UMBANDA Y GNOSTICISMO

SU RELACIÓN CON LA NATURALEZA

DAHIANA MACARENA BARRALES PALACIO

Estudiante avanzada en Ciencias Antropológicas
opción Antropología Social. PIAVIC- FHCE
Contacto: dahiabarrales@gmail.com

GONZALO CARBAJAL BARBOZA

Licenciado en Psicología. PIAVIC - FHCE
Contacto: psicar26@gmail.com.

RESUMEN ◀

ABSTRACT ◀

El presente texto trata sobre la vinculación entre el ser humano y la naturaleza a partir de dos experiencias de campo en centros religiosos –y culturales–: un centro gnóstico y otro umbandista. Entendiendo que existen sustanciales diferencias entre ambos, se presenta el sistema de creencias de estos grupos, deteniéndonos en el aspecto que aquí interesa, el lugar que ocupa la naturaleza en las cosmologías gnóstica y umbandista. Se hace hincapié en aquellas concepciones que a nuestro parecer pueden dialogar. Se resumen las interpretaciones realizadas por ambos investigadores en sus respectivos campos, se entretajan a lo largo del texto y encuentran múltiples puntos de conexión.

Palabras clave: Naturaleza, gnosis, umbanda, creencias, modernidad.

This text deals with the bond between man and nature based on two field experiences at religious –and cultural– centers: a gnostic and an umbandist center. Bearing in mind the substantial differences between these, we present their belief systems and pay special attention to the important aspect here: nature’s role in the gnostic and umbandist cosmologies. We will highlight those conceptions that in our opinion may relate. We will also summarize the interpretations each researcher made in their respective fields, which intertwine and overlap throughout text at many points.

Keyword: Nature, gnosis, umbanda, beliefs, modernity.

INTRODUCCIÓN ▼

Reconociendo que existen múltiples formas de concebir la relación intrínseca entre el ser humano y la naturaleza, el presente texto se propone mostrar este vínculo a partir de la experiencia etnográfica en dos centros religiosos y culturales, uno gnóstico y otro umbandista. Entendemos que existen diversas diferencias entre ambos grupos, y al mismo tiempo, entre las prácticas desarrolladas por cada uno de los investigadores en sus campos, sin embargo, nos proponemos presentar el sistema de creencias de estos grupos, deteniéndonos en el aspecto que aquí interesa, el lugar que ocupa la naturaleza en la cosmología gnóstica y umbandista.

Optamos por trabajar con la herramienta conceptual creada por Hervieu-Léger ([1993] 2005) de «creencia religiosa moderna», debido a que entendemos que tanto la gnosis como la umbanda refieren a procesos de producción religiosa propios a nuestros tiempos. Producción religiosa que combina «la transformación del sí mismo, del yo individual; la sacralización de la naturaleza y del yo; la sanación; la espiritualidad; la liberación del cuerpo y la autonomía» (Guiñazu, 2010:15).

Las doctrinas de ambas religiones rechazan la idea de un dios que se proyecta al exterior del individuo; en cambio, se lo considera como un dios que se puede encontrar dentro de cada uno de los fieles.

La producción religiosa de la modernidad nace en la referencia imaginaria a la tradición, sumada a la necesidad de creer, y ligada «a la incertidumbre estructural de una sociedad en transformación permanente» (Hervieu-Léger, [1993] 2005:124).

De esta forma, como se verá a continuación, ambas religiones modernas remiten a una tradición, no solo que la constituye sino que también la legitima. En el caso de la gnosis, los fundamentos que la conforman se remiten a Samael Aun Weor, mientras que en el caso de la umbanda, los fundamentos se construyen en tradiciones familiares o en linajes creyentes que se pueden cartografiar.

Siguiendo la perspectiva de Guigou entendemos a los fundamentos como inherentes a la práctica religiosa, «sin fundamento, el riesgo empírico aumenta, y por otra parte, el fiel, reitera prácticas sin saber las motivaciones religiosas profundas que inspiran a las mismas» (Guigou, 2009:115). Los fundamentos que nuclea a ambos grupos se encuentran tomados y resignificados de otras religiones, filosofías y sistemas de creencias.

En el presente trabajo se hará énfasis en los fundamentos que refieren a la vinculación del ser humano con la naturaleza para cada uno de los centros culturales y religiosos. Para esto, es imperioso que presentemos brevemente cada una de las tradiciones, dado que no existe una única corriente gnóstica, así como tampoco una sola forma de vivir, practicar e interpretar la umbanda. Sin embargo, anterior a esto, desarrollaremos la idea de esoterismo, este es base de los grupos que se constituyen en la modernidad; por esto, utiliza la noción de nebulosa místico-esotérica.

En la medida en que desplegamos el análisis del trabajo de campo de ambos grupos en el texto, múltiples conceptos se fueron agenciando de forma rizomática. Para Guattari, la cartografía – los mapas – tiene que ver con la acción y no tanto con la representación de un mundo ya dado – el calco –, sino que durante el proceso cartográfico se identifican nuevos componentes, se visualizan nuevas producciones de subjetividad, se crean nuevas relaciones y territorios, se producen nuevas máquinas (Pérez de Lama, 2009:121).

En el pensamiento guattariano las máquinas son compuestas por múltiples elementos heterogéneos, que están en conexión: sistemas sociales, políticos, económicos, legales, mercado, flujos, organización del espacio-tiempo, tecnologías, subjetividades, cuerpos..., estos elementos se afectan mutuamente, y en el devenir rizomático generan nuevos acontecimientos.

Félix Guattari opone el concepto de estructura por el de máquina: «De ahora en adelante, la máquina será concebida en oposición a la estructura, ésta última asociada con el sentimiento de eternidad y la primera con la conciencia de finitud, precariedad, destrucción y muerte» (Guattari, 1995:58).

Parafraseando a George Devereux (1979), quien plantea que «lo más importante de mi obra... son las lagunas, los momentos inacabados, las dudas», lo más importante de este texto son sus lagunas, sus vacíos, que potencian la interrogante y que evocan «el pensamiento nómada» o las «líneas de fuga» de Deleuze y Guattari (1985).

Este texto intentará, a lo largo de su viaje, cartografiar posibles sentidos, sin dejar de desconocer que quizás lo más importante está en la contradicción, en la paradoja, en la oscuridad, en la ausencia –habilitando la interrogante potenciadora del lector–, que incitará a la apertura y la búsqueda.

Durante mucho tiempo, las tradiciones esotéricas han existido como un contrapeso al lado público de las religiones occidentales. En la década de 1970, los estudios en el campo del esoterismo comenzaron a institucionalizarse dentro de la academia europea –principalmente desde la historiografía–, construyéndose en un área específica de estudio, interesada por elementos y fenómenos que aparecían como subterráneos o marginales en las investigaciones que abordan las religiones como objeto de estudio.

El esoterismo es un movimiento espiritual y religioso, pero también intelectual, «o esoterismo moderno dá continuidade, dialética e conscientemente, a vários outros movimentos de fundo iniciático e complementares ou confrontados com o cristianismo dominante, que existiam antes no mundo Ocidental.» (Carvalho, 1998:56).

Lo que se denominaba como oculto, secreto, hermético, asociado a lo mágico y místico, en referencia a diversos grupos, asociaciones, fraternidades, hermandades a lo largo de la historia comenzó a ser visibilizado en el universo académico. De esta forma, la alquimia, la cábala, la filosofía oculta o hermética, así como lo mágico y lo místico se constituyeron en objeto de estudio interdisciplinario en la medida en que se los comprende como manifestaciones culturales.

Del mismo modo, el esoterismo se ha interesado por comprender la relación entre el microcosmo (hombre) y el macrocosmo (universo). Umbanda y gnosis heredan esta visión. Ha evidenciado que la naturaleza puede estar provista de un lenguaje hermético propio que nos es inentendible.

En este sentido, el estudio del esoterismo a través de investigaciones del hermetismo, la filosofía oculta, y las producciones materiales y teóricas de estos grupos nos permite comprender diversas cosmologías que conviven en nuestra Alta Modernidad, así como los procesos de modelación subjetivas.

MOVIMIENTO GNÓSTICO ▼

El Instituto Cultural Gnóstico en Uruguay es el encargado –entre otras instituciones– de transmitir las enseñanzas o gnosis de Samael Aun Weor (1917-1977), reconocido en Latinoamérica y en el mundo como un gran esoterista. Fue fundador del Movimiento Gnóstico Cristiano Universal, expandido por todo el continente y la aldea global.

Para poder captar y comprender mejor el gnosticismo samaeleano contemporáneo, se descubre que no hay un punto fijo de partida. No existió, ni existirá un gnosticismo único u homogéneo. Es puro devenir rizomático, que rebasa todo límite, incluso el del propio lenguaje.

El término «gnosticismo» aparece por primera vez en el siglo XVII con un sentido despectivo. Adolf von Harnack (1851-1930) concibe al gnosticismo como una helenización aguda del cristianismo, idea desarrollada en su célebre libro de 1885 titulado *Historia del dogma* (García Bazán, 2013:11).

El estudio del gnosticismo histórico quizás sea uno de los problemas más complicados u oscuros para el campo historiográfico. La dificultad radica en múltiples cuestiones, principalmente las referidas al contexto de surgimiento. El historiador y especialista de los movimientos gnósticos Henri-Charles Puech (1902-1986) hace referencia en este sentido: al origen del cristianismo, el ambiente del judaísmo, los misterios helenísticos y el sincretismo de Oriente. En referencia a esa época, Hans Jonas (1979) la describe como un «hervidero de movimientos escatológicos» que busca la salvación en los finales de una era. Elaine Pagels (1943) plantea que los primeros que investigaron a los gnósticos fueron sus contemporáneos ortodoxos, que buscaban demostrar que aquellos no eran cristianos, tomando elementos de la filosofía, la astrología, las religiones misteriosas, la magia griega e incluso en fuentes indias, ridiculizando sus contenidos, «Tertuliano se burló de los gnósticos por crear cosmologías complicadas» (Pagels, 1982:30).

Si bien podemos encontrar un desarrollo del gnosticismo antes de nuestra era común, se destaca un periodo de crecimiento y expansión que abarca los siglos II y III e.c.

En esa época de expansión, el «mundo» helenístico entra en una profunda crisis de valores, a raíz del surgimiento del cristianismo como nueva religión. El cristianismo pasará de ser pensado como una secta judía –perseguida por el Imperio romano al igual que los grupos gnósticos–, a ser considerado la religión oficial del Imperio romano en el año 380 (Puech, 1978). Una vez que se encuentran aliados los cristianos al poder imperial, los grupos gnósticos son declarados herejes por los primeros padres de la Iglesia Católica, desapareciendo en los siglos IV y V e.c. aproximadamente. En este sentido, los cristianos pasan de ser un movimiento religioso perseguido a ser perseguidores de los gnósticos, teniendo estos últimos que ocultarse –desvaneciéndose– de la superficie narrativa de la historia, quedando encapsulados en esa época.

Es crucial indagar en la filosofía y las narrativas de este hervidero de movimientos para poder comprender mejor los elementos existentes en la cosmología del gnosticismo contemporáneo samaeleano.

En su juventud, Samael Aun Weor se dedicó en profundidad al estudio y práctica del esoterismo realizando un recorrido por varias escuelas de su época, espíritas, rosacruces y teosóficas (Aun Weor, s/f). Este recorrido influye en el pensamiento samaeleano así como la lectura de grandes ocultistas o iniciados en la gnosis entre los cuales encontramos a Helena Blavatsky (fundadora de la Sociedad Teosófica), Arnold Krumm-Heller y Max Heindel (pertenecientes a la Fraternidad Rosacruz), Rudolf Steiner (fundador de la Sociedad Antroposófica), Allan Kardec (fundador del Espiritismo) y George Gurdjieff (fundador de la Escuela del Cuarto Camino).

RELIGIÓN UMBANDISTA ▼

En cuanto a la influencia del esoterismo en la umbanda se pueden evidenciar dos nociones que integran este concepto, pero desde diferentes perspectivas; por un lado, la umbanda esotérica, y por otro, el esoterismo umbandizado. Mientras que la primera se preocupa por integrar elementos científicos occidentales a la doctrina religiosa, los segundos se interesan por reintegrar los elementos considerados como tradicionales.

En las versiones más conocidas de la umbanda, se alega que es un culto bastante nuevo, que engloba en su cuerpo doctrinario influencias africanas, católicas, espíritas (kardecistas) e indígenas. Existe una controversia en cuanto a su constitución histórica y mítica. Sin embargo, es posible identificar dos marcos de discusión claves.

El primero sostiene que la umbanda nace en Brasil, en la ciudad de Niterói, en 1908, producto de la manifestación del Caboclo Das Sete Encruzilhadas en el cuerpo de Zélio Fernandino de Moraes, en una sesión denominada «spiritismo de mesa».

Por otro lado, Renzo Pi Hugarte, reconoce que la umbanda nació en la década de 1930, siendo una religión muy nueva. Esto provoca que se den varias polémicas en cuanto a sus planteos míticos y prácticas ceremoniales (Pi Hugarte, 1998:19).

Entender la constitución de la umbanda en un marco más amplio supone además pensar los procesos sociales y políticos que se vivían en Brasil a principios del siglo XX. Esta naciente religión habría surgido en un contexto de cambio de sistema productivo agrícola, en las décadas de 1920-1930, hacia la industrialización y la urbanización.

La religión umbanda puede ser interpretada como el resultado del sincretismo de creencias católicas, espíritas, africanas e indígenas. Inicialmente, el concepto de sincretismo fue utilizado por Roger Bastide ([1958] 2001), con el propósito de analizar el antagonismo de dos civilizaciones (caucásica y negra).

Sin embargo, Ortiz (1978, 1980) amplía el concepto acuñado por Bastide y habla de bricolaje, entendiendo que la umbanda es una construcción propiamente brasilera que toma elementos de diferentes religiones. Distingue el concepto de sincretismo del de síntesis, este último sería el caso de la umbanda dado que implica el nacimiento de una nueva religión, mediante la ruptura epistemológica que separa el nuevo sistema de la antigua religión tradicional.

Hablar de sincretismo provoca que se estanquen los sistemas de creencias en distintos aportes delimitados, cerrados, y que dejemos de percibir que ambas religiones se encuentran en procesos de construcción de su cosmología, donde, en el movimiento del

devenir rizomático diversos elementos se van agenciando.

En este sentido, Sena Araújo desarrolla el concepto de cosmología en construcción, que describe como «un conjunto de prácticas religiosas que tienden a formar una doctrina específica, donde existe una gran velocidad para incorporar y retirar elementos simbólicos de las prácticas religiosas o filosóficas que combinadas componen su cosmología» (Sena Araújo, 1998:75). Esta idea puede ser vinculada a la noción de rizoma, antes mencionada, dado que refiere a procesos que devienen en sí mismo, y de esa forma se van construyendo, por lo tanto, son procesos abiertos, que no conforman una estructura cerrada, definida.

NATURALEZA Y CULTURA ▼

Desde sus inicios, la antropología prácticamente se ha preocupado por los diferentes modos en que los grupos humanos interactúan con su entorno, pensando en términos de la disociación naturaleza/cultura. En la actualidad, la proliferación de lo que se conoce como «problemas ambientales» ha provocado que se retomen ciertos debates que hacían de la naturaleza el centro de interés. La antropología no ha sido ajena a las discusiones en torno a esta crisis, y ha mostrado su capacidad para realizar estudios que evidencian distintos tipos de relaciones que podrían encuadrar acciones más benignas en cuanto al ambiente:

La antropología puede ayudar a desarrollar una comprensión de lo que podría implicar un modo de vida sostenible no solo desde el punto de vista del trato físico que recibe el ambiente, sino desde el punto de vista de qué tipos de valores, creencias, estructuras de parentesco, ideologías políticas y tradiciones rituales podrían contribuir a estas prácticas sostenibles (Milton, 1997:17).

En el presente texto, se intentará abandonar la concepción de la naturaleza separada a la idea de cultura. En ambos casos, se verá que las plantas y los animales (como elementos propios de la naturaleza) no son meros elementos que los seres humanos debemos proteger, sino que se les puede atribuir disposiciones que a simple vista pueden ser humanas. Al centrarnos específicamente en las plantas, no estamos negando el papel fundamental de los animales en la cosmovisión de ambos grupos en

estudio. Las atribuciones que consideraríamos «humanas», no solo son otorgadas a plantas y animales sino también a distintos elementos no vivientes que pueden incluir espíritus, minerales «o cualquier entidad dotada de propiedades definitorias como una conciencia, un alma, una capacidad de comunicarse» (Descola, [1996] 2001:101).

En la actualidad, se evidencian por lo menos tres posturas claves de la antropología con respecto a la relación entre la naturaleza y los seres humanos: la primera de estas tiene por centro la eliminación de todo tipo de dualismo. Una segunda posición sería la que hace énfasis en las entremezcladas redes humanas y no-humanas. Finalmente, una tercera postura, propuesta por Descola, consiste en «intentar aislar las diferentes formas posibles de continuidad y discontinuidad en las relaciones entre humanos y no-humanos, tal y como estas se expresan en los esquemas que gobiernan la práctica del mundo y de la alteridad» (Descola, [1996] 2001:170).

Por lo tanto, Descola se pregunta cómo en el pensamiento dualista se pueden incorporar concepciones que dotan de «alma» y «vida social» a plantas y animales.

La experiencia de quienes escribimos este artículo, nos mostró que no existe una única y estable forma de entender «lo natural», sino que existen diversas formas culturales para configurar nuestra noción de naturaleza.

Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetivar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetivación (Descola [1996] 2001:23).

A continuación se podrá percibir cómo ambos grupos, gnósticos y umbandistas, distribuyen propiedades que organizan el mundo, donde plantas, animales, divinidades y personas mantienen algún tipo de relación. Esta actitud ontológica no es cerrada ni fija y permite que coexistan prácticas y creencias con respecto a la naturaleza que pueden, incluso, parecer contradictorias. Al mismo tiempo, supone diferentes formas de ser en el mundo, o los mundos: diferentes relaciones con lo «no-humano» conllevan a la existencia de otros mundos.

Para la postura perspectivista de Viveiros de Castro, más que distintas y múltiples formas de calcar el mundo, humanos y no-humanos aprehenden el mundo bajo el mismo tipo de categorías, lo que cambia es el mundo que cada uno percibe: «lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca [...] lo que vemos como un barrizal, para los tapires es una gran casa ceremonial» (Viveiros de Castro, 2003:217).

Sostenemos que el pensamiento apoyado en dicotomías no es fructífero a la hora de presentar las relaciones que los creyentes umbandistas y gnósticos mantienen con las plantas.

LOS PROCESOS EVOLUTIVOS SEGÚN LA UMBANDA Y LA GNOSIS: EL PAPEL DE LA NATURALEZA ▼

Las plantas integran el centro de la construcción cosmológica de los grupos, en tanto son elementos claves para el proceso evolutivo de los espíritus. Ambas corrientes creen en diversos procesos de reencarnación, antes de nacer en la Tierra los hombres existían habitando otros planos.

La umbanda presenta una organización de los seres espirituales que responde a una concepción monoteísta. Basa su génesis en la creencia de que Zambi, creador del universo, para la formación de la Tierra, dio origen a los orixás, que no son dioses, ni tampoco hombres ni espíritus. Los orixás son considerados como la fuerza que emana de la naturaleza. Estos son: Oxalá, Yemanjá, Ogum, Xangó, Yori, Yorimá y Oxossi.

Cada elemento que constituye el cosmos posee un tipo de vibración, por ello en los rituales de umbanda se invoca a las entidades a través de cánticos acompañados de tambores y palmas mediante los cuales se intenta lograr una vibración similar a la de la entidad que se desea llamar. Dado que los orixás no tuvieron vida terrenal, la vibración de estos es muy diferente a la de los seres humanos, y por lo tanto, no se los puede incorporar en sesiones espirituales. Sin embargo, quienes sí pueden ser incorporados son los denominados «ancestros», espíritus evolucionados, que igualmente su evolución no es completa, pero que tuvieron vida terrenal y, por lo

tanto, sucesivas reencarnaciones. Estos son presentados en tres arquetipos: caboclos, pretos velhos e ibejis.

Cada uno de los orixás y arquetipos están simbolizados por un lugar específico de la naturaleza, de esta forma el mar, las rocas, las florestas, etc., no son solo referencias geográficas, sino que, sobre todo, son geosímbolos, en tanto simbolizan la energía de un orixá.

El caso de la doctrina gnóstica es similar, donde la «chispa divina» ingresa en la rueda de la vida o Samsara (siguiendo las leyes de la evolución) primero al reino mineral, luego evolucionando al reino vegetal, tercero al reino animal y por último, al reino humano, contando con ciento ocho existencias para poder escapar de la rueda y no perecer en la forma involutiva (ley de involución) de los reinos humanos, animales, vegetales y minerales.

Cada uno de estos reinos tiene una estrecha relación con diversas criaturas elementales de la naturaleza que viven en forma etérea en la cuarta región o dimensión. En este sentido, el fuego, el aire, el agua y la tierra están poblados de diversos elementales que, dependiendo de la región y cultura, varían sus nombres: las salamandras habitan en el fuego, las ondinas en el agua, las sílfides en el aire, los gnomos en la tierra. Para los gnósticos samaeleanos, las almas de las plantas son los elementales de la naturaleza, que se presentan como criaturas inocentes, que no han salido del Edén (el paraíso, ubicado en la cuarta región o dimensión), y conservan sus poderes ígneos. Samael plantea que los elementales de las plantas juegan como niños inocentes bajo las melodías de la diosa Madre del Mundo.

En la cosmología gnóstica, la relación con la naturaleza es sagrada, las criaturas elementales de la naturaleza están al servicio del hombre para que este pueda realizar su obra, disolver sus yoes (defectos) y lograr la liberación de su esencia divina, logrando salir de la rueda del Samsara.

En la doctrina umbandista también se cree en la noción de elementales que se encuentran presentes en la naturaleza, estos son vehículos de la voluntad creadora, potenciadores de los procesos naturales. Ambas coinciden en la existencia de siete elementales, que a su vez se relacionan a un orixá, por ejemplo: Silfos-Aire-Oxalá / Ninfas-Agua-Yemanjá / Gnomos-Floresta-Oxossi.

Para los gnósticos, el mundo físico tridimensional no es todo, existen tres regiones o dimensiones superiores y tres inferiores. En este sentido, el cuerpo humano tiene su correspondiente en cada una de las regiones superiores e inferiores. Cuando el cuerpo físico tridimensional sufre alguna caducidad, los elementales de la naturaleza son utilizados asimismo para poder intervenir en otras regiones, con la finalidad de alcanzar un alivio. También son utilizadas para desarrollar determinadas facultades superiores, así como permitir el acceso del hombre a regiones superiores y acceder a la gnosis (como conocimiento práctico, que devela los misterios del hombre y el universo).

En las doctrinas gnóstica y umbandista las leyes de evolución e involución constituyen el eje mecánico de toda naturaleza. En este sentido, Samael expresa en relación al Samsara que primero fuimos piedra, luego fuimos plantas, tercero fuimos animales y por último, hombres.

De esta forma, vemos que en ambos casos la naturaleza constituye un símbolo, en términos de Bazán (2000), los símbolos son una entidad sensible o un soporte psíquico –que puede ser pensado como un vehículo material, verbal, gestual o mental, performativo– el cual manifiesta un sentido no aparente, sino oculto. Es decir, los símbolos contienen un doble nivel significativo, y poseen simultáneamente un lenguaje encubridor y descubridor de sentido.

De lo anterior se desprende que en ambas cosmologías se mantenga un amplio cuidado de lo que ellos entienden por naturaleza.

En algunas culturas, el patrocinio benevolente concedido por los humanos a plantas y animales también define la actitud que tienen hacia los humanos los representantes de otro grupo de no-humanos, a saber, las divinidades. Esas divinidades que pueden ser ellas mismas una hipótesis de una planta o un animal particularmente importante en la economía local son percibidas como ancestros fundadores y protectores de los humanos, además de ser los proveedores últimos de los no-humanos que los humanos usan y protegen. (Descola, [1996] 2001:112).

Las plantas no se limitan a la materialidad, al contrario, en ambas cosmologías estas crean un continuum entre las personas y las divinidades. Los baños de limpieza, cuyo centro se encuentra en la utilización de plantas, permiten a las personas transitar entre un mundo profano y uno sagrado.

En lo que refiere a la umbanda, las hierbas (se distingue hierbas de plantas, en tanto las primeras son utilizadas en contexto ritual) son utilizadas durante los baños de limpieza (o baños de descarga) realizados por los médiums antes de cada sesión espiritual, con el propósito de purificar y limpiar los cuerpos materiales, que luego serán instrumentos de trabajo en los que se manifestará lo sagrado. Asimismo, son utilizadas por los médiums al momento de realizar «pases» de caridad a la asistencia en los diferentes rituales abiertos al público. Entienden que cada organismo (en un sentido amplio del término) tendrá una diferente modulación de Axé (energía vital o poder de realización). Específicamente en los rituales en los que se realiza caridad –sesiones en las que un asistente pasa frente a un médium que se encuentra incorporado por un ancestro con el propósito que este lo limpie y, en ocasiones, que lo aconseje– se trabaja con hierbas, dado que las entienden como centros energéticos «que funcionan como núcleos vibratorios que acumulan fluidos que le son propios a su conformación o estructura física energética. Es decir, cada planta desde que comienza a germinar hasta su recolecta o poda sufre influencias magnéticas de distintas plantas, influencias astrológicas» (Reino Da Mata, 2012). De esta forma, no todas las plantas podrán brindar el mismo Axé.

Los gnósticos incorporan la utilización de plantas para hacer limpiezas corporales, pero principalmente se utilizan algunas plantas para poder salir en astral o quinta región, dimensión, con la finalidad de poder adquirir la gnosis en su sentido más amplio.

En ambas doctrinas se evidencia una influencia de la filosofía hindú, en lo que refiere a la noción de tattwas (relacionado a los elementales antes mencionados). Las personas estamos compuestas de cinco tattwas o elementos: tierra, agua, fuego, aire y éter. Es por esto que en ambos casos se realizan rituales cuyo fin es el equilibrio de estos cinco elementos al interior de la persona que lo practica.

Ambas doctrinas basan sus fundamentos en cuatro pilares básicos: la filosofía, la ciencia, el arte y la religión. En los dos casos, los centros estudiados se dedican a investigar y profundizar en cada una de estas áreas, con el propósito de ampliar el conocimiento que tienen sobre estas. Si bien no fue el cometido del presente texto, también se encontraron diversos elementos que difieren en sus doctrinas y en sus interpretaciones.

Desde una perspectiva samaleana, las múltiples interpretaciones que encontramos sobre un mismo elemento puede deberse a que el conocimiento o gnosis estuvo presente en todas las épocas y culturas, y por lo tanto, quienes se preocuparon por la búsqueda de la verdad, la encontraron dentro de sí mismos. Con el propósito de compartir lo que allí encontraron es que se fueron constituyendo las múltiples religiones, escuelas esotéricas y filosóficas. De esta forma, el principio religioso es siempre el mismo, fundamentado en la idea de re-ligarse. Por esto, tanto en la umbanda como en la gnosis, se hablará de conciencia cósmica o principio inteligente, siendo este el Dios de los cristianos, el Zeus de los griegos, el Zambi de los umbandistas, el Tao de los budistas y el Alá de los musulmanes.

A lo largo del texto fuimos visualizando de forma rizomática diversos puntos de conexión entre ambas prácticas culturales y religiosas, uno de estos fue el lugar que ocupa la naturaleza en las cosmologías gnósticas y umbandistas. Para ambos casos, las plantas constituyen un continuum entre personas y divinidades (o «flujos materiales» en términos de Tim Ingold, 2013), la materialidad de estas es provisoria, pues es el resultado dinámico y efímero de un proceso que se construye a partir de la relación. La relación entre plantas, animales, personas y divinidades constituyen un mundo en constante construcción, «un mundo que se entreteje a partir de las innumerables líneas de vida de humanos y no humanos que hilan su camino a través del entramado de relaciones en las que están inmersos» (Ingold, 2011:141).

En los párrafos anteriores, se evidenció cómo en las cosmologías gnósticas y umbandistas no se hace una disociación entre naturaleza y cultura; creemos que estas concepciones pueden aportar a la comprensión de la relación entre estos dos conceptos, elementos centrales en diversas discusiones antropológicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aun Weor, S. (s/f). *Las tres Montañas*. México: Arcadia.
- Bastide, R. ([1958] 2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, J. J. D. (1998). Antropología e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes antropológicos*, 4 (8), 53-71.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Descola, P. ([1996] 2001). «Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social.» En: Descola, P. y Pálsson, G. (coord.) *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Devereux, G. (1979). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Bazán, F. (2013). *La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Guattari, F. (1995). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Guigou, N. (2009). *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Montevideo: Nordan, CSIC, Universidad de la República.
- Guiñazu, S. (2010). *Nuevas religiosidades en América Latina. Una etnografía sobre la escuela gnóstica de Samael Aun Weor en Buenos Aires* (S/ed.). Disponible en: http://www.academia.edu/15249458/Tesis_de_Lic_Nuevas_religiosidades_en_América_Latina._Una_etnografía_sobre_la_escuela_gnóstica_de_Samael_Aun_Weor_en_Buenos_Aires
- Hervieu-Léger, D. ([1993] 2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2013). Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7 (11), 19-39.
- Jonas, H. (1979). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela.
- Milton, K. (1997). Ecologías: Antropología, cultura y entorno. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (154), 86-115.
- Ortiz, R. (1978). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. (1st ed.). Petrópolis: Vozes.
- Ortiz, R. (1980). «Do sincretismo à síntese.» En: Ortiz, R. (Ed.), *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*, (pp. 91-108) (1st ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Pagels, E. (1982). *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica.
- Pérez de Lama, J. (2009). *La avispa y la orquídea hacen mapa en el seno de un rizoma: Cartografía y máquinas, relejendo a Deleuze y Guattari* (S/ed.). Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v20n3/v20n3a09.pdf>
- Pi Hugarte, R. (1998). «La cultura uruguaya actual y los cultos de posesión.» En: Pi Hugarte, R. (Ed.), *Los cultos de posesión en Uruguay*, (1st ed.). Montevideo: Banda Oriental.
- Puech, H. Ch. (1978). *En quête de la Gnose, I: La Gnose et le temps, et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Reino Da Mata. (2012). *Iniciación, experiencias de vidas*. (S/ed.). Disponible en: <http://centroumbandistareinodamata.blogspot.com.uy/2012/06/iniciacion-experiencias-de-vidas.html>
- Sena Araújo, W. (1998). «Treatment of the Habit of Drugs in the “Centro Espírita e Culto de Oração casa de Jesus Fonte de Luz” through Ayahuasca.» Texto presentado en la 9th. International Conference on the Reduction of Drug Related Harm, São Paulo, Brasil.
- Viveiros de Castro, E. (2003). «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena.» En: Chaparro, A. y Schimacher, C. (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, (pp. 191-243). Bogotá: ICANH, Universidad del Rosario.