arquivo.

Kátia tornou-se a colaboradora mais fervorosa do novo Museu. Fico sabendo por Nicolás que ele lhe ofereceu um cargo – honorário ou não- dentro do novo Museu. E Kátia tem que manter seu lugar de bisneta do fundador –ela foi criada nessa casa – e, além disso, tem que se aposentar algum dia.

Mas Martínez Filho não gosta da idéia. Ele fez a primeira coleção de fotos antigas da Colônia. Uma espécie de sistematização, que faz parte do Museu do Imigrante, onde ele trabalha. O problema é que o Museu está sempre fechado, mas Martínez Filho não quer perder esse emprego associado a seu trabalho sobre o passado. Mesmo que as guardiãs da memória de La Sabraña nem pensem em doar alguma foto ou objeto para um Museu que nada tem a ver com a religião. Por outra parte, para conseguir maiores lucros, Nicolás quer fazer um Museu Indígena numa das partes da casa. Nas cercanias de São Xavier há várias jazidas arqueológicas com rico material de diferentes culturas indígenas habitantes da beira do Rio Negro. Nicolás deseja abrir um espaço para as peças indígenas.

Russo com indígena? pergunto-me.

Falo com Martínez Filho que afirma:

Lo que quiere este gurí es fama y plata. Vió que San Javier se volvía negocio, y ahora quiere currar con esto. Vas a poner una flecha de indio al lado de um samovar? Qué es eso? Curro, curro de los montevidianos.²²

²² Sobre a relação entre patrimônio e mercado, Santo Gonçalves estabelece o seguinte: Aparentemente as transformações que levam a categoria ‘patrimônio’ a assumir contornos semânticos específicos na modernidade e no contexto contemporâneo tem sua fonte no seu íntimo, e, ao mesmo tempo, compulsivamente negado envolvimento com o mercado. Este último, com seus

Vários comentários negativos se espalham pela Colônia. Estou almoçando no bar da Elsa e todos vêm me perguntar se está se elaborando uma lei que obrigue a doar seus pertences ao Museu. Digo para meus botões: *¡Pueblo chico, infierno grande!. Pobre Nicolás...*

‘Usted que es antropólogo y sabe...’ e aí começam as perguntas e as fofocas.

Na verdade, Nicolás está fazendo propaganda para que as pessoas doem o que consideram de valor para o Museu. Não há qualquer obrigação. Mas para uma população tão castigada, as arbitrariedades podem acontecer de um dia para outro. Passa Sirley Bacumov – a esposa de Vitor Macarov- e me chama gritando da rua; Vítor está me esperando em casa para beber chimarrão. Graças a deus!

Chego à casa de Vítor e, como sempre, reunião de amigos conspiradores. O tema: a Casa Branca. Vítor, enquanto dono de casa, dirige a reunião:

-Bueno, tenemos Casa Blanca nueva y museo- disse Vítor.

-Privado....- adiciona Sirley.

Parado, na versão de político, Vítor parece prestes a apresentar um relatório da situação. Os demais escutam. Estão presentes Jorge, Marcelo, Sirley, e os filhos de Vítor e Sirley. Vítor continua a fala: que Nicolás Golovchenko é de confiança, que ele é descendente de russos, que seus pais moram aqui. Explica que Nicolás está pedindo que lhe facilitem, em qualidade de empréstimo, objetos que possam ser exibidos no Museu.

princípios e regras de funcionamento, parece ser um dado fundamental para entendermos os processos de expropriação, de classificação e de exibição de patrimônios (SANTOS GONÇALVES, 2007, p.241).

-No le darás el traje de cosaco- diz Sirley. Eso no sale de casa. ¿Viste el traje de cosaco?- me pregunta. ¿Y el samovar? Tampoco.

-¿Y qué le damos? –pregunta Vítor.

Aí sai Marcelo, o iconoclasta – também em tom de conspiração política- e diz:

Yo no le voy a dar nada. Mi familia no le va a dar nada. Si es privado, que alquile las cosas. Si las roban, quién se hace responsable. Eso tendría que haber sido um trabajo de la comunidad, lo que pasa es que cada uno tira para el lado que más le conviene.

Eu acrescento, utilizando os argumentos de Nicolas Golovchenko:

- Pero Kátia les dio documentos. ¿No sería bueno que ustedes le prestaran algunas cosas, por lo menos para la inauguración?
- ¿Vos estás loco, muchacho?- me diz Sirley.
- Si le llega a pasar algo al traje de cosaco, dónde consigo uno? ¿Quién me va a devolver eso? ¿Los del ministerio? Kátia lo ayuda porque está viendo como lucirse.

A discussão continua: que Nicolás não mora em São Xavier, que não se pode manter um museu a partir de Montevideú, que o museu não pode ser privado, que só agora se lembram da gente, que se qualquer um de nós juntasse as coisas que têm em casa poderia também fazer um museu, que a Casa Branca, deveria ser um museu público, que a Casa não tem segurança, que qualquer pessoa pode entrar e roubar. Que não, em definitivo.

Acredito que Nicolas não vai ter muita sorte com o seu empreendimento museológico. Porque a Casa Branca , de uma forma ou outra, é de todos.

E talvez teria que voltar à comunidade de outra forma. Ninguém sabe por qual via, mas a idéia da criação de um Museu privado provoca muita resistência.

Más há outros aspectos a considerar: o privilégio do documento. As famílias sãoxavierinas sentem orgulho por seu passado, que é referendado pelos pertences que possuem dos seus ancestrais. A afetividade presente nas fotos, objetos, roupas, livros, poderiam ser emprestadas a alguém que, além de tudo, vai obter lucro com isso?

A resposta talvez esteja na inauguração da nova Casa Blanca. Ela exhibe dois cartazes que anunciam, respectivamente

Proyecto de Restauración. Edificio histórico 'Casa Blanca'.

Director y propietario: Nicolás Golovchenko Villagrán

O outro cartaz anuncia:

Proyecto premiado por el Ministerio de educación y Cultura en la convocatoria 2006-2007 'Fondos concursables para el fomento artístico y cultural'.

A Casa está limpa – entrei várias vezes antes que fosse reciclada - mas com poucos visitantes. Os trabalhos começaram em 2006 e foi inaugurada no aniversário de São Xavier, em 2007. Porém, parece que já não é mais a casa onde morou Basílio Lubkov. Está vazia, e o parecer musológico não é evocar o cotidiano da casa dos tempos passados. Há ausências que são marcantes e a inauguração é um fracasso. Creio que houve várias reuniões como a que aconteceu na casa de Vítor, e os sãoxavierinos deram as costas a este projeto de museu. Além do mais, eles têm muitos lugares vivos, como La Sabraña ou o Instituto Máximo Gorki, para lembrar que são russos.

Inclusive o Clube "Juventud Unida" tem sócios descendentes de russos, embora levem por vezes performances 'gauchas' que podem ser vistas como

homenagem aos sãoxavierinos, ou como uma reafirmação identitária contrastiva – e relacional- com as diversas identidades russas.

Quanto à Cooperativa, ao Moinho e ao Galpão de Pedra, continuam sendo ruínas que só a Prefeitura pode consertar, porque agora são de sua propriedade. Ruínas idílicas, mas espaços da memória para os habitantes da Colônia.

12.2. Políticas da temporalidade

É possível mudar lugares, espaços de significação, sem a participação de uma comunidade? A resposta é, lamentavelmente, positiva. Os prédios, bairros e ruas das cidades vivem sob políticas públicas e privadas que planejam mudanças e transformações, sem importar, muitas vezes, os pareceres –e afetividade- que os cidadãos têm sobre esses lugares.

Contudo, o tempo do vivido, numa pequena Colônia como São Xavier, deixa marcas profundas, sobretudo nos espaços que tem a ver com sua fundação ou estruturam suas atividades e ativam suas identidades performáticas. Assim, a Casa Branca, a casa de Basílio Lubkov, a casa do líder da Nova Israel, hoje está recuperada mas rodeada de indiferença. Hoje parece ter pouca relação com a Nova Israel e com o seu líder. Parece mais um exercício de museificação e petrificação da memória (ECKERT, 1993, p.76).

Não é assim em relação ao Galpão de Pedra, nem com o Moinho ou a Cooperativa, onde as lembranças se juntam com uma tristeza sem fim pelo estado desses prédios e o que significaram. O moinho que, pela primeira vez, conseguiu

produzir óleo de girassol – a semente trazida pelos russos - o Galpão – anterior a qualquer silo- para conservar cereais, a Cooperativa que assinalava um projeto comunitário compartilhado, remete a um passado que ainda dói.

Porque, entre outros aspectos, é a São Xavier pujante que se foi, bem longe do declínio econômico que hoje vivem os colonos (comum em todo o Uruguai). Mas essa ‘idade de ouro’ de São Xavier, que essas construções testemunham, segue viva hoje sob outros sentidos.

Poderia-se falar de políticas do tempo. Os citados prédios são parte de uma temporalidade que não vai voltar. A ‘idade de ouro’ acabou. Mas acabou realmente? Não, ela está nas memórias, nas narrativas que podem descrever lugar por lugar e detalhar como foram construídos, e o que se fazia nesses prédios. As memórias descansam nesses espaços.

Mas, também, há outros âmbitos que assinalam outras políticas de temporalidade e que estão mais relacionados com atividades que descrevem as artes de ser ‘russo’. La Sabraña, em primeiro lugar. La Sabraña é arquivo, documento e monumento em São Xavier. Lugar religioso, ele interpela os que não são religiosos e, inclusive, os anti-lubkovistas. Renegar La Sabraña é, em parte, renegar ser russo. Mas no processo de construção do Outro, no processo de alteridade interna à Colônia São Xavier, podem-se ter múltiplas filiações. Desta forma, outros lugares para mostrar a ‘russidade’ são o Instituto Máximo Gorki e o Clube “Juventud Unida”.

Mas nestas políticas da temporalidade nem tudo é harmonia. Se para a sociedade nacional os habitantes de São Xavier foram o Outro-exótico, depois da revolução russa o Outro-inimigo, e sob os efeitos da ditadura militar uruguaia o

Outro-vítima, também essa produção de alteridades internas esteve - e está - cheia de conflitos. La Sabraña tem sido dilacerada por conflitos de diferentes níveis: lubkovistas e antilubkovistas, depois, comunistas e anticomunistas –com todas as transversalidades do caso- e hoje, aqueles que se alinham de formas diferentes em relação aos fatos acontecidos durante a ditadura militar. O Instituto Máximo Gorki – embora hoje as relações com La Sabraña tenham melhorado (nem tanto com Maria Lorduguin), foi o lugar privilegiado de visita e de relações com a antiga URSS.

Hoje, a Federação Russa – sua delegação diplomática- mantém um delicado equilíbrio entre ambas as instituições. Quanto ao Clube “Juventud Unida”, ele mantém certa oposição ao Gorki –principalmente- apesar de ter sido fundado por russos. Mas, dentro dos alinhamentos posteriores à Revolução de Outubro, o Clube “Juventud Unida” aglutinou os russos que não compartilhavam os destinos que estava vivendo a pátria de origem. Mas, ao mesmo tempo, tudo o que se disse, pode em parte ser relativizado. Autoridades de um ou outro Comitê de Direção de cada clube podem mudar –ir do Gorki para o “Juventud Unida” ou vice-versa- o que assinala que não se trata de compartimentos estanques mas de diferentes modalidades de mostrar a russidade, inclusive comendo um gostoso churrasco no Clube “Juventud Unida”.

Mas, o sentido primigênio de ‘ser’ russo tem se espalhado de diferentes formas e fragmentações. Se o sonho da Nova Israel de trazer o paraíso aqui na Terra, de ser imanente e transcendente ao mesmo tempo, fracassou, hoje nos deparamos com uma quantidade de instituições que se colocam em diferentes temporalidades – entrecruzadas e separadas - para mostrar e mostrar-se, os

variados exercícios indentitários que envolvem o fato de construir-se enquanto russos – ou descendentes deles - no Uruguai.

À guisa de conclusão:
sobre religião, tempo e memória. As múltiplas faces da identidade e a
produção do outro

Identidades

Esta pesquisa que -com todas suas sinuosidades- tentou estabelecer as temporalidades que habitam nas memórias plurais dos habitantes de uma Colônia singular – a Colônia russa de São Xavier - buscou resgatar, desde o início, a própria temporalidade que guarda um núcleo religioso assentado numa tradição, além de historicismos e objetivismos vários.

E, justamente, considerando o caráter temporalmente configurativo da tradição e, também, as possibilidades autopoieticas que a mesma tradição traz, nos deparamos com os exercícios identitários que os habitantes dessa Colônia conflituosa levam adiante.

A ponte tão complexa de transformar o descontínuo em contínuo, para voltar à descontinuidade, expressa-se na opção que fizemos, também desde o início, de considerar a identidade em seu caráter relacional, contrastivo e virtual, mas também em sua profundidade temporal. Daí a possibilidade de indagar sobre a identidade sãoxavierina não como uma reiteração idêntica a si mesma através do tempo – identidade como idem - mas em sua capacidade criativa, em sua ipseidade - seguindo as conceitualizações ricoeurianas - expressas nos processos de reconfiguração temporais que percorrem as narrativas fragmentárias e conflituosas

com as quais tivemos que nos confrontar. As mitologias – longe de seu tratamento sintático - habitam as próprias narrativas.

O ordenamento semântico não se encontra numa descronologização pelo viés da indagação de mitemas. Assim, configurações míticas emergem em sua reconologização hermenêutica através, por exemplo, da individualização das temporalidades: gestualidade epopéica nos destinos dos heróis e anti-heróis sãoxavierinos. Os exemplos dos destinos de Basílio Lubkov e Vladimir Roslik são eloqüentes quanto ao tecido da intriga, a trama que percorre e as temporalidades imbricadas nas narrações dos integrantes da Colônia.

Mas, ao mesmo tempo, a produção do Outro: as narrativas da nação constituindo um Outro-estrangeiro, exótico, nesses russos que habitam o interior do Uruguai e que hoje regressam enquanto um Outro exótico através do incipiente olhar turístico. Esta situação –claramente visível no aniversário de São Xavier- aumenta a preocupação dos sãoxavierinos por seu patrimônio, tentando estabelecer o que seria patrimônio e reavaliando seu patrimônio e tradições (reinventadas ou não) também para esses outros, mas não só para eles.

Nessa dramatização da comemoração do aniversário, as formas de ser russos estão levadas principalmente para si mesmos, configurando e reconfigurando suas identidades. O que quer que tenha acontecido, lá estão eles, com suas danças e festas. Também comemoração para os Outros pertencentes à mãe pátria: os russos da diplomacia que vem sempre ao aniversário.

Mas neste cruzamento de identidades e alteridades, não nos esqueçamos da mito-práxis, das narrações da nação também produtora de um Outro–inimigo (russo-soviético, russo, comunista), nas velhas simplificações míticas

(BARTHES,1980; ECO, 1976) que se superpõem às já mencionadas camadas de construção desse Outro russo estrangeiro-exótico. Daquele Outro-inimigo no apogeu da ditadura militar uruguaia passamos ao Outro-vítima, construção presente até hoje.

Alteridades

Neste complexo olhar de identidades e alteridades, são fundamentais as alteridades internas que vão se gestando na medida em que a religião fundadora, a religião que cria São Xavier, começa a perder densidade e suas lideranças são questionadas. Teremos, então, lubkovistas e anti-lubkovistas. E, também, crentes que abandonaram Nova Israel. Mas se acaso Basílio Lubkov perdeu parte de sua sacralidade carismática e o dom nunca acabou de se dar definitivamente pela duplicação e o tempo de espera – lembremos que o sucessor de Lubkov, Poiarkov, permaneceu no Uruguai enquanto pairava no ar, para os que ficaram com ele, a possibilidade de reencontro com Lubkov e com os que o acompanharam à URSS - o fato é que a sacralidade temporal da Nova Israel perpassa em boa parte essas fragmentações. E não somente estas: o Outro na URSS, e a URSS como um Outro: os destinos incertos de Lubkov e parte de seus seguidores sob o stalinismo. E a fragmentação aqui, no Uruguai, em São Xavier: os fortemente antilubkovistas e os lubkovistas, os que se alinham com os novos destinos da pátria de origem e os que lhe são contrários, com todas as flutuações e misturas do caso. E uma linhagem que fica sem herdeiro, sem passagem do dom, e se espacializa em um núcleo de crentes que vai diminuindo progressivamente.

Poder-ser-ia dizer: a Nova Israel, uma religião em extinção. Mas um núcleo de crenças em extinção? Se, seguindo Hablwachs, sabemos que há uma memória religiosa, com sua toponímia e topografia (HALBWACHS, 1925, 1941,2006), talvez aqui deveríamos falar de uma religião que se transforma em memória como configuração central de uma memória coletiva mais abrangente. Memória coletiva que se pluraliza e se fragmenta, através de vários acontecimentos ou eventos, mas sua própria tradição conflituosa repele qualquer chamada à homogeneidade, porque é uma arte de fazer o tempo. Também, memórias e narrativas conflituosas porque essa pluralidade não emerge por acaso: as interpelações e articulações com a sociedade uruguaia e com a URSS, as dilacerações espaço-temporais acompanhadas por uma temporalidade do Terror, o desacoplamento parcial de uma identidade que homologava uma religião –a Nova Israel- com um estar no mundo de forma totalizadora, a pluralização política, institucional, na que ingressam várias formas de ‘ser russo’. A saída, enfim, de um estilo de vida comunitário, para um processo diferenciador onde imanência e transcendência não permanecem juntas.

Mas se a religião torna-se memória –embora continue existindo uma memória religiosa expressa pelos poucos descendentes da linhagem da Nova Israel- essa memória religiosa se amplia incluindo aqueles que não são crentes da Nova Israel. Assim, retomamos a dimensão religiosa, seguindo outros pesquisadores “...em seus efeitos de verdade, recusando-me a empregá-la como instrumento heurístico.” (GUIMBELLI, 2002. p. 427). E essa recusa, para o nosso caso, está nos efeitos de verdades que fazem com que uma religião se espalhe em diferentes temporalidades, retendo as pretensões da origem. Porque a Nova Israel –sendo ou não crente- é o início da temporalidade sãoxavierina. Um início que tem que aparecer em suas

narrativas, que não pode ser obliterado, e que continua sendo sacralidade temporal embora tenha cada vez menos seguidores. E o tempo do início pode ser imaginado, tal como o fez Basílio Ostrujouv Culñev. Se a textualidade é tão importante para Anderson (ANDERSON, 1997) na conformação de uma comunidade imaginária nacional, nesta pequena comunidade nos deparamos com um conjunto de imagens que fazem sentido para esse tempo, desejoso de inalterabilidade, o tempo mítico que Ostrujov tentou colocar fora de qualquer conflitividade.

A Nova Israel, parte fundamental dessa ipseidade identitária sãoxavierina, perpassa – e integra também - todas as conflitividades. As memórias não podem fazer abstração dela. Mas, como assinala Hervieu-Léger (HERVIEU- LÉGER, 1993, 2005), deslocando-se para o espaço das crenças, outros núcleos de crenças habilitam múltiplas identidades e formas de ser ‘russo’, sem obliterar, no entanto, já não a crença religiosa, mas a crença nas origens. Núcleo de crenças que podem, por exemplo, ser percebidas no Máximo Gorki, núcleo de crenças que orientam práticas nessas artes de ser russo, e assinalam também dimensões conflituosas. Mas no aniversário, nas danças, nas reclamações por seu patrimônio, o perdão, como dizíamos, como processo, parecem estar presente.

Hoje, São Xavier continua trazendo feridas. Mas, ao mesmo tempo, outro São Xavier parece despontar: a museificação da memória. À difícil tentativa de outorgar uma única versão da ‘verdade histórica’ -tema tão disputado em São Xavier- pode suceder uma sorte de patrimonialização exaustiva e de fluxo de turismo cultural.

Provavelmente, para uma população deprimida economicamente –como quase todo o Uruguai rural- isso signifique uma boa oportunidade. Mas o que irá acontecer com a vivacidade dos narradores, a generosidade em compartilhar um

diálogo, antes do turismo cultural? Não se trata de saudosismo. O que sim podemos estabelecer – talvez com certa inquietação - é que, evidentemente, o destino da Colônia vai mudar, e muito. Outras produções do Outro terão então que ser indagadas.

Contudo, se essa tradição do conflito continua –acontecerá o que aconteceu com a nova Casa Branca, ou com os escritos de Sapielkin, ou talvez com esta tese: tudo entrará novamente no terreno da disputa e da discussão. E os narradores continuarão tecendo o tecido da intriga das temporalidades de São Xavier com outros acontecimentos.

Aprendizagem

O que se poder dizer depois de transitar por estas temporalidades quebradiças e frágeis? Gostaria aqui de lembrar Walter Benjamin, e fazê-lo dialogar com o olhar antropológico. Porque os acontecimentos e as tramas da vida humana não só devem ser descritos sob a retórica da minucia. Tentar traçar as temporalidades sãoxavierinas no presente, nos leva ao antigo labor do cronista-etnógrafo, onde nada está perdido para o tempo nem para a morte:

El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una citation à l'ordre du jour, pero precisamente del día final (BENJAMIN, 1994. p.179).

REFERÊNCIAS

- ABOGADOS de Nueva York. No se aplica la justicia verdadera. *Correo de los Viernes*, Montevideo, p.15, 4 maio 1984.
- ALVES DA SILVA, Rubens. Entre “arte” e “ciências”. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n.24, jul/dez. 2005.
- ALVEZ DE MORAES, Nilson. Memória social: solidariedade orgânica e disputas de sentido. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. *O que é a memória social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.
- AMNISTIA INTERNACIONAL. *Contra la tortura: manual de acción*. Madrid: EDAI, 2003.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- AUGÉ, Marc. *Les formes de l'oubli*. Paris: Payot, 1998.
- BACHELAR, Gaston. *La dialectique de la durée*. Paris: P.U.F., 1950.
- 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.
- BELTRÁN, Washington. *El País*, Montevideo, p.6, 3 jun.1984.
- BENJAMIN, Walter. Teoría del conocimiento, teoría del progreso. In: *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2007. In. *Libro de los pasajes*. Akal: Madrid, 2007.
- _____. *Libro de los pasajes*. Akal: Madrid, 2007.
- _____. *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- _____. Tesis de filosofía de la historia. In: *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- _____. *El narrador*. Madrid: Taurus, 1991.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. v.21, n.1, 2001.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BHABHA, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

_____. Narrating the Nation. In: BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BOSSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. A ilusão biográfica. In: de MORAES FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

_____.; WACQUANT, LOÏC. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México D.F.: Grijalbo, 1995.

BURKE, Peter. *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*. London: Reaktion Books, 2001.

CAETANO, Gerardo; RILLA, José. *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al MERCOSUR*. Montevideo: CLAEH/Fin de siglo, 1994.

_____.e Geymonat, Roger *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus, 1997.

CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

CARÁMBULA, Marcos; MARTIRENA, Gregorio. *Vladimir Roslik. El pueblo reclama justicia*. Montevideo: C.I.M-F.M.I, 1984

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. *Os diários e suas margens*. Brasília: UNB, 2002.

CARVALHO DA ROCHA, Ana Luiza; ECKERT, Cornelia. A memória como espaço fantástico. In: GUIGOU, L. Nicolás. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.

_____. Antropología das formas sensíveis: entre o visível e o invisível: a floração de símbolos. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n.2,1995

_____. ; ECKERT, Cornelia. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2005.

CASSIRER, Ernest. *El mito del estado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. *A invenção do cotidiano*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. La belleza del muerto. In: *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

CHARTIER, Roger. *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Manantial, 1996.

CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: SXXI, 2004.

CLIFFORD, James. *Itinerários transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.

_____. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Clifford, James; Marcus, George (Eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

COMUNICADO de la División del Ejército III, Dirección Nacional de Relaciones Públicas (DI.NA.RP). *Opinar*, Montevideo, p.7, 26 abril 1984.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *La imagen-tiempo. Tomo II*. Barcelona: Paidós, 1996a.

_____. *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1996b.

_____. Tratado de nomadología: la máquina de guerra. In: *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1988.

DEMASI, Carlos. La dictadura militar: un tema pendiente. In: RICO, Alvaro. Uruguay: cuentas pendientes. Montevideo: Trilce, 1995.

DERRIDA, Jacques. *El tiempo de una tesis*. Barcelona: Ediciones Proyecto A, 1997.

_____. *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995a.

_____. *Salvo o nome*. Campinas: Papyrus, 1995b.

_____. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.

DESBARATARON célula subversiva en el Centro Máximo Gorki de San Javier. *El TELÉGRAFO*, Paysandú, 21 jun. 1980.

- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DIARIO DE SESIONES DE LA CAMARA DE REPRESENTANTES. Montevideo: CAMARA DE REPRESENTANTES, 5.jul, 1913.
- DOSSE, François. *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- DRAAISMA, Douwe. *Las metáforas de la memoria*. Madrid: Alianza Editorial, 1998
- ECO, Umberto. James Bond: uma combinatória narrativa. In: Barthes et al. *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Vozes, 1976
- 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.
- ELIAS, NORBERT. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- EL caso Roslik. *Correo de los viernes*, Montevideo, p.3, 27 maio. 1984.
- EL resultado de la segunda autopsia es concluyente: anemia aguda. *Jaque*, Montevideo, p.2, 25 maio. 1984.
- FARAONE, Roque. *El Uruguay en que vivimos(1900-1968)*. Montevideo: Arca,1970.
- FENTERRES, James; WICKHMAN, Chris. *Memoria social*. Madrid: Cátedra, 2003.
- FERNÁNDEZ CABRELLI, Aníbal. La Colônia San Javier. *Revista Hoy es Historia*, Montevideo, año 3, nro. 15, abril-junio, 1986.
- FLORES Mora, Manuel. El Proceso habla para un país que ya no existe. *Jaque*, Montevideo, 25 maio. 1984. Contracapa. p.28.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México D.F.: SXXI, 1991.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FRUGONI, Emilio. *Diario de la Cámara de Diputados*. Montevideo: CAMARA DE REPRESENTANTES, 19 maio. 1912.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- GEERTZ, Clifford. Una pizca de destino : la religión como experiencia, significado, identidad, poder. In: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1988.

GEYMONAT, Roger. El elemento religioso como factor identitario. El caso de los valdenses en Uruguay. In: GEYMONAT, Roger. *Las religiones en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones La Gotera, 2004.

GINGRICH, Andre; OCHS, Elinor; SWEDLUND, Alan. Repertoires of Timekeeping in Anthropology. *Current Anthropology*, Chicago, vol.43, Supplement, August-October 2002.

GODOY, Crisitina. ¿El no-olvido o la redención de la memoria?. In: GODOY, Cristina. *Historiografía y memoria colectiva*. Miño y Dávila Editores: Buenos Aires, 2002.

GOFFMAN, Erving. *Estigma, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GÓMEZ, Hilario. *Las sectas rusas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.

GUIGOU, L. Nicolás. Haciendo la memoria: un artista en San Javier y la bisnieta del fundador. In: Guigou, L. Nicolás. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.

_____. Religião e política no Uruguai. In: Oro, Ari Pedro. *Religião e política no MERCOSUL*. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2006.

_____. ¿Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria? *Anuario de Antropología Social y Cultural*, Montevideo: Nordan, 2006.

_____. Diseño de la etnografía y etnografía del diseño. *Revista de Antropología Experimental*, Sevilla, número 6, 2006.

_____. La narrativa de Paul Ricoeur. In: *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Hermes Criollo, 2005.

_____. Rehaciendo miradas antropológicas: acerca de prácticas y sujetos. *Gazeta de Antropología*, Granada, n.20, dez.2004.

_____. *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones La Gotera, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2002.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa, 1999.

GUIZZARDI, Gustavo; STELLA, Renato. Teorias da secularização. In: FERRAROTTI, F.; CIPRIANI, R; Prandi, C et al. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

HABLA la viuda del Dr. Roslik. *Aquí*, Montevideo, p.8, 5 jun.1984.

HALBWACHS, MAURICE. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. *La topographie légendaire des Evangiles in Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. Paris: PUF,1941.

_____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1925.

HERMON-BELOT; FATH, Sebastian. La République ne reconnaît...aucun culte. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n.129, jan/março.2005.

HERVIEU- LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

_____. *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999.

_____. Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In : PATRICK, Michel. *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Paris : Albin Michel, 1997.

_____. *La religion pour mémoire*. Paris : Éd. du Cerf, 1993.

HOBSBAWM, E. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998.

_____. ; RANGER, T. *The invention of tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

INFORME técnico final: muerte de Roslik, violenta y multicausal. *Jaque*, Montevideo, 25 maio. 1984.

JELIN, Elizabeth. Exclusión, memorias y luchas políticas. In: *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

KARAMAN, Omar. *Los rusos en San Javier. Génesis de la primera colonia rusa del Uruguay*. Montevideo: Inédito, 1991.

KUPER, Adam. Marshall Sahlins: la historia como cultura . In: *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora UNICAMP, 1996.

_____. Pensar la historia. Barcelona: Paidós, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas, 1: Lo crudo y lo cocido*. México D.F.: Siglo XXI, 1996.

_____. Introducción a la obra de Marcel Mauss. In: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1990.

_____. El análisis estructural. In: *Antropología estructural*. Buenos Aires : Paidós, 1987.

_____. Conclusiones. In: Lévi-Strauss, Claude. *La identidad*. Barcelona: Pretil, 1981.

_____. Respuestas. In: Lévi-Strauss, Claude. *Problemas del estructuralismo*. Córdoba: Ed. Universitária, 1967.

LEWGOY, Bernardo. A invenção de um patrimônio: conflitos e representações de memória, nação e modernidade numa cidade do sul do Brasil. In: Guigou, L. Nicolas. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.

LIBERAN a militares presos por crímenes de Roslik. *Dignidad*, 14 feb. 1985.

LINDENBAUM, Shirley. Fore narratives through time. How a Bush Spirit Became a Robber, Was Sent to Jail, Emerged as the Symbol of Eastern Highlands Province, and Never Left Home. *Current Anthropology*, Chicago, vol.43, Supplement, August-October 2002.

LOS escándalos de la Colonia Rusa. *La Campaña*, Fray Bentos, p.2, 20 set. 1919.

MacLEAN Gander; ANDERSEN, Martin. The russians Vs. The Generals. *Newsweek*, New York, p.13, 29 oct. 1984.

MANINI RÍOS, Carlos. *Una nave en la tormenta*. Montevideo: Crónica política del Uruguay contemporáneo, 1972

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários para um texto de Peter Berger. *Religião e sociedade*, v. 21, n.1, 2001.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: UNESP, 1995.

MAUSS, Marcel. Essai sur le don. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: P.U.F, 1950.

METHOL FERRÉ, Alberto. *Las corrientes religiosas*. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.

MEYER, Jean. *Rusia y sus imperios (1894-2005)*. Barcelona: Tusquets, 2007.

_____. *El campesinado en la historia rusa y soviética*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.

MONTESPERELLI, Paolo. *Sociología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

MORAES LINS DE BARRO, Miriam. História e família. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989.

MUDROVICIC, María Inés. *Historia, narración y memoria*. Madrid, AKAL, 2005.

Nahum, Benjamin. *La época batllista*. Montevideo: Banda Oriental, 1998.

NARDONE, Benito. *Peligro Rojo en América Latina*. Montevideo: Impresiones Diario Rural, 1961.

NORA, Pierre. *Les Lieux de mémoire. Tomo I. La République*. Paris: Gallimard, 1984.

ORO, Ari Pedro; BRANDALISE, Carla. Secularização: considerações históricas e antropológicas. In: Guigou, L. Nicolas. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.

_____. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n.27, jan./jun. 2007.

_____. Religião e política no Brasil. In: Oro, Ari Pedro. Religião e política no MERCOSUL. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2006.

_____. Humanismo latino em tempos de Globalização. In: RI JÚNIOR, ARNO DAL; ORO, Ari Pedro. *Islamismo e humanismo latino*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. Religião e política nos países do Cone-Sul. In: Oro, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguay. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto Steil. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *La secta rusa Nova Israilskaia Obchina*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciências de la Educación, UDELAR, 1996.

POIARKOV, Valentina. Memórias de um fundador de San Javier: Gregório Sinchenko. *Revista Troquel*, Montevideo ano 1, n. 1, out-nov.,1990.

PORRINI, Rodolfo. *Derechos humanos y dictadura terrista*. Montevideo: Vintén Editor, 1994.

LA inmigración rusa en Montevideo. *Revista Fray Mocho*, Buenos Aires, n.64, julio 1915.

REAL DE AZÚA, Carlos. Los orígenes de la nacionalidad uruguaya. Montevideo : Arca, 1990.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. *Tiempo y narración. Tomo III*. México D.F.: SXXI, 1996.

_____. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México D.F.: SXXI, 1995^a.

_____. *Tempo e narrativa. Tomo II*. Campinas: Papirus, 1995b.

_____. *Tempo e narrativa. Tomo I*. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.

ROSLIK: harían un peritaje técnico. *Opinar*, Montevideo, p.6, 3 maio 1984.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: De Moraes Ferreira, Marieta; Amado; Janaína. *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 1996.

RUBIO FERRERES, José María. Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur. In: GÓMEZ GARCÍA, Pedro. *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra, 2000.

SALA, Arturo Emilio. Estética de la malignidad. In: YOEL, Gerardo. *Imagen, política y memoria*. Buenos Aires: UBA-Libros del Rojas, 2002.

SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologia a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

_____. Esperando a Foucault, todavía. *Revista Fractal*, México D.F, volumen 5, ano 4, n. 16, enero-marzo, 2000.

_____. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.* Barcelona: Gedisa, 1997.

SAN Javier: enjuician al gobierno por discriminación racial. *Aquí*, Montevideo, p.18, 4 set.1984.

SAN Javier: detenciones, silencio y aviones. *Jaque*, Montevideo, p.3, 25 maio 1984

SANSON, Tomas. *Entrevista a Valentina Poiarkov de Diéguez.* San Javier: Inédito, 1989.

SANSOT, Pierre. *Les formes sensibles de la vie sociale.* Paris, PUF, 1986.

SANSOT, Pierre. *Poétique de la ville.* Paris: Klincksick, 1972.

SANTOS GONÇALVES, José Reginaldo. Os limites do patrimônio. In: FERREIRA LIMA FILHO, Manuel; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia. *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos.* Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia- Nova Letra, 2007.

SAPIELKIN, Nikolai. *Los uruguayos-rusos.* San Javier: 2003.

SCHIELFFELIN, Bambi. Marking time. The dichotomizing discourse of multiple temporalities. *Current Anthropology*, Chicago, vol.43, Supplement, August-October 2002.

SCHULZE, José. *San Javier. Ayer y hoy.* Montevideo: Nuestra Tierra, 1970.

SERRES, Michel. Discurso y recorrido. In: Lévi-Strauss, Claude. *La identidad.* Barcelona: Pretel, 1981.

SHAULL, Richard. Nicolau Berdiaev: perspectiva cristã da revolução social. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n23, ano 2003.

SILVA Ledesma no divulga los nombres: el sumario es secreto. *Mundocolor*, Montevideo, p.11, 30 maio 1984

SINCHENKO, Gregorio. Los orígenes de la Colonia San Javier. *Crónicas*, Mercedes, 23 de out., Mercedes, 1990.

SOLOTARIOV, Andrés. *Fundación de San Javier.* San Javier: inédito, 1963.

STRATHERN, Marilyn. Out of context, The persuasive fictions of anthropology. *Current Anthropology*, Chicago, vol.28, n.3, june1987.

TODOROV, Tzevetan. *Los abusos de la memoria.* Barcelona: Paidós, 2000.

_____. *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre.* Paris : Seuil, 1982.

TURNER, Víctor. *A floresta de símbolos*. Niterói, ED UFF, 2005.

_____. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ, 1987

TURNER, Víctor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.

TAUSSIG, Michael. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa, 1995.

_____. *Xamaismo, colonialismo e homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993a.

_____. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. London: Routledge, 1993b.

Toneladas de publicidad comunista en San Javier. *El País*, Montevideo, pp. 3-4, 20 agost.1973.

UDAQUIOLA, Luis. *Valodia : la vida del doctor Vladimir Roslik*. Montevideo: Banda Oriental, 1996.

UN emotivo homenaje tributósele al Dr. Vladimir Roslik en San Javier. *El Telégrafo*, Paysandú, p.3, 17 maio 1984.

UNESCO. *Convention Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: 2003. Disponível em:< <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00022>>. Acceso em: 30 de agost.2007.

VÁZQUEZ, Félix. *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós, 2001.

Verdesio, Gustavo. *La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental*. Montevideo: Grafitti/Trazas, 1996.

VIDART, Daniel; PI HUGARTE, Renzo. *El legado de los inmigrantes*. Tomo II. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 1, abril 2002.

VIÑAR, Marcelo. *Fracturas de la memoria*. Montevideo: Trilce, 1995^a.

_____. La memoria y el porvenir. El impacto del terror político en la mente y la memoria colectiva. In: Rico, Alvaro. *Uruguay cuentas pendientes*. Montevideo: Trilce, 1995b.

VIVERT, Stéphane. La Russie, le temps e l'espace. *L'Homme*. Paris, n.166, abril/jun 2003

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México D.F: FCE, 1983.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Pionera,1967.

WOLF, Eric. R. *Las luchas campesinas del siglo XX*. México D.F.: SXXI, 1987.

_____. Rusia In: *Las luchas campesinas del siglo XX*. México D.F.: SXXI, 1987.

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.

YERUSHALMI, Y.H. *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Washington: University of Washington Press, 1989.

ANEXO DE MAPAS



Mapa 1-República Oriental del Uruguay.

Fonte: ANTEL – Administração Nacional de Telecomunicações

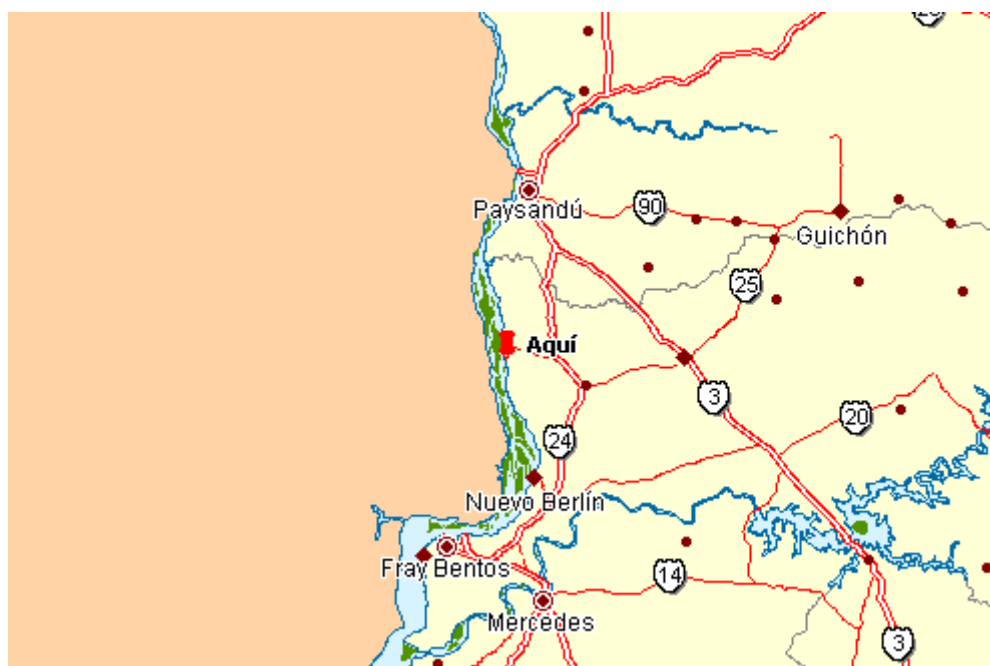
Disponível em: <http://www.mapasadinet-csi.com.uy/default.htm>. Acesso em: 2 maio.2008.



Mapa 2- Departamento de Rio Negro, Uruguai.

Disponível em: <http://derionegro.com.uy/datos-rionegro.php>

Acesso em: 2 maio.2008.



Mapa 3- São Xavier. Fonte: ANTEL – Administração Nacional de Telecomunicações
Disponível em: <http://www.mapasadinet-csi.com.uy/default.htm>. Acesso em:
2 maio.2008.



Mapa 4- São Xavier. Fonte: Instituto Nacional de Estatística e Censo, Montevideú, Uruguai.



Mapa 5- Província de Vorónez - Vorónez, Rússia.
Disponível em: <http://www.luventicus.org/mapas/rusia/voronez.html>
Acesso em: 2 maio.2008.



Mapa 6- Província de Rostov - Rostov sobre o Don, Rússia.
Disponível em: <http://www.luventicus.org/mapas/rusia/rostov.html>
Acesso em: 2 maio.2008.

ANEXO FOTOGRÁFICO

O templo La Sabraña e a Nova Israel



Foto 1. Reunião em La Sabraña. Ano: 1950: Fonte: Arquivo Família Martinez.



Foto 2. Outra reunião em La Sabraña. Ano: 1930. Fonte: Família Dubikin.



Foto 3. La Sabraña hoje. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, julho 2006).



Foto 4. La Sabraña: luzes e sombras. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, set/2007).



Foto 5. Escudo da Nova Israel na frente de La Sabraña. Ano: 2006 (Foto de L. Nicolás Guigou, maio/2006).



Foto 6. Cartaz anunciando La Sabraña. Año: 2004 (Foto de L. Nicolás Guigou, out./2004).



Foto 7. Imagem de La Sabraña. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, maio/2006).

Fazendo a memória: Adela Sinchenko e Maria Lorduguin

Os interiores de La Sabraña



Foto 8. Adela Sinchenko e o pesquisador. Adela lê a carta de seu avô enviada desde a URSS. Ano: 2006. (Foto de Yamila Rovitto, set/2006).



Foto 9. Adela Sinchenko. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, set/2006)



Foto 10



Foto 11



Foto 12

Foto 10, 11 e 12. Lembranças e mais lembranças de Adela. Ano: 2006. (Fotos de L. Nicolás Guigou, set/2006)



Foto 13. La Sabraña vazia. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, nov.2007)



Foto 14. Interior de La Sabraña. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, nov.2007)



Foto 15. Falando em La Sabraña. Maria Lorduguin, Adela Sinchenko e o Nicolás. Ano: 2006. (Foto de Yamila Rovitto, set/2006).



Foto 16. Maria Lorduguin com o caderno de Salmos da Nova Israel. Ano: 2006.
(Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006)



Foto 17. Os últimos crentes: reunião em La Sabraña.

São Xavier: trajetos e percorridos



Foto 18. Carro típico russo percorrendo as ruas de São Xavier. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, nov. 2007)



Foto 19 e 20 (embaixo). Ruas de São Xavier. Ano: 2006.(Foto de L. Nicolás Guigou, nov/2006)



Foto 20



Foto 21- Casa russa de barro. Ano: 2007.(Foto de L. Nicolás Guigou, abril, 2007).



Foto 22. Casa típica russa. Ano: 2004. (Foto de L. Nicolás Guigou, dez/2004).



Foto 23. Ruas que se cruzam: José Batlle y Ordoñez, o presidente uruguaio idolatrado pelos imigrantes russos e o líder Basílio Lubkov. Ano: 2004. (Foto de L. Nicolás Guigou, abril 2004).



Foto 24. Ruas que se cruzam: o reformador da escola pública uruguaia, José Pedro Varela, e o líder Basílio Lubkov. Ano: 2004.
(Foto de L. Nicolás Guigou, abril 2004).



Foto 25. Casa da Família Lapunov. Casa minuciosamente feita de sucata. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, set/2006).



Foto 26. Seu Lapunov. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, set/2006). Foto 27 (embaixo).Passaporte soviético de Seu Lapunov. (Foto de L. Nicolás Guigou, set/2006).



Foto 27

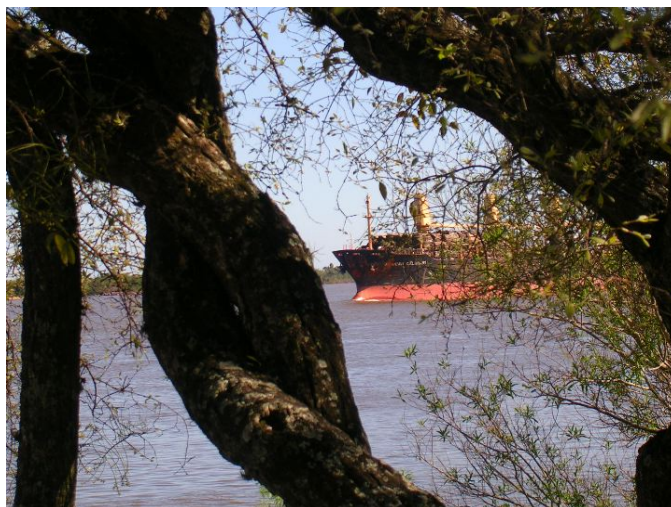


Foto 28. Barco chegando ao porto de São Xavier. Ano: 2004. (Foto de L. Nicolás Guigou, dez/2004).



Foto 29. Indo para o rio Uruguai. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, jan/2007).



Foto 30. Casa russa de barro. Umas das poucas que sobrevivem frente aos novos planos de construção de casas rurais por parte do governo. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, fev/2006).



Foto 31. Cartaz em espanhol e russo anunciando a bem-vinda. Ano: 2004. (Foto de L. Nicolás Guigou, maio/2004).



Foto 32. Bandeira da Federação Russa na frente da casa de Kátia Kastarnov .Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).



Foto 33. A casa da Kátia. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006)



Foto 34. Kátia Kastarnov . Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, jun/2007)



Foto 35. Sede do Partido Comunista. Ano: 2005. (Foto de L. Nicolás Guigou, maio/2005)



Foto 36



Foto 36 e 37. Túmulo de Julia Scorina. Ano: 2005.(Foto de L. Nicolás Guigou, maio/2005).



Foto 38. Cartaz da Cooperativa de São Xavier. Ano: 2004. (Foto de L. Nicolás Guigou, jan/2004).



Foto 39. Cooperativa de São Xavier. Ano: 2004.(Foto de L. Nicolás Guigou, jan/2004)



Foto 40. Cartaz do Galpão de Pedra. Ano: 2004. (Foto de L. Nicolás Guigou, jan/2004)



Foto 41. Portão do Galpão de Pedra. Ano: 2004. (Foto de L. Nicolás Guigou, jan/2004).



Foto 42. Mapa de São Xavier no Bar de Elsa. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, abril/2006)



Foto 43. Fundação Vladimir Roslik em homenagem ao medico morto sob torturas durante a ditadura militar. Ano: 2006 (Foto de L. Nicolás Guigou, março/2006)



Foto 44. Matryoshkas na praça de São Xavier. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).



Foto 45. Moinho de farinha de trigo. Primeira fábrica de óleo de girassol no Uruguai. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jun/2006).



Foto 46. As ruínas do Moinho de farinha de trigo e da primeira fábrica de óleo de girassol em terras uruguaias. Ano: 2006.(Foto de L. Nicolás Guigou, jun/2006).



Foto 47. Mais ruínas... Ano: 2006.(Foto de L. Nicolás Guigou, jun/2006).



Foto 48. A imagem dos túmulos da última esposa de Lubkov no Uruguai –Natalia Gregorivna- e a de Maximin Laurentivich, apóstolo vindo da Rússia e que foi testemunha presencial de transmissão espiritual de Mokschin a Lubkov nos territórios tsaristas. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, nov/2006)



Foto 49. Túmulo de Natalia Lubkov, a última esposa de Lubkov. Homenagem de Lila Lubkov. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, nov/2006).



Foto 50. Clube Juventude Unida. Ano: 2005. (Foto de L. Nicolás Guigou, jan/2005).



Foto 51. Centro Cultural Máximo Gorki no dia do aniversário de São Xavier. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006)



Foto 52. Dança do girassol no Centro Cultural Máximo Gorki. Dia do aniversário de São Xavier. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2007)



Foto 53. A Casa Branca, onde morou Basílio Lubkov. Ano: 2005. (Foto de L. Nicolás Guigou, maio/2005).



Foto 54. Outra imagem da Casa Branca. Ano: 2005. (Foto de L. Nicolás Guigou, maio/2005).

Basílio Lubkov

Foto 55. Basílio Lubkov e seus ancestrais religiosos: Parfenti P. Kastasnoff e Basílio Federovich Mochin. Ano: finais do Século XIX (?) Arquivo: La Sabraña.



Foto 56. Basilio Lubkov. Foto de juventude. Arquivo: La Sabraña.



Foto 57. Basílio Lubkov na frente da Casa Branca. Ano: 1924 (aprox.) Fonte: Kátia Kastarnov



Foto 58. Lubkov e a elite. Os apóstolos e arcanjos. Acima um cartaz que anuncia a terra prometida: Ofir. Filha de homens de esquerda para direita: Federico Norik, Jorge Janichev, Miguel Sabelín, Andrés Poiarkov, Janichev, Ksenev, Nilo Gmurenko, Jacobo Kastarnov. Filha de mulheres (não todas identificadas). No meio, Basílio Lubkov. De esquerda para direita: Fedora Gaivoronski, Ana Lubkov, Alejandra Poiarkov, Kijtenko, Nina Gidkov. Ano: 1923. Fonte: Kátia Kastarnov.



Foto 59. Basílio Lubkov com seus seguidores na URSS. Ano: 1927. Fonte: Kátia Kastarnov.



Foto 60. Basílio Lubkov na URSS, com sua filha Lila e seguidores. Ano: indeterminado. Fonte: Kátia Kastarnov.



Foto 61. Lugar hipotético onde aconteceu a morte de Lubkov (Sibéria?). Ano: 1935 (?). Fonte: Kátia Kastarnov.



Basilio Lubkov homenajeado na frente da Cooperativa.
Foto 62



Foto 63. Ano: 2005.(Fotos de L. Nicolás Guigou, jul/2005).

As memórias de Ana Chimailov.

Foto 64. Ana Chimailov e sua casa de barro. Ano: 2005. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2005).



Foto 65. Falando com as mãos. Ano: 2005. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2005).



Foto 66. O Olhar de Ana. Ano: 2005. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2005).



Foto 67. O tempo de Ana (I). Ano: 2005.(Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2005).



Foto 68. O tempo de Ana (II). Ano: 2005.(Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2005).

Aniversários



Foto 69. Cartaz em espanhol e russo esperando o regresso dos visitantes. Ano: 2006.
(Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).



Foto 70 e Foto 71 (embaixo). Almoçando no Instituto Máximo Gorki. Ano: 2006.
(Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).





Foto 72. O Instituto Máximo Gorki lotado. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).



Foto 73. Integrantes do grupo de dança Kalinka.
Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).



Foto 74 e Foto 75. Artesanato com motivos russos. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).



Foto 76 e Foto 77. O Kvas, bebida típica de São Xavier e o Piroj. Ano: 2006. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul/2006).



Foto 78. "Parcerias" crioulas. Outra forma de celebrar o aniversário de São Xavier. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul.2007).



Foto 79. O Prefeito do Departamento do Rio Negro, fazendo seu discurso no aniversário de São Xavier. Detrás dele, as parcerias crioulas. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul.2007).



Foto 80. Mais parcerias crioulas. Ano: 2007.
(Foto de L. Nicolás Guigou, jul.2007).



Foto 81. Cartaz do grupo Kalinka, no interior do Instituto Máximo Gorki.
Ano: 2007.
(Foto de L. Nicolás Guigou, jul.2007).



Fotos 82, 83 e 84. Almoçando e esperando o início das atividades culturais do Máximo Gorki.
Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul.2007).



Fotos 85, 86, 87 e 88. Danças do grupo Kalinka. O palco leva o nome de Elena JIakin, recentemente falecida.



Fotos 89, 90, 91 e 92. O grupo Kalinka em seu apogeu. Ano: 2007. (Foto de L. Nicolás Guigou, jul.2007).



Foto 93



Foto 94



Fotos 93, 94, y 95. A nova Casa Branca, tentando virar um museu.