



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día

Autor:

Cernadas, César Ceriani

Tutor:

Wright, Pablo G.

1998

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Carrera de Ciencias Antropológicas

811222

***Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista
del Séptimo Día***

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS

César Ceriani Cernadas

Tesis de Licenciatura
Antropología socio-cultural

Director: Dr. Pablo G. Wright

1998

INDICE

Agradecimientos	I
------------------------------	---

Capítulo 1

Introducción	1
1.1. El fenómeno religioso y las ciencias sociales a fines del siglo XX	1
1.2. Propósito del estudio	3
1.3. Metodología	4
1.4. Disposición del estudio	10
1.5. Marco teórico y definiciones centrales	12

Capítulo 2

Utopía, ideología y movimientos milenaristas	19
2.1. Utopía y conciencia utópica: Mannheim y Bloch	19
2.2. Ideología y utopía: una dialéctica de la imaginación socio-cultural	26
2.3. Milenarismo y mesianismo judeocristiano	35
2.3.1. Escatología judeocristiana	35
2.3.2. Raíces sociohistóricas	37
2.3.3. Movimientos milenaristas y mesianicos	39
a) Características y conceptos generales	39
b) Discusión conceptual	41
c) Consideraciones finales	46

Capítulo 3

El movimiento adventista: origen y desarrollo	48
3.1. El protestantismo norteamericano a principios del siglo XIX	48
3.2. El movimiento del Segundo Advenimiento	51
3.2.1 William Miller y su interpretación profética	52
3.2.2. El movimiento millerita 1833 - 1844	59
3.2.4. El “Gran Chasco” y la “purificación del Santuario Celestial”	63
3.2.5. La profeta del movimiento: Ellen White	69
3.2.6. Afianzamiento, organización y nacimiento de la IASD	81
3.3. La IASD en la Argentina: breve reseña histórica	85

Capítulo 4

Inventando la tradición	92
4.1. Introducción: la invención de la tradición	92
4.2. Manuel Lacunza y <i>La Venida del Mesías en Gloria y Majestad</i>	95
4.3. Francisco Hermógenes Ramos Mexía: un profeta milenarista a comienzos de la Argentina	102
4.4. La invención adventista: afirmaciones y vaguedades	108

Capítulo 5

Estructura y organización de la IASD	115
5.1. Estructura general	115
5.1.1. La iglesias y la obra integral adventista	115
5.1.2. La iglesia y sus departamentos	120
5.1.3 El caso argentino	122
5.2. Organización interna: “la iglesia son los miembros”	124
5.3. Organización del dinero: el diezmo y las ofrendas	133

Capítulo 6

Discurso y prácticas religiosas en la IASD	138
6.1. El espacio y tiempo ceremonial	138
6.1.1. Simbolismo del templo: el caso adventista	138
6.1.2. El tiempo sagrado: el <i>sabbath</i> adventista	148
6.2. Prácticas religiosas	158
6.2.1. Prácticas Confirmatorias	158
6.2.2. Ritos	175
a) El Bautismo	177
b) La Santa Cena	187
c) El matrimonio	193

Capítulo 7

Cosmología y antropología adventista	196
7.1. Introducción: comos, hombre y sociedad	196
7.2. Cosmología	198
7.2.1. La creación y la doctrina creacionista	198
7.2.2. El dualismo cósmico	203
7.2.3 El Fin del Mundo, el Milenio y la Tierra Nueva	208
7.3. Antropología	218
7.3.1. Cuerpo y alma: mortalidad y resurrección	218
7.3.2. Cuerpo humano, salud y espiritualidad	222

Conclusión

El cambio en la configuración utópica de la IASD	233
---	-----

Bibliografía	249
---------------------------	-----

Anexo

AGRADECIMIENTOS

A mediados de 1994 realicé mi primer trabajo de campo mientras cursaba una materia de la carrera. Allí elegí estudiar la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) pues estaba interesado, sobre todo, en sus creencias milenaristas. Buscando profundizar los incipientes conocimientos que adquirí en esa experiencia, decidí, a principios de 1997, retomar la investigación y plantearla como tema de mi tesis de licenciatura. Teniendo en cuenta este deseo agradecer, en primer término, a todos los adventistas que he conocido. Siempre recibí de ellos hospitalidad y suma cordialidad, brindándome en forma generosa su tiempo para conversar y para enseñarme lo que significaba “ser adventista”. Siempre me hicieron sentir, sin dudas, como si fuera uno de ellos.

Quiero extender este agradecimiento a Pablo Wright, no solo un guía intelectual sino también un gran guía espiritual que ha sabido apaciguar mis constantes ansiedades (“casi milenaristas”).

Por último, estoy por de más agradecido a mis padres, hermanas y amigos por el interés con que han seguido el estudio, anhelando que lo termine antes de volverlos locos.

Dedico en modo especial esta tesis a mi querida abuela Amalia, una católica devota que aunque sabe que su nieto es un apóstata continúa rezando todas las noches para que vuelva a la fe.

Buenos Aires, Barrio de Montserrat, septiembre de 1998.

Capítulo 1

Introducción

1.1. - El fenómeno religioso y las ciencias sociales a fines del siglo XX

Los científicos sociales han vuelto a considerar al fenómeno religioso como objeto de estudio pertinente luego de algunas décadas de estancamiento. En la antropología socio-cultural los estudios de Turner (1967, 1969), Geertz (1960, 1968, 1973) y Douglas (1966, 1970) se han conformado, en cierto sentido, como la mecha disparadora de esta renovación, que se manifiesta en el aporte de nuevas herramientas teóricas y en la elección de diversos sujetos de estudio¹.

Es posible sintetizar estos avances en dos grandes corrientes, que si bien no se excluyen mutuamente, presentan elementos claves que las diferencian.

Por un lado, las investigaciones sobre los denominados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) y su impacto en las sociedades modernas. Es sobre todo a partir de los años sesenta donde comienzan a manifestarse vertiginosamente, en la experiencia social de los hombres, un dilatado número de movimientos religiosos. A raíz de este crecimiento se ha instalado, con un especial vigor en la década presente, el llamado debate sobre modernidad y secularización, en donde se ha puesto en crítica la validez del paradigma de la modernidad y la relación excluyente que presentaba con respecto a la religión. En esta corriente, entonces, es posible afirmar que los temas centrales giran en torno a la crítica del paradigma de la secularización, a las controversias que estos grupos religiosos, designados peyorativamente como “sectas” y “cultos” generan en la sociedad mayor, y a dilucidar los motivos, razones o circunstancias que llevan a las personas a adherirse a estos movimientos (los llamados procesos de conversión). Los principales sujetos de estudio, por su parte, se manifiestan en

¹ En 1996, el antropólogo norteamericano Steward E. Guthrie (1996: 411) al inaugurar el “Simposio sobre Teoría de la religión actual en antropología” (*Symposium on Current Theory on Religion in Anthropology*), afirmaba esta renovación expresando que los distintos trabajos presentados “represent the contemporary range of approaches to such theory, which now is enjoying renewed vigor after several decades of dormancy”.

tres heterogéneos campos, según este orden de importancia: el movimiento evangélico pentecostal, las religiones afrobrasileñas (Candomblé y Umbanda en modo especial), y el llamado movimiento de la Nueva Era (*New Age*). Por último, es factible afirmar que han sido los sociólogos los que mayor énfasis han tenido en esta vertiente de estudios, haciendo hincapié en la relación entre el cambio sociopolítico y económico de las sociedades industriales y la repercusión y acrecentamiento del fenómeno religioso².

Por otro lado, la antropología y la historia han fortalecido sus perspectivas con respecto al estudio de los movimientos mesiánicos y milenaristas en culturas indígenas en diversas regiones del mundo, pero donde Latinoamérica se presenta como lugar preponderante. En estas investigaciones los tópicos centrales giran en torno a la comprensión de las diversas cosmologías indígenas, junto a las prácticas religiosas, y su reacomodamiento debido al contacto con el cristianismo (como efecto de la expansión colonial de las potencias europeas), al desentrañamiento de la estructura socio-política e ideológica de las sociedades nativas y su incidencia y cambio al emerger un movimiento milenarista, y al fenómeno utópico inherente a este tipo de movimientos denominados sociorreligiosos³.

La presente investigación se revela como una síntesis entre estas dos corrientes, aunque no de modo simétrico. La elección del universo de estudio, una iglesia protestante milenarista nacida en los Estados Unidos a mediados del siglo pasado y afincada en nuestro país hace poco más de 100 años, estaría, en cierto modo, más en concordancia con la

² En nuestro país, los sociólogo y antropólogos Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi se presentan como los referentes principales, aunque en absoluto los únicos, de este tipo de perspectiva. Ensayos como “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos” (Frigerio y Carozzi 1994), “La Umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres’ Estrategias ante la estigmatización del las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires” (Frigerio 1991) y “Quiénes asisten a los templos de religión afrobrasileña en Argentina: una caracterización socio-económica y motivacional” (1992), nos ilustran en forma certera los universos de estudio comprendidos, a su vez que nos permiten intuir los propósitos de estas investigaciones.

³ En lo respectivo a América Latina es posible nombrar tres ensayos clásicos, dentro de un espectro sin duda mayor: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, de la brasileña Maria Isaura Pereira de Queiroz* (1969), *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, de los argentinos Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971) y *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, de la argentina Alicia Barabas (1989). Más cercano a nuestros días es viable citar dos interesantes colecciones de artículos de diferentes investigadores: *El mesianismo contemporáneo en América Latina* (1991) y *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio* (1994).

vertiente sociológica. Pero todo el armazón conceptual de la investigación, así como los propósitos, los temas y los enfoques a tratar están claramente vinculados a la perspectiva antropológica e histórica.

Estoy convencido de que la ciencia social es una sola, nuestro sujeto de estudio es siempre el hombre como ser social, pero a su vez considero que “en la heterogeneidad está la riqueza” (Borges), y que es positivo que distintas tradiciones puedan articularse, al estar ya consolidadas, y compartir conocimientos y herramientas de análisis.

1.2. - Propósito del estudio

El objetivo central del presente estudio reside en la posibilidad de develar el *proceso de construcción social de una utopía milenarista*. Específicamente, la utopía de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD). Es posible afirmar, entonces, que el carácter general de esta investigación se refiere a mentalidad utópica de un grupo religioso, que nace como movimiento milenarista, emergente del seno protestante, a mediados de 1800 en el noreste de los Estados Unidos. La génesis histórica, cosmología y sistema de creencias, prácticas religiosas, estructura organizativa y relaciones sociales que se establecen en el interior de la iglesia y entre la misma y la sociedad mayor, representan los tópicos fundamentales de esta investigación.

Enfatizaré, por lo tanto, dos perspectivas o niveles de análisis dialécticamente relacionados, presentando por lo tanto fricciones y reconfiguraciones. Por un lado, la *construcción conceptual*, que implica desentrañar cuáles son las principales ideas, creencias, símbolos y reinterpretaciones proféticas que los adventistas tienen con respecto al mundo, la sociedad y el universo en general, así como también el destino y deber del hombre dentro del mismo. Desde este plano de análisis buscaré explicitar los elementos esenciales de la cosmovisión adventista. Adoptaré, de acuerdo con esto, la definición de “cosmovisión religiosa” manifestada por Bellah (1975): un sistema simbólico con relativa coherencia e integración, que responde a los trastornos y dislocaciones presentes en una sociedad, y el cual otorga a sus seguidores un cuerpo explicativo más o menos sistemático en relación a las definiciones particulares de la realidad. Por otro lado, la *construcción práctica*, a dilucidar

cómo se expresa esa construcción conceptual en el hacer cotidiano del creyente. La mira aquí está dirigida a vislumbrar la *incidencia* que esa cosmovisión tiene en la práctica diaria del fiel adventista. La sentencia de Giambattista Vico “lo verdadero es lo obrado” (*verum ipsum factum*) puede servir como concepto angular de este nivel.

Estos dos niveles de análisis, la utopía como teoría y la utopía como práctica convergen dialécticamente en la conformación de la *praxis utópica*, de la utopía entendida como *coordinación general de la acción*. Junto a esto, y siguiendo los aportes de Ricoeur ([1986] 1994), considero que plantear un estudio sobre el fenómeno utópico implica tomar en cuenta *la dialéctica de la imaginación socio-cultural*, e inmersa en ella las dos visiones del mundo que se complementan y oponen: la utopía y la ideología. Intentaré mostrar, pues, cómo se presentan estas dos mentalidades en la IASD, aunque la prioridad estará puesta, básicamente, en la utopía milenarista de este grupo religioso.

Entender la utopía como *praxis* implica, finalmente, encarar un análisis que tenga presente la dimensión temporal del fenómeno utópico, en este caso específico: la utopía adventista a través de la historia. Dilucidar cómo se presenta esta *praxis* en el presente adventista como fruto de una historia es, por lo tanto, el objetivo clave de esta tesis.

1.3.- Metodología

Al igual que en los objetivos, la metodología utilizada en este estudio atraviesa dos polos: el teórico y el empírico. En ese orden se expondrán a continuación, aunque que a lo largo de la investigación el movimiento entre estos dos polo fue dialéctico y, por así decirlo, recursivo. En síntesis, con un bagaje teórico *a priori* fui al campo, allí un caudal de relaciones sociales, creencias, historias, comportamientos, conocimientos y hábitos me fueron revelados, los cuales moldearon mi conocimiento teórico e incitaron a ampliarlo en base al trabajo de campo realizado.

El *trabajo teórico* que realicé hunde sus raíces en cuatro disciplinas del pensamiento social: la antropología, la sociología, la historia y la filosofía hermenéutica. Es, sin embargo, la primera de éstas la que establece el hilo conductor: desde la perspectiva antropológica accedo a los aportes de la sociología, la historia y la filosofía con miras a orientar los

propósitos de la investigación. Por perspectiva antropológica entiendo, siguiendo la tradición de la antropología moderna fundada a partir de Malinowski (1922), la producción de un conocimiento cuya base reside en el trabajo de campo, es decir en la experiencia *in situ* del investigador en el marco de una otredad socio-cultural o -como en el presente estudio- religiosa. De este modo concibo que “la comprensión del comportamiento humano sólo puede lograrse si se estudia en su ámbito social total” (Evans-Pritchard [1962] 1978: 12). Los estudios de Evans-Pritchard, Levi-Strauss, Worsley, Turner, Douglas y Geertz constituyen una fuente de considerable riqueza teórica y se articularan con los datos de mi propia investigación.

Los aportes de la sociología y la historia que aquí se conjugan se encuentran en íntima relación, ya que acceden al conocimiento del pasado desde una mirada histórico-sociológica. La sociología de la religión de Weber se establece como uno de los ejes teóricos principales mi trabajo⁴. Estas obras, junto a las de Cohn, Hobsbawm, Lanternari y Pereira de Queiroz⁵, y, dentro del campo de la filosofía de la historia, las de Mannheim Gramsci y Bloch, presentan en común con nuestra disciplina una característica primordial, vislumbrada “proféticamente” por Evans-Pritchard (ibid: 46-47) en su conferencia *Antropología e Historia* (1961).

Los *historiens-sociologues* están primeramente interesados en las instituciones sociales, en movimientos de masas y grandes cambios culturales, y buscan regularidades, tendencias, tipos y secuencias típicas; y siempre dentro de un restringido contexto histórico y cultural (...) Estos historiadores hablan con la misma facilidad que nosotros de organismos, patrones, complejos, redes de relaciones, conjuntos inteligibles, *Zusammenhang*, *ensembles*, principios de coherencia, *un tout*, etc. La historia no es una asociación de acontecimientos; son las relaciones entre ellos (...) La verdad es que los historiadores sociológicos y los antropólogos sociales están perfectamente enterados de que cualquier acontecimiento posee tanto el carácter

⁴ En modo particular: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1920), los *Estudios sobre Judaísmo Antiguo* (1920) y la sección de breves monografías articuladas denominada *Sociología de la Religión*, que forma parte de su clásica obra póstuma *Economía y Sociedad* (1944).

⁵ Cohn: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (1957); Hobsbawm: *Rebeldes Primitivos* (1959), *The Invention of Tradition* (1985); Lanternari: *Movimientos religiosos de libertad y opresión de los pueblos oprimidos* (1966), Pereira de Queiroz: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (1969); Mannheim: *Ideología y Utopía* (1929); Gramsci: *Cuadernos de la cárcel* (1947); Bloch: *El principio esperanza* (1954-56).

de singularidad como el de generalidad y que ambos tienen que ser considerados en su interpretación.

Adaptando estas ideas a los propósitos de mi investigación, afirmo la importancia que tiene para el estudio de cualquier grupo religioso conocer no solo su estructura social (económica, política y simbólica), junto al desenvolvimiento de sus instituciones y prácticas religiosas, sino también *el modo en que éstas llegaron a ser lo que son*. De esta manera, el conocimiento de cómo un sistema sociorreligioso ha llegado a ser lo que es nos ayuda a comprender su constitución actual.

Asimismo, la historia de un grupo religioso, al igual que la de un pueblo, es piedra angular de su identidad social. La construcción de una memoria histórica, y a través de ésta la creación de una tradición, no es mera cuestión del pasado, pues pertenece a su presente, a su actuar en el mundo hoy y al hecho de “ser lo que son”. Unido a esto sabemos que la historia se recrea desde el presente, buscando darle sentido y coherencia a esos diversos hechos, acontecimientos y procesos sociales que ocurrieron en el pasado. La convergencia de la antropología y la historia nos puede ayudar a estudiar este doble proceso de *vivencia de la historia y construcción de la historia*. En relación a esto, Evans-Pritchard ([1962] 1978:50) formuló unas palabras, sin duda más penetrantes y sintéticas.

La historia tradicional de un pueblo es importante por otra razón, *porque forma parte del pensamiento de los hombres vivos* y, en consecuencia, de la vida social que puede observar directamente el antropólogo (...) Otra cuestión concierne al contenido de la tradición. *¿Qué tipo de acontecimientos son recordados* y a qué vinculaciones y derechos sociales se refieren (por ejemplo, los derechos de una familia o clan a las tierras, o los derechos de una línea de descendencia al poder)? (énfasis agregado).

Un problema metodológico se presentó al reconstruir la historia del movimiento adventista: la carencia de una historiografía objetiva, no apologética o, por el contrario, no estigmatizante⁶. La única excepción residió en los datos aportados por el sociólogo francés

⁶No quiero afirmar con esto que no exista una historiografía crítica y objetiva de la IASD, sino el hecho de que no pude tener acceso a la misma. No obstante, en el artículo sobre los Adventistas del Séptimo Día en

J. F. Mayer en su obra *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones* ([1987] 1990). Este problema me ha llevado a otorgar a dichos escritos -en su mayoría historias apologeticas escritas por los propios adventistas- el carácter de *fuentes*. Ahora bien, se podría objetar que el sentido primordial de una fuente, lo que la hace *ser* fuente, es que la serie de hechos, eventos y descripciones del pasado fueron escritos contemporáneamente a los acontecimientos descritos, mientras que las historias que utilizaré no tienen en su mayoría más de treinta años de antigüedad, y fueron escritas aproximadamente cien años después de los hechos que narran. Bajo esta objeción sólo una obra cumple con las características de una fuente, el magno ensayo histórico-profético de Ellen White (1827-1915), profetisa de la IASD: *La gran controversia* (1858). La justificación de considerar las historias del adventismo como fuentes, y en modo particular “crónicas”, reside en la relación que el investigador establece con dichos textos. Así, he buscado aplicar a estas “crónicas” un doble ejercicio, por un lado exegético, indagando en la relación de sentidos, y por otro lado hermenéutico, sometiendo a una interpretación y explicación a cada trama de sentidos revelados en el texto (Ricoeur [1960] 1976). El objeto esencial ha sido, entonces, no sólo la reconstrucción y clasificación de los hechos del pasado adventista, sino a su vez la búsqueda de una explicación a los mismos. La cronología de ciertos eventos fundamentales en la historia del adventismo en los Estados Unidos y la Argentina, así como descripciones biográficas de los principales fundadores del movimiento, han sido, en modo especial, los aportes principales de estas historias.

El primer *trabajo de campo* que realicé sobre la IASD surgió mientras cursaba la materia *Metodología y Técnicas del trabajo de campo*, en el segundo cuatrimestre de 1994. Durante tres meses, en forma intermitente, realicé algunas entrevistas a fieles e hice observación participante en la Iglesia de Palermo (Capital Federal). Sobre estos datos elaboré registros de campo estableciendo ciertas perspectivas generales sobre algunas de sus creencias y el comportamiento de los fieles durante las prácticas religiosas. Si bien esta experiencia tuvo sus frutos fue de algún modo una introducción a la cosmovisión adventista,

The Encyclopedia of Religion (1987, vol. 13: 179-183) -dirigida por Mircea Eliade-, aunque si bien se pone de relevancia esta misma problemática, se especifica que autores como el historiador adventista australiano Ronald Numbers están buscando revertir esta cuestión.

ya que realicé realicé la investigación intensiva durante ocho meses en distintos espacios de esta comunidad, entre mayo y diciembre de 1997 (entre diciembre de 1994 y mayo de 1997 no tuve contacto con alguno con un fiel adventista).

En la Iglesia de Florida y luego en la Iglesia de San Isidro (ambas en la Pcia. de Buenos Aires) desarrollé el trabajo de campo. Allí y también en la casa de varios creyentes realicé entrevistas y participé sucesivas veces en sus prácticas religiosas. Por otro lado, viajé a Villa Gral. Libertador San Martín, un pueblo de 5.000 habitantes ubicado en el corazón de la provincia de Entre Ríos, fundado por fieles de esta comunidad a fines del siglo pasado y que representa el “centro neurálgico” del adventismo argentino (con un 90% de población adventista). Allí estuve durante la primera quincena de julio de 1997, pudiendo conocer la principal institución educativa que esta iglesia tiene en nuestro país: la *Universidad Adventista del Plata* (UAP) de cuya biblioteca extraje un importante cantidad de material y la principal institución médica: el *Sanatorio Adventista del Plata* (SAP). Aparte de conversar con habitantes de esta localidad, casi todos ligados o a una actividad comercial dentro del pueblo o a actividades profesionales en las instituciones mencionadas, tuve la oportunidad de participar en algunos actos sobresalientes de la vida “pueblerina”, como por ejemplo la “Ceremonia de Colación de Grados de la UAP” (4 y 5 de Julio) y el acto por el Día de la Independencia patria (9 de Julio). Finalmente, visité la *Asociación Casa Editora Sudamericana* (ACES), editorial encargada de todas las publicaciones adventistas de Sudamérica, ubicada en la localidad de Florida, y el *Instituto Adventista Florida*, la escuela más importante del conurbano bonaerense, situada a escasos metros de la editorial.

Las técnicas utilizadas fueron las tradicionales de la investigación etnográfica: observación participante y conversaciones y entrevistas particulares. Influido por los consejos de Malinowski ([1922] 1986), busqué indagar tres elementos primordiales.

1) La estructura organizativa de la iglesia y el funcionamiento de sus principales instituciones.

2) Los “*imponderables de la vida real*” adventista, es decir “toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios, sino que tienen que ser observados en su plena realidad” (ibid: 36). Dentro de éstos, tópicos como el cuidado y control corporal, los hábitos alimenticios, el lenguaje de la prédica religiosa y el de los fieles

comunes, la existencia de fricciones internas en la propia iglesia, han sido revelados *in situ* en los espacios sociales ya mencionados. Además traté de prestar suma atención a los *comportamientos* de los fieles durante las sesiones de culto, como así también durante las conversaciones y entrevistas realizadas en casa de ellos o en otros contextos⁷.

3) La descripción de ideas, creencias, opiniones y concepciones tal cual me fueron expresadas por los creyentes. Las citas de los diversos testimonios han sido transcriptas literalmente (*verbatim*). En relación a esto serán especificados la edad de cada informante, así como, la mayoría de las veces, la iglesia a la cual pertenecen (Florida, San Isidro o Avellaneda). He procurado también -adaptando una estrategia de Evans-Pritchard ([1962] 1978: 186)- dejar en claro cuándo la información ha sido provocada a raíz de una pregunta mía y cuándo procede de una observación aleatoria o casual.

Fueron los sábados los días principales en que desarrollé la observación participante, debido a que representa para los adventistas el día exclusivo de descanso y oración (el “Séptimo Día”), celebrándose las prácticas religiosas básicas. Durante el resto de la semana, y de acuerdo a la magnitud de cada templo, se realizan diversas actividades, o bien religiosas como los “grupos de oración y familia”, o bien los conocidos “servicios a la comunidad”, como cursos para “controlar el estrés”, para “dejar de fumar”, de “cocina lacto-vegetariana”, y “contra las adicciones”. He participado, aunque no las describo, en ambas actividades, especialmente en los “grupos de oración” y el “curso de cinco días para dejar de fumar”.

El tipo de descripción que realizo en esta tesis es *ya* una descripción antropológica, es -al decir de Evans-Pritchard ([1937] 1976: 28)- “una descripción intencionada y no una recolección desnuda de hechos”. De este modo, la explicación e interpretación ya se encuentra incorporada en la relación descriptiva y no se plantea como independiente a ella.

⁷ “Es indudable que tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, y para cualquier problema teórico, la forma y el tipo de comportamiento que se observan en la celebración de un acto tienen la mayor relevancia. Es más, el comportamiento es un hecho, y se debe observar” (Malinowski [1922] 1986: 37).

1.4. - Disposición del estudio

Luego de manifestar los propósitos de este estudio y la explicitación del método, en el presente capítulo se exponen ciertas definiciones centrales sobre el fenómeno religioso que irán esbozando un marco teórico, el que se consolidará en gran parte en el próximo capítulo.

El *capítulo 2* es netamente teórico. El objetivo del mismo es plantear una revisión crítica de tres conceptos matrices en la elaboración teórica de esta investigación: utopía, ideología y movimientos milenaristas. Amparado en la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur ([1986] 1994), busco integrar los fenómenos de utopía e ideología en un mismo marco conceptual, retomando así la tradición inaugurada por Mannheim y ampliada y resignificada por el pensamiento de Ricoeur. En relación a los movimientos milenaristas, rastreo sus raíces sociohistóricas en el seno del judaísmo antiguo, para luego abordar algunas representaciones de diversos científicos sociales sobre el estudio de este tipo de movimiento sociorreligioso.

En el *capítulo 3* entramos de lleno en el movimiento adventista y su historia. Comienzo describiendo una visión panorámica de la conformación del campo religioso norteamericano a principios del siglo XIX, para después reconstruir en forma sintética la génesis y evolución del movimiento adventista, desde su nacimiento en 1840 hasta la constitución de la IASD en 1863. Además de revisar los principales eventos de esta historia, busco describir y explicar algunas de las creencias y doctrinas cardinales del movimiento. Llegando al final establezco los acontecimientos de mayor relevancia a partir de la creación de la IASD y realizo una breve historia del adventismo argentino.

Un tema clave que se analiza en este capítulo es el profetismo adventista, encarnado en la figura de Ellen White, punto de partida para la elaboración de una “visión unitaria de la vida” (Weber [1944] 1996), donde la reforma pro-salud se convertirá en un elemento primordial del *ethos* y cosmovisión de este grupo religioso.

El *capítulo 4* se presenta, tal vez, como el de mayor originalidad, pues trata de un fenómeno de por sí interesante: la invención de una tradición y, dentro de esta, la historia de Francisco Hermógenes Ramos Mexía (1773-1828), profeta milenarista y primer “hereje”

argentino. El propósito central aquí mostrar cómo la IASD argentina inventó una tradición propia con el objeto de legitimar su presencia y acción en estas tierras y establecer así una continuidad con un “conveniente pasado histórico” (Hobsbawn 1983). Esta invención trata, sobre todo, de dos personajes sudamericanos que han sido incluidos, no sin cierta ambigüedad, como pertenecientes al acervo histórico adventista. El primero de ellos fue Manuel Lacunza y Diaz (1731-1801), jesuita chileno autor de la ingente obra *La Venida del Mesias en Gloria y Majestad* (1790). La conmoción que este escrito produjo en el ambiente protestante de Inglaterra y de Estados Unidos durante las primeras décadas del siglo XIX, repercutió en William Miller, fundador hacia 1840 del movimiento del Segundo Advenimiento, que luego de descifrar las Escrituras afirmó que el 22 de Octubre de 1844 se produciría el retorno de Cristo. En nuestro país, esta obra influyó en diferentes personalidades de la Revolución de Mayo, pero especialmente en el segundo de estos personajes: Francisco H. Ramos Mexía.

En el *capítulo 5* busco explicitar la estructura organizativa de la IASD, según diversos niveles, que van desde la red mundial hasta el funcionamiento de cada iglesia en particular. Se analizan aquí, por lo tanto, las diversas instituciones y departamentos de la IASD, así como su “sistema de gobierno” y la organización de los recursos financieros. Se elaboran también en algunas estadísticas relativas a la cantidad de miembros en diferentes países de Sudamérica, y su proporción con la cantidad total de habitantes. La fuente para el conocimiento de tales cantidades es el *Seventh Day Adventist Yearbook 1997*, que sin problema alguno pude consultar en la biblioteca de la UAP.

Un punto de vital importancia en este capítulo es la organización interna de cada iglesia en particular y, particularmente, el rol que los pastores cumplen en cada comunidad. La observación de las diversas prácticas religiosas y las entrevistas personalizadas a pastores y fieles son imprescindibles aquí para poder abordar esta temática.

El *capítulo 6* es, de algún modo, *el* capítulo etnográfico. Analizo, en un primer momento, el espacio y tiempo ceremonial. La arquitectura religiosa adventista y el tema de la restitución del sábado como día de descanso, son estudiados tomando en cuenta la observación particular, los testimonios de fieles y, en menor grado, distintas citas de publicaciones adventistas. En segundo lugar, describo las principales prácticas religiosas,

que básicamente las clasifico, articulando conceptos de Turner ([1967] 1980), en *ceremoniales o confirmativas*: el “Culto Divino”, la “Escuela Sabática” y las “Sociedades Jóvenes”, y *rituales o transformativas*: el “Bautismo”, la “Santa Cena” y el “Matrimonio”.

El *capítulo 7* manifiesta los aspectos centrales de la cosmología y antropología adventista. Anclado en mi experiencia en el campo, se exponen aquí algunos tópicos de interés para ir conformando el proceso de construcción de la utopía adventista. La creación del universo, así como su “inminente” fin que inaugura el Milenio y luego el Reino mesiánico en la Tierra Nueva, junto a ideas y creencias relativas a la naturaleza del hombre y el origen del mal, constituyen en forma resumida los principales temas a tratar. En la parte final nos detenemos en una de los tópicos más relevantes del *ethos* adventista cuya importancia se presenta como trascendental para arribar al propósito de esta investigación. Me refiero a la irreductible vinculación entre cuerpo humano, salud y espiritualidad. Diversos y ciertamente extensos testimonios de fieles serán elementos claves para poder comprender qué y cómo piensan los adventistas al respecto.

En la *conclusión*, finalmente, busco expresar por medio de una síntesis dialéctica los principales nudos de la investigación. Es esta síntesis la que me lleva a establecer una hipótesis general sobre el proceso de construcción de la utopía adventista y su reconfiguración a través del tiempo.

1.5. - Marco teórico y definiciones centrales

El concepto central de esta investigación gira en torno la íntima correspondencia entre la experiencia simbólica y las relaciones sociales (Douglas [1970] 1978). Las raíces teóricas de este postulado debemos buscarlas en la sociología de Emile Durkheim y su impacto en la formación de la antropología social británica.

Tomando como punto de partida ciertas ideas de Fustel de Coulanges en la *Ciudad Antigua* (1864) y Robertson-Smith en *La Religión de los semitas* (1889), Durkheim establece, en la célebre *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), las bases para una teoría social del fenómeno religioso. Seguido luego por dos de sus mayores discípulos,

Marcel Mauss y Robert Hertz⁸, estos pensadores tendrán un influencia decisiva en la tradición antropológica. Dos cuestiones -según lo caracterizado por Evans-Pritchard ([1965] 1991: 91-115)- son imprescindibles de tener en cuenta. En primer término, *la religión es un hecho social*, no ya meras extensiones psicológicas, intelectuales o emocionales, sino un fenómeno colectivo. En segundo lugar, la autonomía de los fenómenos religiosos: una vez que la acción colectiva les ha dado existencia, la religión adquiere un grado de independencia⁹. Esto llevó a Durkheim a romper con la idea de que la religión no es más que un conjunto de creencias individuales y prácticas ilusorias, y observar que ella siempre responde de diferentes maneras, más allá de la verdad o falsedad de estas creencias, a “condiciones dadas de la existencia humana”.

De este modo el énfasis del análisis durkhemiano sobre el fenómeno religioso va a reposar en la función social que él mismo, como manifestación socio-cultural intrínsecamente humana, llega a poseer. En su misma definición de religión se revela esta idea sobre la función social.

“Un cuerpo de prácticas y creencias relativas a las cosas sagradas, es decir todo aquello que se identifica con las cosas dejadas de lado y prohibidas- creencias y prácticas que *dan unidad a una comunidad moral concreta* (Durkheim [1912] 1982: 37) (énfasis agregado).

La religión se constituye, de esta manera, como punto referencial para la cohesión y solidaridad grupal: a través de las creencias y ritos, entendidos como representaciones colectivas, la sociedad se reafirma a sí misma y funda los pilares centrales para la organización y continuidad.

⁸ De los ensayos más conocidos de Mauss en relación a la temática religiosa, es factible citar su estudio basado en la literatura sobre los esquimales y aquellos (en colaboración con el historiador Henri Hubert) sobre la magia y el sacrificio: “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Etude de morphologie sociales” (*L'Année sociologique*, IX, 1906); “Esquisse d'une théorie générale de la magie” (*L'Année sociologique*, VII, 1904) y “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” (*L'Année sociologique*, II, 1899). De Hertz solo es posible nombrar los dos memorables ensayos: “Étude sur la représentation collective de la mort, (*L'Année sociologique*, 1917) y “La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse (*Revue Philosophique*, 1909) (Evans-Pritchard [1965] 1991: 115-118).

⁹ “Las ideas religiosas surgen mediante síntesis de inteligencias individuales en la acción colectiva, pero, una vez surgidas, disponen de vida propia: los sentimientos, las ideas, las imágenes, ‘una vez nacidos, se rigen por leyes propias’ “ (Evans-Pritchard [1965] 1991: 107).

Establecer una definición sobre la religión no es cosa sencilla, pero lo importante a tomar en cuenta son los diferentes aspectos que los científicos sociales han remarcado como preponderantes en la conformación de un sistema religioso. La concepción de Durkheim será decisiva, aunque con importantes reelaboraciones, en el análisis del fenómeno religioso que construirán estudiosos como Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Gluckman, Turner, Leach, Douglas y, saliendo del marco de la antropología inglesa, Lévi-Strauss (Morris [1987] 1995:137).

Otra gran tradición de estudio, de por sí anterior a la de Durkheim, también va a observar la religión como un hecho social, pero con implicancias divergentes a las que estableció el sociólogo francés. Me refiero a la tradición marxista y, en modo específico, al concepto de religión como ideología, entendida esta última como distorsión, ocultamiento, enmascaramiento de “lo real”. Según esta teoría, como afirma Ricoeur (1985: 113) parafraseando a Marx, “la producción religiosa de las cosas imaginarias se opone a la producción real de los medios de vivir y de la propia vida”. En el próximo capítulo revisaré este concepto marxista de ideología y su oposición con “lo real”, en donde la religión no es más que su primera manifestación histórica. Por el momento sólo quiero expresar que este concepto de religión también tuvo un impacto, aunque bastante menor al de Durkheim, en la teoría antropológica. Maurice Godelier ha sido sin duda su más conspicuo representante. Basándose en las categorías marxianas de infraestructura y superestructura¹⁰, este autor interpreta a la religión como inherente a la segunda de ellas, es decir como un sistema ideológico, “fantasmagórico” (Engels), tendiente a ocultar la “base real de la historia” (Marx)¹¹. En el análisis que este antropólogo francés realiza sobre la religión mbuti y sus prácticas expresadas en el culto a la selva (1977), sugiere que esta última “representa para los mbuti una ‘instancia ideológica’ donde se desarrollan de forma mística e invertida las condiciones de su modo de producción” (Morris [1987] 1994: 393). Sin ánimos de

¹⁰Por un lado el modo de producción económico, integrado por la síntesis entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción (la “infraestructura” o “estructura real”), y por otro todo el proceso social, político y simbólico en general (la “superestructura” o “estructura ideológica” de la sociedad”).

¹¹En el lenguaje que prevalece en el marxismo ortodoxo la religión está ubicada -como afirma Ricoeur (1985: 113)- “entre las superestructuras que, a pesar de su autonomía relativa y su capacidad de acción de compensación, conservan frente a la eficacia en última instancia de las causas económicas la ineficacia en última instancia del imaginario”.

adelantarme demasiado en la crítica que expondré en el siguiente capítulo, afirmo desde ahora la inoperancia analítica de este postulado en su negación a observar cómo es posible concebir ese modo de producción “no invertido”, “no místico”, o sea “real”, al margen de la estructura simbólica de la vida social. Como sostiene Ricoeur ([1986] 1994:51).

Esta estructura simbólica puede pervertirse a causa de intereses de clase, etc., como lo ha mostrado Marx, pero si no hubiera una función simbólica operando ya en la clase más primitiva de acción, yo por mi parte no podría comprender cómo la realidad produce sombras de este tipo.

La definición de religión o fenómeno religioso que adoptaré para esta investigación busca congeniar tres perspectivas que considero pueden verse como complementarias. Las conceptualizaciones de Gramsci (1947), Geertz (1973) y Weber (1944). Estas ideas se presentan en tres niveles distintos, que se dirigen en un movimiento deductivo de lo general a lo particular. La primera de ellas refiere a cuestiones abarcativas del fenómeno religioso, en el conjunto de las diversas creaciones humanas y la dinámica de la historia. La segunda prioriza más el fenómeno religioso en sí mismo o, por decirlo de otro modo, su autonomía simbólica. La tercera es aún más específica y busca definir los rasgos elementales de la “congregación religiosa” desde un enfoque sociológico.

El filósofo italiano se constituye sin dudas en uno de los pensadores marxistas de mayor originalidad y en muchos aspectos un auténtico heterodoxo que supo trascender los límites del rígido mecanicismo marxista¹². En un retorno a Hegel, desarrolla la categoría

¹² Dos tendencias básicas del marxismo, cuyos diferentes nombres y metáforas para designarlas son bastante sugestivos, han sido corrientemente referidas: 1) La corriente “científica”, “ortodoxa” o “fría”, cuyo énfasis radica en considerar al marxismo como una ciencia de la historia, anclados en una interpretación más determinista, mecanicista y positivistas de los textos de Marx. Engels, Kautsky y Plekhanov, son de algún modo los “patriarcas” de esta tradición. Esta tendencia no presenta problemas con la tecnología y la ciencia moderna y acepta en forma optimista el valor de las mismas. Como representantes modernos de esta postura podemos citar al nombrado Godelier, Althousser y Poulantzas, que, desde sus diferentes enfoques, defienden un marxismo que reniega de la dimensión humanista de Marx (Morris [1987] 1994: 63). 2) La corriente “crítica”, “hegeliana”, “romántica” o “cálida”, que profundiza la continuidad entre Hegel y Marx y considera al marxismo como crítica antes de como ciencia. Su lectura de Marx se constituye, por lo tanto, dentro de una visión más historicista y humanista y se sitúa a su vez dentro de la tradición más filosófica y literaria de la cultura europea. Entre los mayores representantes de esta tradición, cuya crítica al evolucionismo unilineal y determinista y al concepto de progreso propio del “marxismo científico” es un

analítica de “bloque histórico” que le permite quebrar cualquier posibilidad de distinción “orgánica” y “real” entre (infra)estructura y superestructura. Para Gramsci

Todo es una realidad en proceso, entrelazada e interdependiente, con un pasado histórico que es presente también y un presente que carga los muertos del pasado. Todo en la realidad es creatividad y producto histórico. También el fenómeno religioso. Tomando la inspiración del joven Marx vuelve a insistir en el ámbito de la subjetividad: todas las formas de conciencia por las cuales se expresa dicha subjetividad y que no es ajeno, por ser lo mismo, a las *formas* de relaciones que configuran el derecho, la filosofía, la política, la religión, el arte. Todas éstas forman y configuran el consenso, la conducta humana, transforman, corrigen, hacen retroceder, inciden en el cambio social (Piñon 1987: 66).

El concepto de consenso, propio a un determinado “bloque histórico”, es un elemento clave para comprender tanto el sentido de la religión como el problema de la ideología, no ya “separada” de la base económica o modo de producción sino inherente a un todo social, material y simbólico, en continuo cambio. El fenómeno religioso, según Gramsci es una “concepción del mundo”, una “norma de conducta”, un “instrumento de acción”, una “fe” que produce actividad práctica y voluntad (Piñon *ibid*: 64). Así, la religión se presenta como una “*unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma conforme de conducta*” (Gramsci 1975: 1378, citado en Piñon *ibid*: 69).

La perspectiva ideada por Geertz ([1973] 1991:116) a fines de la década del sesenta va a traer aire renovado a la teoría antropológica de la religión. El busca comprender al fenómeno religioso como un sistema simbólico, cuya importancia “está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado -su modelo *de-* y como fuentes de disposiciones “mentales” no menos distintivas -su modelo *para-*, por el otro”. Ya Turner ([1967]1980), en sus estudios sobre el simbolismo ritual ndembu, había caracterizado los dos polos básicos de los símbolos rituales, que prefiguran en cierto modo estos modelos *de* y *para*: el ideológico o normativo y el sensorial o emotivo, y había enfatizado asimismo,

elemento común a estos originales pensadores, podemos citar a el joven Lukács, Gramsci, Bloch, Sartre, Marcuse, Benjamin, H. Lefevre, Adorno y Goldmann (Morris *ibid*: 63; Tarcus 1997: 5).

tomando una metáfora de Jung, que “*los símbolos están vivos*” y su naturaleza elemental es dinámica¹³.

Por último, creo pertinente tomar en consideración dos conceptos matrices sobre la religión cristiana y su principal vehículo de producción y reproducción: la “iglesia”, “congregación” o “comunidad”.

En su ensayo comparativo sobre “Tipos de comunidad religiosa”, Weber ([1944] 1996: 366-67) establece dos elementos fundamentales de la “congregación” judeocristiana partiendo de la existencia previa de diversos discípulos seguidores de un profeta o líder religioso en particular, que se convierten en “maestros o sacerdotes o curas de almas (o todo a la vez) de una sociedad exclusivamente al servicio de fines religiosos: la congregación de los laicos”.

La religiosidad congregacional constituye un fenómeno muy oscilante y de varios sentidos. Reconocemos su existencia tan sólo cuando los laicos, 1) son constituidos en sociedad a los fines de acción comunitaria *duradera*, en cuyo desarrollo, 2) influyen *activamente* de algún modo.

En el cristianismo, la dialéctica entre laicos y poseedores particulares del saber religioso, representados por los sacerdotes y pastores, se presenta como inherente a esta religiosidad congregacional. En esta confrontación y complementariedad ambos grupos van configurando los contenidos básicos de su cosmovisión, y en un sentido más particular de su doctrina religiosa. Una religión bíblica [“de libros”] se expresa en dos formas: libros canónicos y dogmas. Los primeros contienen las revelaciones y las tradiciones santas, sobre las cuales fundan su autoridad; los segundos son doctrinas sacerdotales sobre el sentido de las dos anteriores (Weber *ibid*: 369). La formación de la congregación religiosa crea de este modo la importancia específica de los dogmas, pues con ella prevalece la necesidad de una demarcación identitaria con respecto a la alteridad de las “extrañas doctrinas competidoras”.

¹³ “Están vivos sólo en la medida en que están ‘preñados de significado’ para los hombres y para las mujeres que interactúan observando, transgrediendo y manipulando para sus fines privados las normas y los valores que expresan los símbolos” (Turner [1967] 1980: 49).

El hecho de concebir las creencias y prácticas religiosas como un patrón, un modelo, cuya acción radica en apropiarse del mundo, otorgando forma, sentido y eficiencia a un “orden general de existencia”, nos permite conceptualizar la religión como un *sistema cultural*, situado en la historia y determinado por la experiencia social. Aquí se ubicaría lo más fructífero del aporte de Geertz, que puede articularse a los conceptos gramscianos de “bloque histórico”, subjetividad, formas de relaciones y consenso. A su vez, la dialéctica particular entre laicos-pastores, y en un contexto más abarcado entre ideología-utopía, nos brindan los elementos necesarios para una conceptualización integral del fenómeno religioso.

Capítulo 2

Utopía, ideología y movimientos milenaristas

2.1. - Utopía y conciencia utópica: Mannheim y Bloch

El origen del término utopía (no-lugar) proviene de una invención literaria, precisamente de la homónima obra de Tomás Moro redactada en 1516. El autor inaugura así un vasto género literario cuyo contexto social de producción se relaciona con los inmensos conflictos producidos por la transición de una economía feudal a la incipiente industrialización. *La ciudad del sol*, de Tomasso Campanella (1623) y la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1627), se presentan, junto a otros, como los exponentes más conocidos de los inicios de este género. Más allá de las diferentes miradas que estas utopías literarias mostraron, es posible sintetizarlas en dos aspectos centrales: 1) crítica al orden existente, haciendo un hincapié mayor en las formas de organización económica y distribución de la riqueza; 2) propuesta de lo que debería existir como modelo o paradigma de organización y convivencia social.

Podemos decir, entonces, que en este tipo de literatura la utopía designa a lo deseable, figurado en la existencia de una sociedad perfecta, que puede derivarnos en algo inalcanzable o irrealizable. De esto último es posible deducir asimismo el sentido peyorativo que comúnmente se atribuye a este término: mera proyección del deseo, sueño quimérico, fantasioso y evasivo de la realidad presente.

Las utopías literarias, también designadas bajo el nombre de novelas políticas, han sido generalmente criticadas por diversos pensadores modernos. El rasgo común de esta crítica al género utópico radica en su absoluta incapacidad para promover un cambio efectivo en el orden social existente. Así, Jean Servier en su *Historia de la utopía* (1967), observa en estas producciones literarias simples visiones tranquilizadoras, casi opiáceas, de un porvenir planificado; no hay en ellas una búsqueda de ruptura con el *status quo*, sino más bien un intento de sublimar bajo la imaginación una situación de conflicto. Ernst Bloch, sobre el cual me detendré a continuación, descarta desde el inicio el contenido

revolucionario de estas obras literarias y las identifica bajo el nombre de “utopía social abstracta”, pues su proyecto no está mediado por condiciones reales de perfeccionamiento colectivo (Barabas 1989: 63).

Con el advenimiento de la ciencias sociales, la utopía en tanto concepto y fenómeno sufre una decisiva mutación: de ser solo un género literario, fruto de obras individuales de diversos autores, pasa a ser considerada como un *tipo de pensamiento social* (Krotz 1988). Nuestro objetivo aquí estará encaminado entonces a discernir cuáles son las principales características de la utopía entendida como un *tipo particular de pensamiento, conciencia o mentalidad sobre las sociedades humanas, su participación en la historia y su horizonte prospectivo*.

Dos pensadores del siglo XX, casi simultáneamente y sin conocimiento uno del otro, fueron los encargados de redefinir el papel fundamental que la utopía tiene en la historia del hombre, reivindicando positivamente, aunque en forma diversa, el carácter de la misma: Karl Mannheim (1893-1947) y Ernst Bloch (1885-1977).

En 1929 Mannheim publica *Ideología y Utopía*, obra que -como afirma Krotz (1988)- inicia un debate teórico acerca de las características del pensamiento utópico, sus implicancias y potencialidades así como también sus peligros. Antes de señalar los aportes centrales del pensamiento de Mannheim, es importante tomar en cuenta que este autor fue el primero en tratar de congeniar en un mismo marco conceptual los conceptos de ideología y utopía, que, tanto en la sociología marxista como en la no-marxista, siempre fueron tratados en forma separada e independiente. Habrá que esperar casi medio siglo hasta que otro pensador, Paul Ricoeur, vuelva a insistir en una síntesis dialéctica de estos dos fenómenos, desde una perspectiva hermenéutica. En relación a este autor, analizaré en modo especial su hipótesis acerca de la dialéctica ideología-utopía como dos funciones opuestas y complementarias de la imaginación socio-cultural¹.

¹ El concepto de imaginario socio-cultural surge primordialmente como una crítica a la dicotomía esencialista entre lo real y lo imaginario, buscando así “desplazar sus fronteras recíprocas al interior del espacio semántico de la realidad” (Colombo 1989: 17). La estructura imaginaria es inherentemente simbólica y “constitutiva de nuestra relación con el mundo” (Ricoeur 1994: 178). La imaginación social y cultural hace referencia por lo tanto al valor existencial que la mediación simbólica ejerce en la acción humana. La realidad nunca se nos presenta como directa e inmediata, sino que necesita de una mediación simbólica que construye, interpreta y selecciona esa realidad; como sostiene Ricoeur: “la vida humana está simbólicamente determinada”.

La piedra angular del análisis de Mannheim gira en torno a dilucidar cómo la utopía y la ideología se presentan como actitudes de desvío con respecto a la realidad, teniendo en cuenta a su vez que estas desviaciones se manifiestan antagónicamente. El rasgo común de estos fenómenos está dado entonces por su *incongruencia* con la realidad². Tanto una como otra se alejan de la realidad; pero es en el modo en que se configura este desfase con la situación presente en donde encontramos su rasgo diferenciador y opuesto. La utopía trasciende el orden social existente con el objeto de “*destruir, ya parcialmente, ya enteramente, el orden establecido en un momento dado*”. La ideología también lo trasciende pero sus ideas carecen de validez y son inútiles para promover un cambio en el orden establecido. La ideología se convierte así en una representación distorsionada de la realidad, ya que hunde sus raíces en el pasado, y al estar sustentada por aquellos que detentan el poder político, económico o religioso, *legitima el status quo*³.

La utopía, por el contrario, es inadecuada a la realidad presente, ya que representa el futuro. Pero no se presenta como un exclusivo conjunto de ideas sino también, elemento esencial para encarar el estudio de la utopía, como una mentalidad o espíritu (*geist*); es una *visión del mundo* que penetra todos los sectores de la vida conformándose de esta manera como un sistema simbólico general, cuya acción se encamina a transformar el orden social existente⁴. Es preciso tener en cuenta, a su vez, que la utopía entendida como visión del

² Uno de los problemas mayores del análisis de Mannheim radica justamente en la dificultad de elaborar un concepto que se pretenda no valorativo sobre “qué es la realidad”. Si tenemos que medir las ideas o pensamientos de una época histórica determinada y su congruencia o no con la realidad es preciso, como cuestión precedente, que tengamos un concepto de realidad. Pero éste no puede ser “inocente” sino que debemos tomar en cuenta que ese mismo concepto es parte de un marco valorativo (Ricoeur 1994: 203). Al concebir Mannheim la realidad como el “orden de vida concretamente operativo”, el cual incluye tanto la estructura económico-política como las “formas del humano ‘vivir de consumo’ (formas de socialibilidad, de conflicto, etc.)”, nos encontramos ante otro gran problema pues “es difícil determinar lo que hace que algunos modos sociales de pensamiento y experiencia sean congruentes con el verdadero orden operante de vida y otros no lo sean” (Ricoeur *ibid*: 205). La cuestión acerca de lo “real”, como luego observaremos, es un problema capital que atraviesa prácticamente todo el pensamiento marxista, incluido especialmente el propio Marx.

³ “Teorías, normas y modos de pensamiento anticuados e inapelables suelen degenerar en ideologías cuya función consiste en *ocultar la verdadera significación de la conducta en lugar de revelarla*” (énfasis agregado) (citado por Ricoeur (1994: 200).

⁴ “Las utopías también trascienden la situación social, pues ellas también orientan la conducta hacia elementos que la situación (tal como está dada en el momento) no contiene. Pero no son ideologías, es decir, no son ideologías en la medida en que logran mediante una acción contraria, transformar la realidad

mundo siempre se encuentra inmersa en una dialéctica que se manifiesta a su vez en dos dimensiones. Por un lado, podemos hablar de una dimensión interna de la dialéctica de la utopía, en donde ella misma se desgarrará entre la teoría y la práctica: es a la vez, como dice Krotz (1988: 156), tanto teórica como práctica. Por otro lado, podemos inferir una dimensión externa de la dialéctica de la utopía; y aquí el problema no es tan solo con ella misma sino precisamente con la *otra* visión del mundo que surge del seno de la imaginación social, cuya acción no busca cambiar el estado de las cosas sino por el contrario conservarlo: la ideología. Propongo, llegado este punto, expresar algunas consideraciones más sobre la dialéctica interna de la imaginación utópica, dejando para el próximo punto el debate acerca de la dialéctica ideología y utopía.

El conjunto de ideas acerca de cómo debe ser esa nueva y perfecta sociedad deseada, sean inspiradas en un libro revelado como la Biblia o bien en escritos seculares como por ejemplo *Nuevo mundo industrial y social* de Charles Fourier (1829), debe articularse con una práctica social misma, con el modo de ejercer en la *praxis* esas innovadoras ideas⁵. Es en esta articulación donde precisamente se plasmará la posibilidad o no de la realización de una utopía; la cual a su vez, tomando en cuenta una perspectiva temporal, dinámica y cambiante, nos advierte sobre la posibilidad de un *reconfiguración del contenido utópico*. Este punto es de vital importancia para la tesis a la cual espero arribar: develar el proceso de construcción social de la utopía adventista y cómo la misma ha cambiado a través del tiempo, no borrando su génesis de utopía milenarista, pero sí aportando nuevos elementos que, como proceso formativo de su identidad religiosa, han alterado sustancialmente los contenidos iniciales de esa utopía.

Como sostiene Ricoeur (1994: 205), Mannheim opone a la esterilidad de la ideología, su carácter irremediamente estático, la fecundidad de la utopía, su capacidad de

histórica existente en una realidad que está más de acuerdo con las concepciones propias de las utopías” (Mannheim: 1936: 195-96, citado por Ricoeur 1994: 205).

⁵ La referencia a esas “innovadoras ideas” abre un debate de peculiar interés acerca de si toda utopía es sustancialmente progresiva, es decir si su contenido y objetivo es ciento por ciento innovador, o si, por el contrario, pueden manifestarse componentes regresivos o restaurativos: “hasta qué punto -pregunta Ricoeur (1994: 322)- el futurismo de la utopía es fundamentalmente un retorno?. Es posible también considerar este problema entre progresión o restauración, entre invención o redescubrimiento, como otra tensión inherente al fenómeno utópico. Tensión que en el caso específico de las utopías milenaristas nos introduce en una persuasiva paradoja: el progreso ¿no es una regresión a la ley divina?.

modificar el estado de cosas. El haber situado estos dos conceptos dentro de un mismo marco conceptual le permitió a Mannheim esbozar otro de sus aportes principales que podemos denominar el *caracter posicional de la utopía y la ideología*.

Es siempre el grupo dominante, que está de completo acuerdo con el orden existente, el que determina lo que debe ser considerado como utópico, mientras que el grupo en ascenso, que se halla en conflicto con las cosas tal y como son, es el que determina lo que debe ser considerado como ideológico⁶

Observamos aquí que lo que se manifiesta como utópico o ideológico depende no solo del “grado de realidad” a la que se aplica el criterio, es decir el tipo de incongruencia que cada fenómeno asume, sino también del grupo que esté fijando esa designación. Se trata entonces -como afirma Ricoeur (1994: 206)- de dos cuestiones inseparablemente unidas: 1) *algo* es etiquetado, no sin cierto estigma, como utópico o como ideológico; 2) *alguien*, ubicado dentro de una desigual estructura económica, social y política, aplica ese rótulo. El esfuerzo de Mannheim, entonces, se encamina aquí a poder relacionar los conceptos formales de utopía e ideología con las posiciones sociales de quienes fijan esas designaciones.

Otro de los puntos nodales que este autor establece como característica propia de la utopía, en contraposición a la ideología, está dado por su posibilidad de *realización*: solo cuando comienza a destruir ese orden establecido podemos hablar de una utopía.

Mannheim y Bloch son los primeros pensadores que buscan establecer la afinidad conceptual e histórica entre milenarismo y utopía considerando que es precisamente en la acción de estos movimientos (particularmente en la fallida revolución milenarista campesina de Thomas Muntzer y en los anabaptistas radicales, ambos en la Alemania del siglo XVI) donde ha surgido la *primera forma de mentalidad utópica*.

Si en la perspectiva de Mannheim podemos entrever el sentido positivo de la utopía entendida como una visión del mundo crítica y alternativa al poder establecido, en el pensamiento de Ernst Bloch el componente utópico se manifiesta con su mayor fuerza y

⁶ Karl Mannheim: *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (1973), citado por Krotz (1988: 116).

radicalidad. Toda su obra, una peculiar síntesis de mesianismo judeocristiano, de utopía marxista y de reflexión hegeliana, es un intento de elevar el sentido de la utopía, entendida primordialmente como *motor de la historia y objeto de la esperanza humana*.

La verdad del hombre y del mundo se llama esperanza: memoria anticipadora de un 'reino futuro'. El hombre lo descubre en el horizonte de sus sueños y el dinamismo de la materia debe hacerlo realidad⁷.

La esperanza se ubica así, dentro de la ontología blochiana, como el potencial anticipador, como la tendencia utópica y conciencia anticipadora inherente al ser humano que evoca por intermedio de los *sueños diurnos* lo *todavía no consciente*. A diferencia de los "sueños nocturnos" (de la teoría psicoanalítica) cuya dinámica es regresiva, puesta en comunicación con el pasado buscando específicamente los fenómenos ya-no-conscientes, Bloch opone el concepto de sueño diurno, que depende enteramente, como el universo de Schopenhauer, de la voluntad y la representación del soñador. El contenido de estos sueños no es encubierto o distorsionado sino que se presenta como la conciencia anticipadora: abierta, imaginada, comunicada y encaminada hacia el futuro. En este dualismo sueño nocturno / sueño diurno Bloch buscará una articulación, pero enfáticamente -debido tal vez a una lectura un tanto reductiva de las categorías freudianas- ésta se planteará de un modo decididamente jerárquico, en donde el primer sueño es enteramente subsumido por el segundo.

La noche, por eso, sólo puede decir algo, en tanto es iluminada por la fantasía diurna, por una fantasía que está dirigida a lo que está haciéndose, porque en sí mismo lo arcaico es mudo. Sólo en tanto que incompensado, no desarrollado, en suma, utópicamente grávido, posee lo arcaico la fuerza para incorporarse al sueño diurno (...) en el viaje hasta el final. La percepción, por tanto, de que la gravedad arcaica puede ser, en verdad, una gravedad utópica explica finalmente la posibilidad del entrelazamiento del sueño nocturno y el diurno (...) Y siempre con el primado de la fantasía diurna: no lo utópico capitula aquí frente a lo arcaico, sino lo arcaico capitula, dado el caso, y por razón de sus elementos incompensados, frente a lo

⁷ Ernst Bloch: *El principio esperanza* 1954-1956, citado por Oroz Ezcurra (1993:108).

utópico⁸

La función de la utopía consiste entonces en superar la aparente paradoja entre el reino de la fantasía y el principio de la realidad figurándose así como un engranaje, el punto de contacto, entre el sueño y la vida: “*Lo real contiene en su ser la posibilidad de un ser como utopía, que ciertamente no existe todavía; pero existe su pre-apariencia fundada y fundable y su concepto utópico por principio*” (énfasis original) (Krotz 1988: 126).

El pensamiento de Bloch es esencialmente prospectivo: el futuro es el tiempo propio de la utopía. Lo real, lo posible y lo imaginario, es decir la tríada de la conciencia utópica, deben ser categorías intercambiables. Lo real debe ser posible y lo posible debe hacerse real. Y esto es así porque el ser humano y las sociedades en general -y aquí podemos relacionar con su interpretación sobre el dualismo sueño nocturno / sueño diurno- no se apoyan en el pasado para proyectarse hacia el futuro, sino que es el futuro “quien sostiene, solicita y atrae hacia sí el pasado”.

Para el “profeta de la razón utópica” la conciencia utópica se presenta, de esta manera, no como un retorno, separándose de concepciones cíclicas de la historia, sino como un *novum* y *ultimum* en el sentido que se presenta como algo nuevo, único y final: “El reino de la libertad se constituye no como retorno, sino como éxodo; un éxodo eso sí hacia una tierra siempre apuntada, hacia una tierra prometida por el proceso” (Krotz 1988: 128).

Es aquí donde podemos articular la congruencia entre la mentalidad utópica y la escatología judeo cristiana con su visión lineal, única e irrepetible del tiempo. En referencia a esto último Mircea Eliade (1994: 70) nos dice:

...el judeocristianismo presenta una innovación capital. El Fin del Mundo será único, así como la cosmogonía ha sido única...Este paraíso terrestre ya no se destruirá, ya no tendrá fin. El Tiempo ya no es el Tiempo circular del Eterno Retorno, sino un tiempo lineal e irreversible. Mas aún la escatología representa asimismo el triunfo de una Historia Sagrada.

⁸ Bloch: *El principio esperanza* (ibid.), citado por Gómez Sanchez (1993: 121).

2.2. - Ideología y Utopía: una dialéctica de la imaginación socio cultural.

Partiendo del análisis de Paul Ricoeur sobre el fenómeno ideológico y utópico, intentaré ahora explicitar cómo es posible sintetizar en un mismo marco conceptual los conceptos de ideología y utopía interpretados como funciones constituyentes, opuestas y complementarias de la imaginación socio-cultural. El propósito, entonces, es indagar en las *condiciones de significación* de estos fenómenos, partiendo de una dinámica regresiva que va desde un nivel superficial a otro profundo. El estilo de esta indagación será pues de orden hermenéutico ya que, como afirma Ricoeur, la ideología y la utopía se refieren, en su análisis más profundo, al “*caracter de la acción humana de ser mediatizada, estructurada e integrada por sistemas simbólicos*”.

Tanto un fenómeno como el otro presentan dos polos, uno constituyente o positivo y otro patológico o negativo, que a su vez despliegan diversos niveles y funciones. En un nivel superficial, el del discurso público, la apariencia y el sentido común, ambos son distorsiones opuestas y su evaluación evidentemente peyorativa. La ideología como expresión deformada y solapada de intereses o conflictos ocultos, la utopía como una mera proyección del deseo, vana quimera mediante la cual el soñador busca evadirse de la realidad. En un nivel profundo ambos son funciones constituyentes y complementarias. La ideología como protectora de la identidad socioindividual, la utopía como crítica del orden existente y exploración de lo posible.

Con respecto al análisis de la ideología, la síntesis que propone Ricoeur surge de una articulación entre tres concepciones centrales sobre este concepto, que representan los tres niveles de lo que es posible denominar el *proceso ideológico*: 1) la *ideología como deformación* -piedra angular de todo el análisis marxista sobre el fenómeno ideológico; 2) la *ideología como legitimación* -cuestión que nos introduce en el análisis weberiano sobre dominación y autoridad; 3) la *ideología como integración* -aquí las ideas matrices de Clifford Geertz (1973), elaboradas en su ensayo *La ideología como sistema cultural*, serán centro de aquello que, en la conceptualización de Ricoeur, constituye la tercera función de la ideología. Sobre estas concepciones reflexionaremos en un primer momento, para luego pasar a revisar los tres niveles correlativos y antagónicos que presenta el fenómeno utópico.

La concepción predominante de ideología en nuestra tradición occidental proviene de los escritos de Marx: *Crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel, Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y, especialmente, *La ideología alemana*. El postulado básico de esta concepción, elaborado íntegramente en el último de estos escritos, parte de la famosa metáfora de la imagen invertida⁹. La ideología se constituye como la *imagen invertida de la realidad*. Aquí Marx retoma la tesis del radical hegeliano Ludwig Feuerbach -expuesta en su obra *La esencia del cristianismo* (1841)- que había descripto y criticado la religión como precisamente un reflejo invertido de la realidad. La ideología se llama entonces alienación religiosa y -como afirma Ricoeur (1985: 112)- "la alienación consiste en que lo divino, dejando de ser el 'predicado' del 'sujeto' humano, es proyectado en un 'sujeto' imaginario, Dios, del cual lo humano se vuelve el 'predicado'". El movimiento de inversión se manifiesta, así, mediante un sujeto actuante y productor de su propia esencia que se libera en beneficio de un objeto imaginario y se coloca bajo su dominación¹⁰. Marx continúa con esta perspectiva pero extiende ampliamente su horizonte conceptual: no solo la religión es una "conciencia invertida" de la realidad, sino que es el paradigma, la primer manifestación, de "ese reflejo que lo presenta todo patas para arriba": la ideología.

La ideología asume de este modo una connotación estrictamente negativa, presentándose como el *medio general a través del cual se deforma el proceso de la vida real*. Se abre aquí un problema que, como vimos en Mannheim, va a perdurar en casi todo el pensamiento marxista y que básicamente se puede formular de la siguiente manera: ¿qué es lo real?. La confrontación se va a dar, entonces, entre realidad e ideología; que después, ya en el Marx maduro y en el pensamiento marxista posterior, derivará entre ciencia e ideología. La realidad, que se opone a y es invertida por la ideología, es entendida fundamentalmente como *praxis*, como fuente verdadera de la actividad humana productiva.

⁹ "Si en toda la ideología los hombres y sus relaciones nos parecen estar colocados con la cabeza hacia abajo, como en una cámara oscura, este fenómeno proviene de su proceso de vida histórica, absolutamente de la misma manera como la inversión de los objetos sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico". Marx - Engels: *L' Idéologie Allemande* (1968: 50 -51), citado por Ricoeur (1985: 105).

¹⁰ Esta es la idea básica de la posterior elaboración marxiana del concepto de alienación, cuyo movimiento es la transformación del sujeto creador en una creación de su propia obra, y del fetichismo de la mercancía: "De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste *los productos de la mente humana* parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres." (Marx [1867] 1980: 89)

La ideología es todo aquello que está reflejado mediante *representaciones*; es un mundo representativo no solo separado sino también opuesto al *mundo histórico*, que tiene consistencia propia gracias a la actividad, a las condiciones de la actividad, a la historia de las necesidades, a la historia de la producción, etc. (Ricoeur [1986] 1994: 116)¹¹.

Es la clase dominante la que se encarga de realizar, según Marx, esta inversión de lo real y lo hace bajo un movimiento de objetivización y universalización de *sus* ideas.

Cada nueva clase que se coloca en el lugar de una clase gobernante anterior, se ve obligada para alcanzar su fin a *representar* sus propios intereses como los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresados en una forma ideal: *esa clase tiene que dar a sus ideas la forma de la universalidad* y representarlas como las únicas ideas racionales, universalmente válidas (énfasis agregado).¹²

El problema esencial gira entonces sobre la oposición entre *praxis* (entendida como lo “real”) y representación (entendida como “lo deforme”). Ahora, si lo real es deformado por la representación debe existir una mediación simbólica, *una estructura simbólica de la acción que sea previa a esa deformación*. Debe preexistir una mediación simbólica de la acción puesto que no existe acción social alguna, sea cual fuere, que no esté ya simbólicamente determinada.

No hay hecho, no hay realidad, no hay acción, que no hayan sido ya interpretados en función de un *sistema simbólico que establece su condiciones de significación*. (...) Ahora bien, nos quitamos toda posibilidad de entenderlo si definimos antes la “práctica material” como lo real que precede la representación (verdadera o falsa). *Este “real” como anterior a toda mediación simbólica es, hablando con propiedad inhallable*. (...) Pero aquello que precede a la conciencia debe ser ya *significante en su textura misma de praxis real*. *La idea de una*

¹¹ “La gente hace cosas y luego imagina que las hace en una especie de esfera nebulosa. Decimos pues que primero existe una realidad social en la que la gente lucha por ganarse su sustento, etc., y que ésta es la realidad real, como praxis. Esta realidad es presentada luego en el cielo de las ideas, sólo que *se la presenta falsamente como poseedora de una significación autónoma en esa esfera, como si tuviera sentido sobre la base de cosas que pueden ser pensadas y no sólo hechas o vividas*. La impugnación contra la ideología procede pues de una especie de realismo de la vida, un realismo de la vida práctica en el que la praxis es el concepto alternativo de ideología” (énfasis agregado) (Ricoeur [1985] 1994: 49).

¹² Marx -Engels: *The German Ideology* (1947), citado por Ricoeur (1994: 132).

“base real de la historia” que no estaría ya mediatizada por representaciones, por sistemas simbólicos, está desprovista de sentido (énfasis agregado) (Ricoeur 1985: 107).

Solo a partir de considerar lo real como algo ya mediatizado por sistemas simbólicos que le infunden sentido, determinando que la representación se establezca como una dimensión constitutiva de la praxis, podemos entender cómo la ideología -y esto correspondería a su primera función o nivel- busca distorsionar lo real por medio de *otras* representaciones simbólicas¹³.

Podemos pasar ahora a considerar otro de los elementos primordiales del fenómeno ideológico: el problema de la dominación. Es posible articular aquí el pensamiento marxista, del cual algo ya se ha visto, con un marco conceptual más apropiado pues, como lo ha demostrado Max Weber, el fenómeno de la dominación ubica en relación una *pretensión* de legitimidad por parte de la autoridad gobernante (política, económica o religiosa) y una *creencia* en la legitimidad del orden, sustentada por los individuos inmersos en el mismo. Asimismo, las ideas de Gramsci sobre el consenso social, parte fundamental de la legitimidad del Estado y su hegemonía, son factibles de integrarlas a esta segunda función del fenómeno ideológico. El consenso, en sentido gramsciano, está formado por una multiplicidad de elementos, visiones del mundo, creencias populares, folclor, sentido común, religión y filosofía (Piñon 1987: 65). La “organización” del consenso se inscribe así como una función ideológica que busca dar sentido y legitimidad a un poder establecido. El filósofo italiano también nos anticipa con estas ideas, como luego se observará, la tercera función del fenómeno ideológico: proveer una identidad socio-individual al grupo, pueblo o nación.

¹³ El filósofo libertario Pierre Ansart, en su libro *Ideologies, conflicts et pouvoirs* ([1977] 1989: 94), arriba a una hipótesis similar a la de Ricoeur: “En la perspectiva de un análisis de las ideologías, es importante insistir en esta *inmanencia fundamental del sentido respecto de la práctica*, porque cualquier análisis de los fenómenos de significación puede caer en la tentación de romper dicha relación, de disociar el sentido y la acción y erigir los sistemas de representación en objetos culturales, en fenómenos sociales o en superestructuras separadas de la actividad. Todas estas distinciones comportan el riesgo de ocultar aquella *unidad primordial de la práctica en cuanto dialéctica, es decir, como actividad en la cual las significaciones están implicadas como elemento constitutivo*. Ya se erija el imaginario social en simple lenguaje gobernado por leyes propias, o en instancia epifenoménica o, a la inversa, en fuerza de dominación que viene impuesta a sujetos alienados se está desconociendo de igual manera *aquella dimensión previa que es la inmanencia de las significaciones respecto de la práctica social, y la exigencia, para poder llevarse a cabo una actividad común, de que se instale e interiorice una estructura de sentido*” (énfasis agregado).

En este segundo nivel, la ideología *de funcionar como deformación pasa a hacerlo como legitimación*. Pero igualmente Ricoeur advierte que la relación fundamental que se establece entre pretensión y creencia está dada precisamente -y esto es algo que Weber no identificó- por la *discrepancia* entre ambos papeles. La ideología como legitimación tiene entonces la función de “llenar con un *suplemento* la brecha de credibilidad entre una pretensión de legitimidad y el crédito de los individuos” (Ricoeur 1985: 106). Pero esta suplementación no aparece como tal en la conciencia de los individuos de ahí que la ideología opere -y aquí Marx vuelve a integrarse - en el estilo del desconocimiento; nuestras relaciones han sido petrificadas y ya no se manifiestan como lo que son: hay una reificación de las relaciones humanas. Esta brecha entre pretensión y creencia en la legitimidad abre las posibilidades para hablar de otro tipo de plusvalía, no solo referida a una fuente económica sino también a una que tome en cuenta la fuente de autoridad y poder: una “*plusvalía de crédito*” que la ideología tiene como función legitimar¹⁴.

El tercer nivel o función de la ideología es la de *integración*. Aquí el análisis se emprende tomando en cuenta, en primer lugar, las ideas de Clifford Geertz volcadas en su ensayo *La ideología como sistema cultural* ([1973] 1991) y, en segundo lugar, las de Erik Erikson en *Identity: Youth and Crisis* ([1950] 1983)¹⁵.

Al llegar al tercer nivel comprendemos que la jerarquía de los términos -distorsión, legitimación, integración- puede ser recorrida en un sentido inverso. Toda acción social tiene ya una mediación simbólica y es precisamente la ideología la que desempeña este papel de mediación en la esfera social. Es, entonces, al nivel de la acción simbólicamente mediatizada donde se pone de manifiesto la estructura profunda del fenómeno ideológico. La función constituyente de la ideología consiste en *preservar la identidad grupal, e individual*,

¹⁴ “El origen del poder que está en el pueblo es hurtado en la misma medida en que, para decirlo en términos marxistas, la plusvalía del trabajo parece pertenecer al capital; se dice que tanto el poder como el capital funcionan sobre sus propias bases. En ambos casos nos encontramos frente al mismo hurto de significación. El rasgo decisivo de la autoridad carismática es pues la *falta de reciprocidad entre pretensión y creencia*. La pretensión no se apoya en la creencia, sino que la creencia es arrancada por la pretensión. Me pregunto si esta discrepancia entre pretensión y creencia en la autoridad carismática no constituye la base de todas las cuestiones de poder y dominación en general (énfasis agregado) (Ricoeur [1986]: 238).

¹⁵En la obra de Althusser se vislumbra, también, un cambio en la concepción marxista ortodoxa de la ideología, que bien podría integrarse, aunque merece un estudio más detallado, a esta función positiva del fenómeno ideológico. Para este pensador “la ideología tiene una persistente función como ilusión necesaria; tiene la capacidad de ayudarnos a dar sentido a nuestra vida” (Ricoeur 1994: 37).

integrar al grupo y al individuo bajo un sistema simbólico compartido.

Sean lo que fueren las ideologías, -proyecciones de temores no confesados, disfraces con motivos ulteriores, expresiones patéticas de solidaridad grupal- constituyen ante todo mapas de una realidad social problemática, y matrices para la creación de una conciencia colectiva (Geertz (1973) 1995: 157)¹⁶.

Solo a partir de ahí pueden aparecer sus funciones de legitimación y deformación. La hipótesis principal de Ricoeur -y aquí nos conectamos nuevamente con el debate acerca de lo real- es que *la praxis social es inherentemente simbólica*.

Si la realidad social no tuviera ya una dimensión simbólica y, por lo tanto, *si la ideología (...) no fuera constitutiva de la existencia social*, sino que fuera meramente deformadora y disimuladora, el proceso de deformación no podría iniciarse. El proceso de deformación está injertado en una función simbólica. *Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse* (Ricoeur 1994: 53) (énfasis agregado).

Bajo esta perspectiva notamos que la distinción entre las categorías marxistas de infraestructura y superestructura -en donde la ideología es tan solo parte de la segunda- desaparecen por completo porque los sistemas simbólicos ya pertenecen a la infraestructura, “a la constitución básica del ser humano”.

La ideología, entendida en este sentido positivo y permanente, se manifiesta -al decir de Erikson- como la “guardiana de la identidad”, presentando un cuerpo coherente y compartido de imágenes, ideas e ideales que provee a los individuos una *orientación general en cuanto al espacio y al tiempo*. Esta última característica nos permite comprender el fenómeno ideológico no solo desde una dimensión sincrónica sino también desde una dimensión diacrónica. Proveer una identidad socio-individual es también su deseo de proyectarla en el tiempo. En primer lugar, a través de la conexión pasado-presente, en donde la constante imposición y rememoración de los padres fundadores y los hechos que fundaron

¹⁶ “La ideología como sistema cultural”, tomado de: *Cosmos, Hombre y Sacralidad* (1995:127-165).

un grupo, etnia o nación es un esencial acto ideológico que puede funcionar positivamente como una estructura integradora; sus características remiten a los mitos cosmogónicos, a la repetición de los orígenes¹⁷. La conexión presente-futuro también se da, pero aquí lo que opera es el carácter reificador de la ideología que un sistema de poder buscará perpetuar, inmerso en el proceso ideológico.

Como conclusión -y a su vez como punto de partida para el análisis del fenómeno utópico- decimos que en los tres niveles en que opera la ideología -distorsión, legitimación e integración simbólica- su función primordial consiste en “poner en escena la forma del orden que regula la acción social” (Ricoeur 1985: 108). Esta función declara una de las dimensiones de la imaginación: su modo reproductivo, que consiste en duplicar la realidad por medio de retratos, imágenes, réplicas. Es inherente a todo grupo social la necesidad de “poner en escena” tales imágenes para darle un orden y sentido a su identidad. De ahí que toda ideología tiene una función de conservación, y es aquí donde convergen, positiva y negativamente, sus tres niveles: conservar la integridad e identidad de un grupo, conservar el poder presentándolo como legítimo y, una vez cosificado el poder, el proceso se torna no solo autónomo sino también estereotipado y esquemático, convirtiéndose en lo que parecía ser: la expresión distorsionada y disimulada de un juego de intereses y tensiones donde el individuo, usando una imagen marxista, es extraño a sí mismo.

La conexión entre ideología y religión encuentra aquí importantes y renovadas significaciones. Pero antes de ir a ellas es preciso que dilucidemos cómo opera el fenómeno utópico y cuáles son, siguiendo la caracterización ya propuesta, los niveles en que el mismo se desenvuelve, teniendo en cuenta en forma especial la dialéctica que presenta con el fenómeno ideológico.

En el polo patológico si la ideología se presenta como distorsión, la utopía lo hace como evasión. Tres son especialmente las formas que adquiere esta patología: la tendencia a someter lo real al ensueño; la necesidad en presentar un esquema cerrado, completo y perfecto, de un solo golpe; el menosprecio por la paciencia o, usando una imagen poética, la

¹⁷Pensemos aquí en la celebración de una fecha patria, como puede ser, para los argentinos, el 25 de Mayo o el 9 de Julio. El 20 de Junio se celebra a su vez el nacimiento de un símbolo, sino el mayor uno de los más abarcativos y globales que una nación moderna como la Argentina puede ostentar: su “bandera nacional”.

cadencia del tiempo y, finalmente, una indiferencia hacia todo el curso de la experiencia humana de los valores.

La utopía señala entonces el *eclipse de los valores*. Aquello de lo cual huye es la lógica de la acción, que obliga a elegir entre bienes igualmente deseables pero incompatibles, y que vincula ineluctablemente males indeseables a los medios que la situación requiere (Ricoeur 1985: 109) (énfasis agregado).

En el polo positivo, si la ideología preserva la identidad, la utopía busca la exploración de lo posible. Pone en duda la naturaleza del orden social existente, presentándose así, y simultáneamente, como una imaginación distinta, crítica y alternativa al poder presente. La cuestión del poder se presenta así como punto de encuentro central y antagónico entre el fenómeno ideológico y el utópico, algo que Mannheim y Bloch percibieron. Si la ideología busca conservarlo, la utopía busca cambiarlo. Si la ideología en su nivel intermedio trata de proveer ese suplemento que ansía llenar la grieta que se abre entre la pretensión de legitimidad ejercida por el poder y la creencia en la misma, lo que propone la utopía es justamente poner al descubierto esa grieta, destruir ese suplemento, mostrar la falta de credibilidad del mismo mediante la imaginación de una sociedad distinta¹⁸.

Lo que proponen las utopías son otras maneras de ejercer el poder en el plano de la familia, el trabajo, la producción social y política, la religión¹⁹. Cualquiera sea la forma que revista una utopía, siempre estará en el meollo de la cuestión la posibilidad de que las relaciones sociales, políticas, económicas o religiosas se constituyan de una manera distinta y esencialmente superior a como se dan en el estado actual de las cosas. La utopía permite, de esta manera, repensar la naturaleza de nuestra vida social y cómo ésta se encuentra

¹⁸ “Si, de conformidad con mi análisis, la ideología es la plusvalía agregada a la falta de creencia en la autoridad, la utopía es lo que desenmascara esta plusvalía” (Ricoeur [1986] 1994: 314).

¹⁹ *Acracia*, la ciudad utópica anarquista, se figura así como la Utopía de las utopías, o la utopía por excelencia; pues su anhelo no es cambiar las relaciones de poder (porque el poder es siempre una relación social), sino precisamente la posibilidad de *abolir* esas relaciones y fundar otras libres, horizontales e igualitarias: “Puesto que el cambio anarquista supone un salto cualitativo cultural (una ‘mutación cultural, por así decirlo), la función de la utopía anarquista es, ante todo, la función revolucionaria de hacer crecer la esperanza y la voluntad de cambiar las sociedades hasta el punto no ya de superar simplemente los límites de un sistema dado de poder, sino de romper de par en par la compacta membrana cultural que separa el espacio simbólico del poder del espacio simbólico de la libertad” (Bertolo 1989: 196).

instituida.

Mediante la utopía el hombre toma distancia con respecto a su sistema simbólico, cuestiona todas sus instituciones, en resumen, *vuelve a pensar* su *status* de animal político. En eso la topografía del ‘en ninguna parte’ y la ficción de otra sociedad constituyen el más formidable cuestionamiento de lo que existe (Ricoeur 1985: 110-111) (énfasis agregado).

Si concebimos entonces los fenómenos de ideología y utopía como funciones constituyentes y complementarias del imaginario social, y a su vez establecimos que la primera de ellas se presenta bajo el carácter de una *reproducción*, ahora podemos afirmar que la segunda de ellas adquiere el carácter de *producción*.

Finalmente, es posible afirmar que la dialéctica utopía-ideología, encuentra una admisible articulación con el fenómeno religioso, tal cual se ha definido al final de capítulo introductorio. Retomando la perspectiva geertziana, podemos vislumbrar que los modelos que implican la aceptación legítima de una autoridad religiosa son a la vez los modelos *de* una visión del mundo y modelos *para* iniciar el cambio. De este modo, “esta conexión entre modelos *de...* y modelos *para...* señala hasta qué punto la ideología y la utopía están mezclados inextricablemente en la profundidad del imaginario” (Ricoeur 1994: 119), pues el primero de ellos tiene a ajustarse a lo que ya existe, en tanto que los otros tienden a remover el campo de lo posible: “Los modelos que enseñan la visión son más naturalmente ideológicos; los modelos que enseñan el cambio son más naturalmente utópicos” (Ricoeur *ibid*: 119).

2.3. - Milenarismo y Mesianismo Judeocristiano

2.3.1. - Escatología Judeocristiana

Son numerosas las religiones que han expresado en sus doctrinas un conjunto de ideas y creencias referidas al “tiempo último” de la humanidad y del universo, creencias que han sido identificadas bajo el nombre de *escatología* (del griego "las últimas cosas"). Si bien, como afirma Le Goff ([1977] 1991), el origen de este término ha estado ligado inicialmente y casi en forma exclusiva al judeocristianismo, ha sido utilizado en forma progresiva tanto por los historiadores de las religiones como por los etnólogos, para identificar creencias similares en una importante gama de culturas y sociedades, en espacios y tiempos diversos.

En América variadas y heterogéneas culturas poseen en sus cosmologías visiones escatológicas sobre el destino del mundo y los hombres. El punto en común a algunas de éstas, como por ejemplo la azteca, la maya yucateca, la incaica y la cherokee, gira en torno a ciclos cósmicos de destrucción y regeneración. Las causas de los mismos suelen también estar emparentadas: la degeneración física y moral del mundo, de ahí que sean el fuego o el agua, símbolos tal vez arquetípicos de purificación, los encargados de destruir el actual orden de existencia y crear así uno nuevo. Concepciones similares sobre ciclos catastróficos de muerte y regeneración se presentan notablemente en la cosmovisión india “desarrollada laboriosamente en la doctrina de las cuatro yugas, las cuatro Edades del Mundo” (Eliade 1994:67).

De las culturas originarias de Sudamérica pocos ejemplos se ajustan tan bien a la existencia de escatologías propias e independientes del contacto con el cristianismo, al menos en su nacimiento, como el caso de los Tupí Guaraní. Una larga tradición de estudio, tanto en la antropología argentina como en la extranjera, ha dado cuenta del etnodinamismo tupí guaraní y su conexión con las ideas motrices sobre la destrucción de mundo y la incesante búsqueda de la “tierra sin mal”, espacio sagrado por antonomasia donde la necesidad material y espiritual, la opresión y el sufrimiento serán definitivamente abolidos²⁰. La llegada de los europeos a América y su proyecto de expansión territorial y sumisión -

²⁰ Acerca de los estudios etnográficos contemporáneos sobre este diversificado grupo étnico el antropólogo argentino Oscar Alfredo Agüero (1994) ha realizado una investigación sumamente interesante sobre el movimiento profético milenarista de los Hermanos Cruzados en el oriente peruano y su aceptación y readaptación simbólica por parte de los tupí -cocama.

cuando no eliminación- de los pueblos aborígenes del llamado “Nuevo Mundo” produjo una profunda mutación en la estructura religiosa de los mismos. El contacto forzado con el cristianismo conllevó a que muchos pueblos indígenas redefinieran su cosmovisión originaria hacia un sincretismo con la de los conquistadores. No es objeto aquí reseñar la múltiples formas en que aquel se manifestó, queriendo resaltar específicamente la importancia que ejercieron durante todo el período colonial y postindependentista los movimientos milenaristas y mesiánicos protagonizados por las sociedades indígenas. Importancia en el sentido principal de considerar el carácter eminentemente subversivo frente al orden social establecido que ejercieron estos movimientos, llamados así, sociorreligiosos (Barabas 1989: 68).

Si bien estas mínimas referencias pueden ayudarnos a ampliar nuestra visión y descentralizar la exclusividad escatológica del judeocristianismo, es innegable la innovación que aportó este sistema religioso a la configuración de una concepción lineal, irreversible y progresiva del tiempo. Como afirma Cohn ([1957] 1993), si había algo que distinguía definitivamente a los judíos de los demás pueblos del mundo antiguo era precisamente su actitud ante la historia y, en modo especial, su propia misión en la Historia.

La escatología judeocristiana, ideada, olvidada, prohibida y resurgida a lo largo de milenios de historia, ha interesado a numerosos estudiosos desde teólogos y filósofos hasta historiadores, sociólogos y antropólogos. Aunque las causas, motivos y objetivos han sido harto diferentes no es absurdo pensar que la raíz que subyace a este interés es *discernir cómo la conciencia escatológica encuentra tanto su origen como su manifestación en la experiencia social de los hombres a lo largo de su historia.*

De esta manera, trataremos de examinar específicamente cómo surgen en el seno del judaísmo antiguo estas ideas sobre los “tiempos últimos”, para señalar que no han nacido de la mera alucinación de unos pocos, sino que han derivado de una experiencia histórica; de una experiencia de lucha contra el poder establecido como forma de significar y representar el deseo de un cambio en el orden social, político y económico existente.

2.3.2.- Raíces sociohistóricas.

El llamado “género apocalíptico” nace en el judaísmo, pero en el interior del pueblo desposeído y marginado, no del grupo religioso jerárquico y detentador del poder político dominante, grupo generador del llamado “proyecto autoritario - sacerdotal”, siguiendo la caracterización de Dri (1996).

En oposición a este poder religioso, político y económico comienza a manifestarse, desde el regreso del destierro en el 538 a.C. hasta su punto de conceptualización y radicalización más alto expresado en la revuelta de los macabeos en el siglo II a.C., un lenguaje y un pensamiento pleno de símbolos e imágenes “fabulosas”, verdaderas metáforas sociales de lucha y resistencia contra las instituciones dominantes: el sistema apocalíptico.

En el siglo II antes de la era cristiana, Palestina cae bajo el poder de la dinastía greco-siria de los Seleúcidas. El judaísmo pasó a encontrarse hondamente dividido entre las “clases” altas, que adoptaron actitudes y costumbres griegas, y el pueblo que se aferró irreductiblemente a la fe de sus ancestros. El monarca seleúcida Antíoco IV Epífanos pone en práctica una política de destrucción de las bases de la identidad del pueblo judío, e interviniendo en favor del partido pro griego prohíbe todas las prácticas religiosas de esta cultura. Esto llevó a la aparición de una protesta popular, conocida como la Revuelta de los Macabeos (Cohn 1993: 20).

En el plano específico de la literatura apocalíptica, teniendo en cuenta el contexto histórico donde la religión hebrea estaba prohibida, resulta necesario emplear un lenguaje en clave que, a consecuencia de la radicalización del mismo, los aspectos antimonárquicos adquieren una preponderancia singular. En el “sueño” del libro de *Daniel*, compuesto en el momento álgido de esta revuelta, cuatro bestias simbolizan a cuatro poderes mundanos sucesivos: el babilónico, el medo, el persa y el griego (Cohn 1993: 20.). Surge a partir de aquí un proceso y una simbólica escatológica que serán retomados sucesivamente en el pensamiento y la literatura apocalíptica. Siguiendo a Le Goff (1991: 62) son tres los temas principales que aporta este libro:

- 1) Los cuatro reinos, a los cuales sucederá un quinto, aquel del *Hijo del Hombre*, y de la imagen de la estatua con los pies de arcilla (*Daniel 2: 31-44*).

2) Las cuatro bestias (león, oso, leopardo y bestia de diez cuernos) y del *reino de los santos* (Daniel: 7: 7).

3) Las cifras temporales: las *2300 tardes y mañanas de la profanación del santuario* (Daniel: 8: 3-14), la serie de las semanas (Daniel: 9: 24-27), los 1290 días de la desolación de la abominación y los 1335 de la espera (Daniel: 12: 11-12).

Podemos afirmar entonces que en el inicio de la corriente apocalíptica dos cuestiones centrales se conjugan en forma inseparable. En primer lugar, el *carácter político nacionalista*, siendo el propósito esencial la liberación de Israel del yugo opresor (sea babilónico, persa, griego o romano). En segundo término, el *mesianismo*, la creencia en un salvador que ha de llegar al final de los tiempos para instaurar, previa aniquilación del opresor, el reino de eterna justicia y felicidad²¹. Junto a éstas debemos tomar en consideración el hecho de que estas obras literarias se atribuían generalmente a un vidente o revelador; de ahí el término griego *apocalipsis*, cuyo significado no es otro que *revelación* (Montserrat Torrents 1989).

La experiencia histórica del pueblo hebreo se vio influida, de este modo, por una conciencia religiosa con una literatura y simbología propios y una capacidad de resignificación que, ya en la historia de cristianismo, dará a luz a un amplio espectro de movimientos sociorreligiosos: movimientos apocalípticos, mesiánicos y milenaristas.²²

²¹ La creencia en el Mesías escatológico está presente desde los tiempos más antiguos del judaísmo, lo peculiar de tener en cuenta es cómo el status ontológico de este héroe salvador fue cambiando, y la conexión de este cambio con el contexto sociohistórico. En un comienzo, bajo la voz de los profetas, era Jehová mismo quien encarnaba a este salvador; con el tiempo su figura se fue humanizando presentándolo como un “monarca sabio, justo y poderoso, descendiente de David y restaurador de la nación” (Cohn *ibid*: 21). A medida que la situación política empeoraba, el Mesías se fue (re) convirtiendo en un individuo sobrehumano; así en los apocalipsis de *Baruch* y *Esdras*, escritos en el siglo I a.C., este Mesías es un hombre, un rey-soldado dotado de poderes únicos y milagrosos.

²² Si bien los términos mesianismo y milenarismo se encuentran íntimamente emparentados poseen significados distintos. El *mesianismo* constituye, en el marco de creencias milenaristas, un caso específico; en donde la existencia de un Mesías (profeta, mensajero divino, etc.) cuyo objetivo es preparar el terreno para la instauración del reino de Dios en la tierra se presenta como fundante y fundamental de dichos movimientos (Pereira de Queiroz 1969).

2.3.3. - Movimientos milenaristas y mesiánicos

a) Características y conceptos generales

Del corpus escatológico del judeocristianismo (principalmente en la Biblia el Libro de Daniel en el Antiguo Testamento, y dentro del Nuevo Testamento el Apocalipsis o Libro de la Revelación atribuido a Juan neo-testamentario) son dos los grandes temas que prefiguran los últimos tiempos de la humanidad. Uno es el *Apocalipsis*, fin de los tiempos o tiempo último del mundo, al cual deviene -a los elegidos- la vida eterna en el paraíso celestial, el otro es el *Milenio*, la instauración del cielo sobre la tierra, el cual debe durar mil años (Le Goff [1977] 1991). Con respecto a esta caracterización y diferenciación, Desroche (1969: 23) observa que así como la tradición escatológica (apocalíptica) tiene en vista el fin único y definitivo del mundo, la tradición mesiánico-milenarista “mira sólo el fin de *un* mundo en el momento del gran día, el *Millenian Day*, que será a un tiempo el inicio de una nueva Era, de una nueva Época, de un nuevo Mundo”.

El Milenio ha brindado su nombre a toda una serie de doctrinas, creencias y movimientos religiosos que han hecho del anhelo y espera de este espacio y tiempo nuevos su razón fundamental: nos referimos al *milenarismo* (según la derivación griega *quiliasmó*). La idea básica del milenarismo es la creencia de que el fin de este mundo es inminente, hecho que dará comienzo a una “*Nueva Tierra*”, exhaustivamente fértil, armoniosa, santificada y justa. En palabras del historiador Eric Hobsbawm: “Lo que hace milenaristas es la idea de que el mundo, tal cual es, puede -y de hecho lo hará- acabar un día, para resurgir luego profundamente cambiado” ([1959] 1968: 83). La utopía milenarista aporta un sentido del tiempo histórico que es posible considerarlo como modelo del tiempo utópico en su punto de más alta virulencia: “mediante un súbito cortocircuito, lo absoluto se hace inmediatamente presente con su fuerza de ruptura” (Ricoeur 1985: 114).

En el cristianismo, el milenarismo refiere, de un modo general, a la creencia en el inmediato retorno de Jesucristo a la tierra; suceso fundamental que dará comienzo a este “Nuevo Mundo” perfecto e incorruptible²³. Es preciso pues entender que esta

²³ Tanto el término *milenarismo* como su raíz *milenio* deben su origen al último de los libros que componen el canon cristiano del Nuevo Testamento: el *Apocalipsis* o *Libro de la Revelación*. Escrito probablemente antes del año 70 de nuestra era por círculos cristianos de Asia Menor, el libro presenta dos partes bien

caracterización del milenarismo es de carácter histórico y como tal su sentido es específico y particular.

Siguiendo los conceptos de Talmon (1975: 104), es factible afirmar que el término milenarista se usa en la actualidad en un sentido tipológico, y no histórico, más limitado y preciso, “para caracterizar a los movimientos religiosos que esperan una salvación colectiva, inminente, total, última y terrenal”. Tenemos, entonces, siguiendo la clásica caracterización de Cohn ([1957] 1993: 15), que los movimientos o grupos milenaristas conciben la salvación como un hecho:

- Colectivo: en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad, como comunidad, como pueblo. La salvación no es, ni puede ser, obra de un solo individuo. El *sujeto individual* puede salvarse solo como integrante del *sujeto colectivo* (la comunidad o el movimiento).

- Inminente: el advenimiento del Mesías ha de llegar pronto y de una manera repentina, aunque, y aquí la importancia del contexto sociocultural y económico y -siempre unido pero también separado- de las resignificaciones bíblicas, las señales de su venida pueden ser vislumbradas.

- Total: el cambio no será una mera reforma o mejoría sino que será radical [de raíces] e implicará una perfección absoluta.

- Terrenal: este cambio no se producirá en un cielo fuera de este mundo, sino que será, por el contrario, absolutamente intramundano.

Debemos tener en cuenta que aun dentro de estas cuatro características principales hay innumerables y tal vez infinitas posibilidades. Las razones que determinan el nacimiento de todo nuevo movimiento religioso se refieren, como sostiene Lanternari ([1966] 1971: 8), a todo el orden de la sociedad y a las condiciones generales de existencia; cuestión que no debe limitarnos a tomar en cuenta la importancia e incidencia de ciertos factores particulares,

diferenciadas: las *Siete Cartas* (1-3) y las *Visiones* (4-22). La segunda de ellas, narrada en un lenguaje altamente figurativo, trata acerca de toda una serie de disputas entre las fuerzas de Dios y de Satanás, cuyo punto culminante es el fin del mal en el universo y la concreción definitiva del “Reino de Dios”. El penúltimo combate entre estas fuerzas, la Batalla de Armagedón (19:11-21), es sucedido por un reino de mil años de los santos mártires resucitados con Cristo, y luego, consecutivamente, por la aniquilación de Satán, el Juicio Final, la Nueva Tierra y el Nuevo Cielo. Ese interin de mil años representa en su acepción más literal al ansiado *milenio* (Montserrat Torrens 1994, Schwartz 1987).

de carácter psico-social, como la personalidad carismática del líder o profeta y el tipo de relación que se establece con sus seguidores.

Los modos y las formas de imaginar, edificar y ejercer una utopía milenarista pueden ser muchos y variados, ya que en primer lugar cada grupo social la construirá partiendo de su propia *experiencia histórica*, de las condiciones históricas concretas, que se identifican “con las *experiencias existenciales* a la que la sociedad se halla ligada en el momento histórico tomado en consideración, y con las *exigencias culturales* que de aquellas experiencias se deducen en ese mismo momento” (énfasis agregado) (Lanternari 1971: 12)²⁴.

b) Discusión conceptual

El estudio de los movimientos milenaristas ha tenido para los científicos sociales una particular atracción. Considero que la razón de la misma se debe en gran parte al carácter radical que estas utopías contienen, a su innegable “espíritu revolucionario”: la esperanza en una *transformación total del orden social existente*; la instauración, única y definitiva, de una sociedad en donde no existen desigualdades, sufrimientos y opresiones.

Historiadores como Norman Cohn o Eric Hobsbawn, sociólogos y antropólogos como Roger Bastide, Peter Worsley, María I. Pereira de Queiroz, Alicia Barabas, por sólo citar algunos casos representativos, han desarrollado diversos tipos de estudios en culturas, lugares y momentos históricos diferentes sobre este tipo particular de movimiento social.

Podemos buscar como punto común a dichas investigaciones, al margen de sus divergencias conceptuales, el propósito de desentrañar el significado y la función histórica que estos movimientos han tenido en distintas épocas y lugares.

Un objetivo primario que surgió en estos análisis ha buscado indagar en las causas que determinarían el nacimiento de los mismos. A este respecto, la explicación más afianzada parte de la idea de considerar a la conciencia y acción milenaria como emergente

²⁴ Pensemos aquí, retomando brevemente lo expuesto al comienzo, en los movimientos milenaristas y mesiánicos latinoamericanos, como la rebelión de Canudos en el Nordeste brasileño a fin del siglo pasado o los movimientos indígenas Guaycurúes del Chaco Argentino en el primer cuarto de este siglo, para tomar sólo dos ejemplos de un campo mucho más amplio, pero que nos permiten reflexionar cómo Latinoamérica ha canalizado también su experiencia en la historia y su deseo y acción de liberación a través de utopías religiosas de carácter radical.

de una *situación crítica* de relativa *privación sociocultural, política y económica*. De esta explicación se deriva, lógicamente, que los sujetos actuantes en estos movimientos pertenecen a una clase social, o grupo étnico, o grupo religioso, *desposeído y oprimido*²⁵. Como explicación complementaria a esta concepción se deriva aquella que aduce como causa determinante el *contacto entre dos culturas* altamente diferenciadas, en su estructura económica, política y social, y especialmente los efectos que suceden a esta situación de contacto: el sometimiento de una cultura “primitiva” o “tradicional”, a otra “moderna”.

Así, Bastide ([1970] 1973: 272-273) considera al mesianismo como “una de las posibles respuestas a estos fenómenos de contacto” y lo define particularmente como una “mitología historizada”, en donde el mito de la Creación se transforma proyectándose en el mito del Apocalipsis y el del héroe civilizador en el del liberador.

En el mesianismo tenemos, pues, una forma de transición entre el mito y la utopía que se liga con el pasaje de la sociedad arcaica -fundada en lo eterno- a la sociedad que descubre el sentido de la historia (ibid).

Dentro de estas explicaciones el problema se ha centrado, asimismo, en la posibilidad de identificar el tipo de relación existente entre los movimientos milenaristas preindustriales y los movimientos revolucionarios modernos; como así también la posible conexión evolutiva que hace de un movimiento milenarista el germen de una posible futura conciencia política secular, cristalizada ahora en la acción de un partido o movimiento político. Un punto previo de vital trascendencia resume certeramente el objeto de esta problemática: la evidente vinculación genérica entre milenarismo y política.

Siguiendo a Worsley ([1957] 1980) considero que todo movimiento religioso, milenarista o no, es inherentemente político, más allá de la divergencia en los propósitos de los mismos y en los fines buscados por los sujetos involucrados²⁶. Esté o no la conducta del

²⁵ A este respecto sugiere Lanternari (1971: IX): “Casi todo el mundo está de acuerdo hoy día en que los movimientos social-religiosos son otras tantas reacciones espontáneas de protesta contra factores de malestar y de crisis, conectados directa o indirectamente con una intensa y dinámica transformación sociocultural (...) los movimientos social religiosos deben ser considerados como un tipo de reacción de ciertos grupos a una experiencia traumática: precisamente una reacción religiosa”.

²⁶ “Incluso el simple hecho de la organización como culto, con fines totalmente religiosos, lleva consigo la inevitabilidad de la acción política, en la medida en que cualquier organización, ya se trate de la secta más dispuesta a renunciar al mundo, debe estar en relación con el mundo y pedirle algo, aunque sólo sea que la

creyente orientada hacia fines exclusivamente espirituales, desde el momento en que esta conducta interactúa con otros hombres o en relación con ellos, tendrá efectos y consecuencias sobre los mismos. Desde que el creyente actúa, y no solo con objetivos proselitistas, actúa tanto política como religiosamente.

Por muy espirituales que sean sus fines, producirá una acción política simplemente por el hecho de actuar, aunque sea con consecuencias involuntarias. De este modo, *la acción política es una dimensión o aspecto inmanente de toda acción social*, ya sean los fines de esta acción, en lo que se refiere al actor, la adoración de Dios, el propio sustento, el cuidado de sus hijos, etc. (énfasis agregado) (Worsley 1980: 43).

En los movimientos milenaristas cuya meta esencial y constitutiva, al menos en los inicios del movimiento, es el cambio en el orden de este mundo, esta acción política se presenta de un modo más frontal. Sean sus medios pacíficos o violentos el proyecto imaginario de otra sociedad, de otra realidad, de otro mundo, involucra implícitamente el cuestionamiento hacia la estructura de poder de una sociedad específica. El milenarismo plantea así en su forma más radical la función constituyente de todo fenómeno utópico: la exploración de lo posible (Ricoeur [1986] 1994).

Lo estudios sobre milenarismo anclados en una perspectiva marxista si bien han contribuido a considerar el carácter no exclusivamente autónomo del fenómeno religioso, es decir ubicarlo e integrarlo en una estructura económica, política y social compleja, adolecen, según considero, de un recurrente *sentido evolucionista*²⁷.

En la ya comentada perspectiva de Bastide, el mesianismo como un estadio intermedio entre la sociedad sin clases ni historia, “fundada en lo eterno” (¿?), y la sociedad con clases y sentido de la historia, esta visión evolucionista se hace evidente²⁸. Pero es tal

deje adorar a su Dios en paz, petición que el mundo parece encontrar particularmente difícil de conceder, como han descubierto los Testigos de Jehová, los dujobors, los hutteritas” (Worsley 1980: 42-43).

²⁷ La relación marxismo-evolucionismo es un tema de por sí harto complejo. No obstante, es posible aducir al respecto algunas nociones esenciales. En primer lugar, la profunda influencia que el paradigma evolucionista, en sentido “kuhniano”, tuvo en todo el pensamiento científico social del siglo XIX, incluido netamente la obra filosófica, científica y política de Marx y Engels. Dentro del marxismo podemos sintetizar este paradigma en el siguiente postulado: *la revolución implica progreso, es decir expansión de las fuerzas productivas como efecto del constante y lineal proceso de desarrollo industrial, técnico, económico y social*.

²⁸ “El mesianismo de los países colonizados como primera vía de acceso (y quizás sea, si no la mejor

vez en la postura que adopta Eric Hobsbawm en su célebre *Rebeldes Primitivos* (1959) donde más expresamente encontramos representado un análisis marxista evolucionista sobre movimientos milenaristas²⁹.

Allí Hobsbawm examina lo que él considera tres tipos distintos de milenarismo: un movimiento religioso milenarista gestado en la Toscana meridional el último cuarto del siglo XIX, los lazarretistas, que podría ser categorizado como de tipo “puro” y dos movimientos revolucionarios campesinos, los anarquistas andaluces y los *fasci* sicilianos, clasificados como ejemplos de un “milenarismo secular”³⁰. Esta tipología se corresponde, no azarosamente, a una misma línea evolutiva profundamente encapsulada en una visión del mundo que ha capturado a una buena parte del marxismo académico:

1) El lazarretismo fue un movimiento religioso liderado por el declarado Rey y Mesías Davide Lazzaretti (1834 - 1878). Su doctrina y propósito abrevan en las tradiciones apocalípticas de la Europa Medieval³¹. Al ser el componente religioso el de mayor preponderancia, se ubica en el primer estadio, el más “arcaico” o “primitivo”, siendo así un milenarismo “puro”.

2) El anarquismo andaluz, según la hipótesis del autor, significó una etapa intermedia entre los movimientos sociales premodernos, en donde los deseos de cambio radical se expresaban a través de la religión por medio de los movimientos milenaristas, y los movimientos revolucionarios modernos, donde el marxismo revolucionario sería el paradigma de este tipo de movimientos.³²

solución, por lo menos -puesto que son los nativos y no los blancos quienes la proponen- una solución que debería hacernos reflexionar) al desarrollo económico y social” (Bastide [1970] 1973: 260).

²⁹Si el nombre del libro ya nos sugiere un neta mirada evolucionista sobre las sociedades humanas, basada en el clásico dualismo primitivo / moderno, el subtítulo busca no dejar dudas al respecto: *Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*.

³⁰ El anarquismo andaluz fue un movimiento agrario revolucionario que extendió su influencia por toda la región del sur de España, desde 1870 hasta la Guerra Civil iniciada en el año 1936. Las ligas campesinas sicilianas (llamadas *fasci*) reagrupadas en general bajo jefatura socialista, convergieron en una serie de revueltas y huelgas agrícolas a partir de 1890.

³¹ En grado principal en el sistema profético y la interpretación histórico-teológica inaugurada por el monje calabrés Joaquín de Fiore (1145-1202), con sus tres edades de la Historia, correlativas a las tres personas que componen la divinidad cristiana: la del Padre o de la Ley (pasado), la del Hijo o del Evangelio (presente) y la del Espíritu (futuro inmediato) (Cohn 1993: 108). Reinterpretada y adaptada a su tiempo, Lazzaretti sentenció que se hallaban en el Reinado de la Gracia (identificado con el pontificado de Pío IX), a la cual seguiría el Reinado de la Justicia y la Reforma del Espíritu Santo, la tercera, última y perfecta era del mundo (Hobsbawm 1968: 97).

³² En el transcurso de un Seminario de Investigación de la carrera de Historia (Facultad de Filosofía y

3) Los *fasci* italianos corresponden a la última etapa evolutiva, pues inversamente a lo ocurrido en Andalucía, en el sur de Italia el fermento revolucionario milenarista fue absorbido y dirigido por el Partido Comunista, sinónimo de “modernidad” y “progreso” en materia revolucionaria.

Al margen de las perspectivas marxistas se ubica el clásico y erudito *En pos del Milenio*(1957) de Norman Cohn. Otro evolucionismo, tan reductivo y forzado como el marxista, se trasluce claramente en las consideraciones finales que el autor realiza. Allí, Cohn observará una “analogía” entre ciertos movimientos milenarios del medioevo y movimientos revolucionarios modernos, debido al énfasis en la creencia y necesidad de destrucción del orden social existente como único medio posible para la instauración de una nueva sociedad. Unido a esto ciertas “semejanzas” entre los liderazgos “proféticos” de estos diferentes movimientos sociales ha justificado, según la mirada del autor, estas posibles equivalencias. Su aversión hacia los movimientos revolucionarios modernos fuerza su análisis, según mi entender, transpolando ciertas categorías propias de este tipo de movimiento hacia otros de características históricas y conceptuales diferentes. El mismo problema acarrea, aunque desde otro punto de vista, el estudio de Hobsbawm. Para Cohn los movimientos revolucionarios modernos no son más que “supervivencias fanáticas” del milenarismo medieval, para Hobsbawm, en tanto, el milenarismo aporta un primigenio “espíritu revolucionario”, pero que debe adaptarse a un movimiento revolucionario “moderno”, pues sino este “espíritu” se transforma en “secuelas irracionales” y destinado desde el inicio al rotundo fracaso, cuestión que, según este autor, ocurrió con el anarquismo al no poder nunca escapar a su “espíritu milenarista”.

Considero pues, como punto final a este debate crítico, retomar las palabras que Cordeu y Siffredi (1971: 22) manifestaron al establecer los puntos de partida y criterios metodológicos necesarios para encarar el estudio de los movimientos milenaristas-mesiánicos del Chaco Argentino; palabras que considero deben tomarse en consideración para cualquier estudio sobre este tipo de movimiento sociorreligioso sin distinción étnica.

Letras, U.B.A.). *El anarquismo argentino: entre la acción directa y la violencia* dictado por el prof. Juan Suriano en el segundo cuatrimestre de 1995. se discutió la concepción de Hobsbawm sobre lo que él denomina milenarismo secular. Las conclusiones del debate, podemos aseverar, han puesto de relieve el conocimiento poco riguroso del gran historiador inglés respecto a los movimientos milenaristas y, especialmente, sus prejuicios acerca del movimiento anarquista.

Los fenómenos milenaristas han de ser encuadrados en los términos de su concreto proceso histórico y no en el de una presunta secuencia evolutiva, unilineal o necesaria. Se han de tener asimismo en cuenta sus antecedentes, nacimiento, desarrollo y etapa final, sin que esto implique la puesta en juego de ninguna clase de analogía orgánica.

c) *Consideraciones finales*

Es posible afirmar que según la “mentalidad” milenarista la historia, el tiempo sucesivo y lineal, presenta un carácter ambivalente y tal vez contradictorio, ya que por un lado se encuentra predeterminada, posee un plan subyacente no estipulado por los seres humanos sino por Dios, una idea de crisis progresiva, fatalista, que solo se resolverá en la salvación final: el regreso del Mesías o Héroe mítico. No obstante, por otro lado, los movimientos y grupos milenaristas se autoidentifican, y ésta es una característica irreductible, no como meros objetos de la historia sino como el Pueblo Elegido, *arquetipo de sujeto histórico colectivo*, como aquellos que conocen la Verdad y como tal serán los únicos salvados, y vivirán en la tierra “sin pecado y sin mal”.

En la tradición que nace del pueblo de Israel y que continúa en la historia de Jesús de Nazareth (como profeta radical), la Verdad representa el *Reino de Dios en la Tierra*, la sociedad igualitaria, anti-monárquica y anti-jerárquica que había tenido un esbozo en la época de la Confederación Campesina Israelita, hace ya dos mil setecientos años en los territorios de Canaán, pero que tendría ahora un carácter único, perfecto y absoluto, celestial y terrenal a la vez.

Es necesario también que tengamos en claro, para encarar correctamente el estudio del milenarismo -y en especial el caso adventista-, que éste no se reduce, o limita, a manifestarse en las capas sociales más bajas. Es decir, debemos desmitificar la creencia que el milenarismo implica si y solo si la expresión, bajo manto religioso, de la insatisfacción de los grupos sociales desposeídos y oprimidos.³³ Como sostiene Mayer ([1987] 1990: 36) “ha

³³ Como ejemplo podemos apuntar el caso del movimiento milenarista denominado “católico apostólico”, inaugurado por Edward Irving, pastor presbiteriano escocés, en 1830, que afectó, entre otros, a muchas personas pertenecientes a la “alta sociedad”. Henry Drummond (1786-1860), “hombre rico que presidió el Parlamento Británico”, realizaba sus “conferencias proféticas” en su propiedad-mansión de Albury Park (Mayer 1990: 32-36).

sido la influencia dogmática marxista la que ha hecho prevalecer esta interpretación durante muchos años”; aunque la misma no es en absoluto del todo falsa es preciso “reconocer lo complejo de la reacción milenarista.”

Volvemos a afirmar, llegado este punto, que los movimientos milenaristas se han presentado en la historia no solo como inconformismos religiosos, sino también como inconformismos sociales y políticos: “está en la naturaleza de milenarismo -escribió Pereira de Queiroz (1969: 20)- ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, y de enlazar estrechamente lo sagrado y lo profano”.

Capítulo 3

El movimiento adventista: origen y desarrollo

3.1. - El protestantismo norteamericano a principios del siglo XIX

Se podría afirmar que una de las características principales que marcó desde su origen mismo la configuración del campo religioso estadounidense fue la ausencia de una única institución que centralizara tanto una teología particular como un conjunto de creencias y prácticas específicas. Contrario a lo ocurrido con la Iglesia Católica en la mayoría de los países latinoamericanos, el monopolio religioso no quedó en manos de una sola iglesia sino que estuvo repartido en diversos grupos evangélicos que, aunque en teoría basados en una misma doctrina, comenzaron a manifestar importantes divergencias

Dentro de este protestantismo norteamericano, originario debemos nombrar dos corrientes fundamentales: una formada por las iglesias evangélicas históricas o tradicionales, como la Luterana, la Reformada (calvinista) y la Anglicana; la otra, por su parte, está encarnada por las llamadas “sectas ascéticas” (bautistas, menonitas, cuáqueros, pietistas alemanes, metodistas) (Weber [1920] 1992). Uno de los puntos primordiales que separa a estas dos corrientes, configurando a su vez la particularidad de las mismas, radica en una concepción diferente sobre la relación que debe establecerse entre Iglesia y Estado. Mientras la primera abogaba por una unión, cuyo fenómeno concomitante era una intromisión coercitiva del Estado en asuntos religiosos, la segunda clamaba por una tajante separación, manifestando el irreductible carácter interno y personal de la religión, concepción que llevaba a proclamar la tolerancia y libertad de conciencia. Fue la influencia de esta última corriente la encargada de sentar las bases fundamentales del pluralismo religioso norteamericano.

El origen de esta separación se debe buscar en la génesis misma de la Reforma ya que, como afirma Bastian (1990: 30), mientras los pilares teológicos del luteranismo (el sacerdocio universal de los creyentes, la justificación por la sola fe, y la autoridad de la Biblia

al margen de toda tradición) “modificaron la geografía política y religiosa de la Europa medieval”, el principio de unidad orgánica entre Iglesia y Estado, forjado por el catolicismo medieval, fue mantenido intacto por Lutero.

Con el propósito de defender lo adquirido, terminó sometiendo la Iglesia al Estado de los príncipes alemanes. Estos tenían en la mano numerosas prerrogativas eclesiásticas tales como el control de la doctrina, la nominación de los pastores, el mantener el buen orden de los oficios y de la liturgia. La teología de los dos reinos llevó al luteranismo a una sumisión al estado y a la aceptación de un orden social fundado sobre la propiedad privada (Bastian 1990: 30).

En contraposición, entre otras cosas, a la posición política sustentada por Lutero en Alemania, y Calvino y Zwinglio en Suiza, surge uno de los grupos milenaristas más importantes de la Europa medieval: el *anabaptismo*. Propulsores de una Reforma radical, bajo la creencia de que los reformadores no iban lo suficientemente lejos retocando someramente “una estructura eclesial viciada”, buscaron retornar en forma absoluta al modelo de iglesia del Nuevo Testamento (Mayer [1987] 1990: 19). Del corpus de creencias anabaptistas, de por sí un movimiento profundamente heterogéneo, fueron tres las fundamentales, que dejaron asimismo una gran influencia en los movimientos disidentes posteriores:

1) La constitución de una iglesia de *regenerados*. La convicción de que la verdadera iglesia cristiana debe estar esencialmente compuesta por creyentes voluntaria e individualmente convencidos, que manifiesten su fe pasando por las aguas bautismales. La importancia del bautismo de adultos como rito de pasaje esencial a una “*comunidad de hermanos*” fue su signo distintivo y legó una herencia trascendente en los sucesivos movimientos cristianos (los anabaptistas fueron llamados así por su énfasis en la rebautización).

2) La separación irreductible entre religión y Estado. Este último era visto con clara desconfianza convencidos de que era una institución perversa “innecesaria para los verdaderos cristianos” (Cohn [1957] 1993: 253). Aunque procuraban cumplir con muchas

exigencias de Estado, se negaban radicalmente a que éste interfiriera en los asuntos inherentes al credo y conciencia religiosa, como también “a portar espada”, metáfora que aludía al hecho de ocupar puestos oficiales en la estructura gubernativa o estatal.

3) La inminencia del Milenio. Herederos y resignificadores de la gran tradición milenarista judeocristiana, los anabaptistas medievales presentaron históricamente dos grandes tendencias: los “militantes”, que buscaban acelerar o definitivamente instaurar el “Reino de Dios en la tierra” por medio de la acción -muchas veces violenta- y los pacifistas, que esperaban pasivamente la venida del Mesías, sin ánimos de cambiar el orden social existente más allá de los límites de su comunidad¹.

Las consecuencias sociales de estas tres creencias cardinales del anabaptismo giraron sobre la idea de la “perfecta comunidad cristiana”, en el sentido de integrar una iglesia de los auténticamente elegidos. Los lazos internos de la comunidad fueron así efectivamente reforzados y se presentaron en franca oposición a un amplio conjunto de reglas morales, espirituales y políticas de la sociedad en general, pero que se implementaban de manera positiva por acción del Estado.

Estas fueron, principalmente, las ideas que inspiraron al denominado movimiento puritano inglés a principios del siglo XVII. Llamados así por su enfática voluntad de regresar a la pureza del primigenio cristianismo apostólico, limpiando al protestantismo inglés de toda marca (en el sentido de mancha, mácula, contaminación) de catolicismo romano, los puritanos priorizaban la *Biblia, en lugar de la tradición, como única fuente de autoridad y proponían una férrea conducta moral* (Bastian 1990: 35). Dentro de este movimiento surge con especial fuerza el ala “separatista” (inconformista o independiente) donde se destacaban los grupos bautistas y posteriormente, surgiendo del seno anglicano, e influido por el pietismo alemán, los metodistas. La plena autonomía de cada congregación, la absoluta independencia del Estado en asuntos de conciencia religiosa, la insistencia sobre la experiencia religiosa

¹ De la facción militante la historia medieval registra dos grandes e inolvidables movimientos: la trunca revolución campesina de Thomas Müntzer en 1525 y los anabaptistas radicales de la “rebautizada” *Nueva Jerusalén* (la ciudad alemana de Münster) diez años después. La rama pacifista se extendió en el tiempo pese a las incesantes persecuciones y sus doctrinas fueron adoptadas por los grupos menonitas, amish y huterianos fundamentalmente (Cohn 1993, Mayer 1990).

individual y sentimental y el sentido ascético de la vida fueron, de alguna manera, los puntos primordiales que se manifestaron en las diversas comunidades religiosas.

La revolución inglesa liderada por Oliver Cromwell (1680) y la difusión de ideas puritanas que envolvían a la facción antimonárquica, tuvo resultados transformadores en el orden político, “pues destruyó el poder absoluto de la monarquía y estableció los principios del parlamentarismo” (Bastian 1990: 35). Pero imposibilitados de llevar hasta sus últimas consecuencias sus deseos de reforma, muchos puritanos emigraron hacia el norte de América. Permeado de un profundo imaginario religioso, este nuevo espacio simbolizaba en muchos sentidos la vieja creencia judía de la “tierra prometida”, aquel lugar donde los fieles pudieran construir, según sus propias creencias y normas, “la sociedad querida por el Dios de la Biblia” (Bastian *ibid*: 36).

Establecidos en el noreste del continente, en la región que denominaron Nueva Inglaterra, los puritanos anglosajones buscaron reinterpretar y establecer a su modo la idea del *pacto* que Dios realiza con los hombres. Como afirma Bastian (1990: 36) “el pacto que estos ‘santos visibles’ sellaron con Dios, se estableció también entre unos y otros en la iglesia y la sociedad civil, que en Nueva Inglaterra tomó la dimensión de un pacto nacional”.

De esta manera Congregacionalistas, Bautistas, Cuáqueros y otros grupos puritanos que se afianzaron sucesivamente (como el metodismo durante el siglo XVIII) fueron los encargados de construir, anclados en esta idea del pacto, un nuevo modelo de relación entre Iglesia y Estado, en donde ninguna Iglesia tendría privilegio sobre las demás; siendo así el pluralismo religioso un elemento constitutivo del nuevo espacio.

3.2. -El movimiento del Segundo Advenimiento

Durante el siglo XIX se manifestó en diversos lugares del mundo un especial reavivamiento religioso, en donde Estados Unidos -tomando en cuenta su originario pluralismo- constituyó un lugar especial donde surgieron variados movimientos. En relación a esto es preciso tener presente que existe un “estrecho y dialéctico vínculo” que une a la experiencia religiosa en particular con la experiencia social, política y cultural que envuelve

de modo general la historia de un pueblo y su cultura específica (Lanternari [1966] 1971: 12).

El adventismo nace como movimiento milenarista a mediados del siglo XIX, inmerso en una atmósfera de despertar religioso que surge en un país convulsionado por una profunda crisis social, económica y política (de donde también surgieron numerosos y disímiles grupos cristianos, dentro de los cuales se pueden destacar el mormonismo, la Ciencia Cristiana y los Testigos de Jehová). La característica esencial de un movimiento de “despertar” protestante es, justamente, la de reanimar el fervor religioso, basándolo en la experiencia personal de la salvación en Jesucristo y el sentido de una conversión interior y regeneración individual profunda (Mayer 1990: 42).

Este reavivamiento pan-evangélico surgió en el seno de las diversas denominaciones, ubicadas geográficamente en el Norte del país (Este y Centro de modo primordial). Este espacio se caracterizaba por un proyecto de modernidad e industrialización en oposición al sur del país, que reclamaba la pervivencia de formas tradicionales, campesinas y terratenientes. Este despertar se distinguió por la creación de una serie de organizaciones intereclesiásticas que -como sostiene Bastian (1990: 37)- “tenían como meta hacer de la nueva República (1776) el ejemplo mundial de una república protestante”. Estas asociaciones eran de carácter voluntario y civil y estuvieron representadas, por ejemplo, por las actividades misioneras, las ligas de escuelas dominicales (de estudio bíblico), las ligas de temperancia (antialcohol y antitabaco) y las ligas antiesclavistas.

3.2.1. - William Miller y su interpretación profética

William Miller (1782 - 1849) es considerado ineludiblemente como el fundador del adventismo en Estados Unidos y precursor indiscutido de la IASD. Todo adventista reconoce en su persona al primer hombre que comienza a restablecer, con un énfasis prioritario, la creencia en la inminencia de la venida de Cristo, la instauración del Milenio con los “justos” y la creación de una “tierra nueva”. Así comentó brevemente un fiel de 32 años el inicio del adventismo.

“La iglesia adventista nace de quien fue Guillermo Miller. El fue un protestante que empieza a estudiar las Escrituras y descubre que para él en el año 1844 iba a venir Cristo a la tierra. Todos aquellos que creían en ese momento en el advenimiento de Cristo por segunda vez esperaron ansiosamente ese regreso; eso fue el 22 de Octubre de 1844”

A diferencia de lo ocurrido en otros movimientos religiosos, el pionero del adventismo no estuvo revestido, ni en su momento, ni mucho menos ahora, de un estatuto profético². Lejos de considerarse él mismo un profeta que recibe un mandato divino vía revelación para anunciar y advertir al mundo sobre la inminencia de un nuevo orden, Miller se inscribe en la historia adventista como el primer intérprete original de las profecías bíblicas, razón por la cual funda el movimiento. Es innegable que su deseo era comunicar a los hombres y mujeres de su época que el fin de este mundo, de este orden social existente en su sentido más amplio y abarcativo, estaba próximo. Pero este deseo y acción no provenían en modo directo de una “orden o misión divina”, como en el profetismo hebreo o en tantos otros movimientos proféticos cristianos o indígenas sincréticos, sino que era fruto de la certeza humana y enteramente racional de su correcta interpretación de las profecías bíblicas escatológicas.

La única profetisa adventista, la señora Ellen G. White, si bien estuvo unida al movimiento desde sus primeros años no fue la fundadora del mismo, así como tampoco sus “visiones” fueron precursoras de nuevas interpretaciones bíblicas sino más bien reafirmaron y expandieron, conceptual y normativamente, las ya existentes³.

² La figura de Joseph Smith en el mormonismo, para citar un ejemplo contemporáneo (1830), es un caso paradigmático. A fines de 1820, mientras oraba en el bosque una mañana de primavera, ve aparecer a dos personajes “cuyo resplandor y gloria superan toda descripción”. Ahí mismo recibe dos misiones inseparablemente unidas. En primer lugar, traducir, bajo el poder de la inspiración divina, unas misteriosas tablas sobre las que están grabados los anales de las tribus de Israel emigradas a América 600 años antes de Cristo: el *Libro de Mormón*. En segundo término “restaurar la verdadera Iglesia de Cristo en los últimos tiempos de la humanidad, previos a su segunda venida”: la *Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días* (Mayer 1990: 30).

³ La castellanización de todos los nombres sajones de los pioneros y fundadores del movimiento es una constante en el adventismo argentino e hispano parlante en general. Ellos se refieren siempre a la “señora Elena de White”, o -como ya notamos- a “Guillermo Miller”. Por mi parte, optaré por no traducir el nombre inglés de los mismos, es decir hablaré de Ellen White, Joseph Bates, etc., aunque en las citas de testimonios

Proveniente de una humilde familia campesina de tradición bautista, originaria de Pittsfield, estado de Massachusetts, Miller, luego de estar en contacto con *sociedades deístas*⁴ de su época, experimenta un re-conversión y comienza a abocarse plenamente a la congregación religiosa de su ciudad y al estudio intensivo de las profecías bíblicas (Dick 1995).

Lejos de ser un académico fue autodidacta, sin haber recibido más que una mínima enseñanza escolar en su ciudad natal. Su origen humilde, la educación no formal y en especial el eco que encontraron sus ideas en sectores populares y medios de la población, fue visto por los teólogos y eruditos protestantes de su época, en el tiempo de sus campañas proféticas, como un claro signo de fanatismo religioso. Pero sabemos la fuerza que adquiere dentro de la cosmovisión judeocristiana el sentido de la humillación hacia los “humildes”. El humillado por el poderoso es considerado justo ante los ojos de Dios y es este sentido de justicia el que retroalimenta, en este caso específico, el deseo de comunicar la necesidad de un arrepentimiento y una conversión general ante la inminencia del fin del mundo y el inicio de una época eterna y perfecta.⁵

Al igual que otros conversos, Miller se decide a refutar a quienes sostenían las creencias que él mismo antes promulgaba⁶. En este afán de demostrar a los deístas el carácter

de fieles aparecerán, por supuesto, los nombres tal cual ellos lo utilizan.

⁴ Elaborado y extendido durante el siglo XVIII, el *deísmo*, conocido también como *religión natural*, se configura como una doctrina que admite la existencia de Dios como ser supremo, pero cuyos atributos son indeterminados. El conocimiento del mismo así como la obligación de la acción moral, mediante la sola luz de la razón y de la conciencia, sin ningún recurso al dogma o revelación, constituyen sintéticamente los puntos centrales de esta doctrina (Morfaux [1980] 1985: 301).

⁵ Comentado la historia del “movimiento millerita” (tal como los adventistas suelen denominarlo) y las primeras repercusiones de su interpretación profética, Ellen White ([1858] 1992: 168-69) escribió al respecto: “Aunque la obra de Miller atraía a grandes multitudes de oyentes inteligentes, su nombre era mencionado raramente por la prensa religiosa, como no fuera para el ridículo y la acusación. *Los hombres ímpios, fortalecidos por los maestros religiosos, recurrían a epítetos blasfemos cuando se referían a él y a su obra...denunciado como fanático...Con desprecio declaraban que el predicador de la justicia era un entusiasta delirante*” (énfasis agregado).

⁶ De la historia del cristianismo podemos citar dos ejemplos paradigmáticos sobre la relación entre adopción de una nueva religión y el intento de refutar, total o parcialmente, los postulados de la antigua fe: Pablo de Tarso y Agustín de Hipona. En el primero de ellos el desafío se presentó de un modo absolutamente radical: de ser un judío fariseo adicto a la Ley y cerrado a los límites de su comunidad pasó a transformarse en el bastión de la corriente universalista del grupo judiocristiano, reclamando la abolición de la Ley y la inclusión de los gentiles (Montserrat Torrens 1989). En Agustín, antiguo gnóstico neoplatónico, la conversión al cristianismo lo llevó, entre otras cuestiones, a edificar una implacable refutación de algunos sistemas

sagrado y eterno de las Escrituras, Miller buscará encontrar una coherencia general entre todos los distintos libros que componen la Biblia.

Fue ante todo un hermeneuta bíblico profundamente impresionado por las profecías escatológicas, especialmente el libro de *Daniel* y el *Apocalipsis* de Juan. El retorno a la fe de sus padres lo introdujo en el contexto del protestantismo de la época, el cual, como ya se observó, asistía a un generalizado “despertar”.

Este contexto posibilitó el espacio de acción proselitista en donde el movimiento adventista se desarrolló y, mediante una notable difusión oral y escrita, logró desarrollarse, afianzarse y, ya varios años después, constituirse como iglesia con una teología, doctrina y normas particulares, y una organización centralizada. Las “reuniones campestres” (*camp meetings*) consistían en servicios religiosos de varios días realizados al aire libre, en donde alrededor del emplazamiento de las asambleas, los participantes, debido a la lejanía de sus casas, se instalaban en tiendas de campaña (Bastian 1990: 37, Mayer 1991: 42). Esta práctica religiosa común a diferentes grupos protestantes, como bautistas, congregacionalistas, metodistas, presbiterianos, etc., tenía como propósito evangelizar y convertir a los incrédulos y asimismo reafirmar la fe de los creyentes. Fue de por sí una institución inaugurada por los metodistas a principios de siglo XIX y, ligada al “sistema de predicador intinerante” (*intinerant - preacher system*), resultó el vehículo más adecuado por donde comenzaron a expandirse nuevas interpretaciones proféticas, y donde las ideas de William Miller encontraron su lugar fundamental (Froom 1954: 33).

El objeto fundamental que guiaba la interpretación profética de Miller era poder descifrar, por intermedio de la Biblia, la fecha exacta del retorno del Mesías y la consiguiente instauración del Milenio. Un pasaje específico del libro de Daniel (8: 14) produjo en él un hondo estremecimiento, éste inauguraba una cronología profética: “Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego el Santuario será purificado”⁷.

gnósticos.

⁷ Todas las citas bíblicas referidas en esta tesis corresponden a la versión *Reina -Valera revisada 1960*, que es la más utilizada por los Adventistas del Séptimo Día. En el caso de que cite otra versión especificaré la misma. Es interesante tomar en consideración el hecho de que este grupo religioso no haya emprendido la tarea de traducir ellos mismos las Escrituras (del griego, el arameo y el hebreo), acto que seguro los hubiera separado aún más del campo evangélico en general, cuestión que ocurrió con los mormones y los Testigos de

En primer lugar, Miller interpretó que el Santuario equivalía, en la era cristiana, a la Tierra en su conjunto, de este modo la purificación del mismo representaba la purificación del planeta por medio del fuego, en ocasión de la segunda venida de Cristo (tal cual relata el Apocalipsis de Juan), pues como el ángel había dicho a Daniel (8: 17) “Entiende, hijo de hombre, porque la visión es para el fin”. En breve se observará cómo esta interpretación del Santuario = Tierra, debido al fracaso de la profecía de Miller, es resignificada por otros adventistas, pero en cierto sentido continuando la profecía “millerita”.

En segundo lugar, Miller asumió el principio “día por año”, según el cual un día de tiempo profético equivale a un año de tiempo literal⁸. Solo restaba, pensó, poder discernir dónde comenzaban estas “dos mil trescientas tardes y mañanas” y, una vez aclarado esto, poder establecer fehacientemente la fecha del retorno de Cristo y el inicio del Milenio. Asimismo, si lograba descubrir el comienzo de esta cronología profética, podía cotejar otros hechos y fechas incluidas en estos 2.300 años que describe el libro de Daniel y que, debido al carácter mesiánico de las mismas, hacían referencia a Cristo⁹.

Después de estudiar intensivamente la Biblia, y hacia 1820, Miller interpreta que “la salida de la orden para restaurar Jerusalén” corresponde al año 457 a.C., momento en que se pronuncia el decreto de Artajerjes, rey de Persia (según refiere el capítulo 7 de *Esdras*). A partir de ahí solo restaba sumar y cotejar las fechas proféticas señaladas.

Así describió detalladamente Ellen White, unos años después, el desentrañamiento y momento cumbre de la interpretación profética de Miller y su alarmante descubrimiento.

Jehová. La aceptación del uso de esta Biblia por parte de los adventistas declara, en cierta manera, el deseo de enmarcarse en la tradición religiosa protestante.

⁸ Según Ellen White (1992: 313), el principio de día por año está respaldado por diversos pasajes bíblicos y además -refiere la profetisa buscando legitimar este sistema y asimismo enrolarse en una tradición interpretativa- “ha sido reconocido y aceptado como principio bíblico por una cantidad de investigadores serios de las Sagradas Escrituras como Joachim de Floris, Wiclef, José Mede, Sir Isaac Newton, el obispo Tomas Newton, Alejandro Keith y muchos más”.

⁹ “Setenta semanas están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad, para terminar la prevaricación, y poner fin al pecado(...) Sabe, pues, y entiende que desde la salida de la orden para restaurar y edificar a Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas; se volverá a edificar la plaza y el muro en tiempos angustiosos. Y después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Mesías, mas no por sí (...) Y por otra semana confirmará el pacto con muchos; a la mitad de la semana hará quitar el sacrificio y la ofrenda” (*Daniel 9: 24-27*).

El comienzo de las setenta semanas está fijado fuera de toda duda y corresponde al 457 a. C., y su terminación es el año 34 de nuestra era. Si se cortan, se descuentan, las setenta semanas (490 días/años) de los 2.300 días, restan 1.810 días. Después de la terminación de los 490 días, los 1.810 días todavía habían de cumplirse. Desde el año 34 d. C., los 1.810 días se extienden hasta el año 1844. En consecuencia, los 2.300 días de Daniel 8: 14 terminan en 1844. A la terminación de este gran período profético “el santuario será purificado ([1858]1992: 165-66).

Junto a esta interpretación profética, crucial y determinante en la historia del movimiento adventista, es preciso señalar la existencia de otra interpretación que influyó en el imaginario del grupo sobre la proximidad del milenio: las “tres señales espectaculares”.

Tres señales espectaculares ocurridas en el mundo natural en 1755, 1780 y 1833, indicaron, señalaron, y apuntaron dramáticamente hacia la segunda venida del Señor.

La primera se conoce como el sorprendente terremoto de Lisboa, por haber tenido allí su epicentro, aunque afectó a grandes zonas de Europa y Africa (...) Muchas personas corrían de un lado a otro gritando: “¡Llegó el fin del mundo! ¡Llegó el fin del mundo!”. El terremoto de 1755 cumplió la profecía de la apertura del sexto sello registrada en Apocalipsis 6: 12,13¹⁰.

Veinticinco años después de este terremoto, se oscureció el sol, como cumplimiento de otra extraordinaria señal. Jesús había predicho este suceso en el Monte de las Olivas cuando dijo a sus discípulos: “Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, y la luna no dará su esplendor” (Marc. 13: 24) (...) Y, efectivamente, ese fenómeno ocurrió el 19 de mayo de 1780 y quedó conocido en la historia como ‘el día oscuro’ (...)

Jesús predijo también que las estrellas caerían (...) De acuerdo con lo que dice Juan en el Apocalipsis, las estrellas caerían del cielo en todas direcciones “como la higuera deja caer sus higos” (Apoc. 6: 13). Este suceso tuvo lugar el 13 de noviembre de 1833, apenas dos años después de que Guillermo Miller comenzara a predicar la inminencia de la segunda venida del Señor Jesús (...) Estas señales dieron un gran empuje a la predicación de las doctrinas

¹⁰ “Miré cuando abrió el sexto sello, y he aquí que hubo un gran terremoto; y el sol se puso negro como tela de cilicio, y la luna se volvió toda como sangre; y las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, como la higuera deja caer sus higos cuando es sacudida por un viento fuerte” (Apoc. 6: 12, 13).

adventistas¹¹.

Ambas interpretaciones se integran en un contexto más amplio que abarca la construcción propia de una Historia Sagrada y el Plan divino de salvación que ésta manifiesta. Todos los eventos de esta historia, pasados o futuros, se encuentran explicitados en la Biblia, escritura sagrada por antonomasia. Los adventistas no realizan una separación entre lo que nosotros llamaríamos una historia fáctica y una historia mítica. Para ellos la historia es una sola: la Historia Sagrada creada por Jehová, historia lineal y sucesiva, que contiene a su vez un principio y un fin. Esta conciencia histórica, de raíz plenamente judía, adquiere en todo movimiento milenarista una fuerza singular: el milenario tiene la misión especial de descubrir y conocer los signos particulares de esta Historia, ya establecidos por Dios, y en modo especial aquellos que aluden a la culminación de la misma y al comienzo de una Eternidad Sagrada. Un joven de 27 años de la Iglesia de San Isidro expresó de la siguiente manera esta temática.

“La historia, esto también es discutible con los historiadores porque hay conceptos de historia cíclica, de la historia en espiral, de la historia evolutiva ¿no?. El concepto bíblico es de la historia lineal ¿no?, donde los conceptos son puntuales y donde las profecías son también puntuales, pero a la vez son a largo plazo, donde los simbolismos, por ejemplo el mensaje a las siete iglesias era un mensaje a las iglesias de ese momento pero también se extiende hacia la historia, hacia etapas de la historia...”

Lejos de lanzarse a comunicar inmediatamente la naturaleza de su descubrimiento (la venida de Cristo, que según su perspectiva debía ocurrir entre “marzo de 1843 y marzo de 1844”), Miller aguardó nueve años, hasta que en 1831 expuso públicamente su personal exégesis. Comienza así a predicar su mensaje en forma efusiva. En 1833 la Iglesia Bautista le entrega una licencia de predicador, y se dirige a fieles de todos los grupos protestantes, sin

¹¹ *Nuestra Herencia. Curso de historia denominacional* (1994: 25-26).

ánimos de separarse de su iglesia y menos aún de que sus seguidores, fundamentalmente miembros de las Iglesias Bautista, Metodista, Congregacionalista, Presbiteriana y Cristiana, lo hicieran de las suyas¹².

3.2.2. - El movimiento “millerita”: 1833 -1844

El movimiento que se crea alrededor de la predicación escatológica de Miller fue desde su inicio un movimiento relativamente heterogéneo formado por individuos de diversos grupos evangélicos. Es importante tener en cuenta esto pues en todo el proceso fundacional del adventismo (que va desde el comienzo de la predicación de Miller en 1833 hasta el nacimiento de la IASD en 1863) se presentaron, más allá de la creencia general del inminente retorno de Cristo, distintas y generalmente opuestas posiciones, con numerosas deserciones y disidencias, que no pocas veces llevaron al borde del desmembramiento general.

Desde 1833 hasta 1844, fecha conocida por los adventistas argentinos como el “Gran Chasco” (en su idioma original, *Great Disappointment*), la predicación de Miller es incansable; afirmando él mismo más tarde que durante esa fecha pronunció alrededor de 3.200 sermones (Mayer 1991: 39). De pueblo en pueblo, en las “reuniones camperas”, en locales alquilados, o invitado por diferentes iglesias protestantes a dar conferencias, William Miller difundió oralmente su mensaje sobre la inminencia del retorno de Cristo.

Junto a él se unieron entre 1835 y 1842 los que serán los líderes del movimiento y algunos de ellos los encargados de conformar la doctrina y cosmovisión propia del adventismo: Charles Fitch, presbiteriano de Cleveland, Josias Litch, pastor de la Iglesia Episcopal Metodista, Joshua Himes y Joseph Bates, de la Iglesia Cristiana, James White y Ellen G. Harmon (casada con este último en 1846, siendo conocida a partir de entonces como Ellen White). Esta última, a fines de 1844, luego del “Gran Chasco”, comienza a recibir visiones, convirtiéndose más tarde en la única profetisa de la IASD.

¹² Ese mismo año (1833), previa a la decisión de salir a predicar “el mensaje del fin”, Miller publica un breve ensayo de 64 páginas titulado *Evidencia bíblica e histórica de que la segunda venida de Cristo se producirá hacia el año 1843* (Dick 1995: 20)

En forma paralela a la predicación de Miller, comienza a surgir a partir de 1840 una importante difusión escrita del mensaje adventista en forma de diferentes publicaciones que se obsequiaban en los sitios donde se pronunciaban las conferencias proféticas. Este constituyó un vehículo clave que permitió acrecentar las filas adventistas en diferentes partes del país. Dirigido a distintos grupos protestantes estas publicaciones, especialmente breves periódicos, también folletos, carteles e himnarios, tenían básicamente el objeto de difundir las profecías de Miller y -según palabras de un historiador adventista- “considerar las condiciones de la Iglesia y del mundo en relación con la segunda venida de Cristo, con la esperanza de que el periódico fomentara la oración, el estudio de la Biblia, los despertares religiosos, y la consagración total entre los miembros de las iglesias” (Dick 1995: 49)¹³.

Debido a lo expuesto, podríamos llegar a pensar que este movimiento adventista era, por llamarlo de alguna manera, exclusivamente espiritual en el sentido de que mas allá de todo su único interés era prepararse pasivamente para aquello que, según sus seguidores, representaba el acontecimiento final de la historia humana. Sabemos que el fervor milenarista suele producir estos “alejamientos del mundo” y es probable, según nos cuentan, que algo de ello haya ocurrido en algunos sectores del movimiento. Pero, al menos en lo concerniente a la dirigencia del movimiento y a sus filas mayores, la cuestión no era tan así. Mucho adventistas, sobre todo la corriente principal originaria de Nueva Inglaterra, estaban absolutamente inmersos en la cuestión social de su época y respaldaban un ética progresista y reformadora. Hombres como Joshua Himes y Joseph Bates, por nombrar solo los casos más

¹³ La batería de los periódicos del movimiento millerita era verdaderamente descomunal. La importancia de su estrategia proselitista radicó en la amplitud geográfica que los mismos abarcaron y la frecuencia de sus apariciones (diaria, semanal, quincenal, mensual y bimestral). Los nombres muestran directamente la conciencia escatológica que impregnaba a todo el movimiento. Citemos, pues, los fundamentales. El primero de ellos *Signs of Times* (Signo de los Tiempos) fue fundado en Boston, en 1840, por el pionero Joshua Himes (continuado luego por el *Advent Herald*). *The Midnight Cry* (El clamor de medianoche) se editaba en Nueva York y aparecía diariamente. *The Western Midnight Cry*, en Cincinnati. *The Southern Midnight Cry*, en Washington, Baltimore y Maryland. *The Trumpet of Alarm* (La Trompeta de Alarma), en Filadelfia. Las mujeres por su parte tenían su propia publicación: *The Advent Message to the Daughter of Zion* (El mensaje adventista de las hijas de Sión), publicado en Filadelfia y en Rochester. Traspasando las fronteras estadounidenses se publicaban: *The Voice of Elijah* en Canadá y en Inglaterra, el *Second Advent Harbinger* y el *Midnight Cry*, aparecían periódicamente en Bristol y Liverpool respectivamente (Froom 1954: 623-624).

representativos, lideraron asimismo movimientos antiesclavistas, ligas de temperancia (cruzadas contra el consumo de bebidas alcohólicas), sociedades pacifistas y de ayuda social (Dick 1995)¹⁴.

Conjuntamente con las creencias milenaristas, que aglutinaba a los diferentes seguidores del mensaje de Miller, muchos adventistas militaban activamente en cuestiones enteramente “terrenales”. Imposible negar a su vez el carácter sociopolítico de estas acciones, según la ya establecida conceptualización que Worsley ([1957] 1980) realiza, como por ejemplo la lucha por la abolición de la esclavitud, bajo la profunda convicción ética de la igualdad de todos los seres humanos.

Considero, por mi parte, que desde los inicios del movimiento comienzan a surgir ciertas inquietudes acerca de la actitud del cristiano adventista para con “el mundo”, significándolo esencialmente como inmerso en un estado de progresiva degeneración. ¿Debe “sumergirse” en éste para rescatarlo o debe separarse del mismo para no contaminarse?, ¿Debe participar de los acontecimientos de su tiempo o alejarse de éstos, esperando solamente el inminente Milenio? Es posible considerar esta ambigüedad casi shakespeareana entre “ser o no ser parte del mundo”, entre “estar y no estar en él”, como tal vez una característica inherente a muchos movimientos milenaristas, que recorre de algún modo toda la historia adventista hasta nuestros días.

Al relatar los inicios de la iglesia un historiador adventista argentino contemporáneo, Mario Veloso (1982: 31), deja entrever esta tensión dialéctica entre un polo “espiritual y futuro” y uno “mundano y presente”.

La iglesia adventista, entonces, nació en medio de la revolución del siglo XIX. Era una revolución política, social, cultural y religiosa cual nunca había visto la humanidad hasta entonces. Todo grupo y toda ideología, así como todo credo religioso, estaban afectados e

¹⁴ Joshua Himes fue el principal ayudante de William Lloyd Garrison en la fundación y organización hacia 1840 de la *Sociedad Antiesclavista de Nueva Inglaterra*, donde su mujer era dirigente de la división femenina. A su vez organizó la *Sociedad de Resistencia Pasiva*. Joseph Bates, por su parte, fundó en la misma época la *Sociedad de Templanza de Fairhaven* y fue un activo luchador por la igualdad de derechos y la abolición de la esclavitud (Dick 1994).

identificados con la revolución, con los intereses de la revolución, es decir con el bienestar del hombre aquí y ahora. Esta revolución político social se extiende hasta el tiempo presente.

La IASD, como evento escatológico, más relacionado con el mundo por venir que con el presente, no participó, ni participa de esa revolución. La iglesia fue, es y será un evento escatológico dentro de la revolución social, pero extraño a esa revolución en el sentido de no pertenecer a su naturaleza espacial y temporal de aquí y ahora.

Propongo *hit et nuc* dejar abierto este debate que considero central para la dilucidación del ethos adventista. Mi intención presente era introducirnos en el mismo observando cómo desde su génesis se presentan estas perspectivas sobre “la relación con el mundo”.

Si bien, como ya se adelantó, Miller solo había estimado una fecha posible para el cumplimiento del “Gran Día” no queriendo establecer un día exacto, hacia principios de 1844 una facción adventista de New Hampshire comienza a manifestar una interpretación distinta: el llamado “clamor de medianoche”. Reconstruyendo el calendario hebreo llegaron a la conclusión de que Cristo volvería en la fecha regular de la purificación del santuario judío, el día décimo del mes séptimo, que correspondía al 22 de Octubre de 1844. La lógica resignificativa es de por sí muy interesante: si Jesús fue un judío debe volver entonces en un tiempo judío (no en el romano), pero no en un tiempo cualquiera sino en un tiempo sagrado, separado del resto y cualitativamente diferente del mismo (Eliade [1957] 1994). El tema del Santuario y del Sábado, que como se explicará más adelante constituyen puntos nodales de la cosmovisión e identidad adventista, son ejemplos notables de cómo creencias y prácticas judías son reinterpretadas por los adventistas bajo una perspectiva cristiana puritana, escatológica y milenarista.

Miller mismo, y algunos de su seguidores más cercanos, no aceptaron en un principio esta interpretación, mostrando así las diferencias que había dentro del movimiento; pero poco a poco fueron persuadidos de la validez de la misma, tal vez forzados por una ansiedad milenarista traducida en un convencimiento mayoritario (ese “menosprecio por la paciencia

del tiempo” del que habla Ricoeur (1986: 109)). Considero que este hecho marcó de algún modo el quiebre de la dirección millerita del movimiento. Luego del esperado evento las interpretaciones proféticas y posteriores revelaciones recaerá, prácticamente en forma exclusiva, en otro sujeto del movimiento, Ellen White, que será la encargada justamente de buscar una coherencia y una unicidad de opinión y normas entre los adventistas. Proceso que culminará en forma efectiva en la extinción de las diferencias doctrinales y en la creación de la IASD.

Como era de prever, la cercanía “del fin de este mundo” produjo un acrecentado fervor religioso que aumentó considerablemente las filas del movimiento durante todo 1844. Las manifestaciones extáticas y emotivas, propias del *kairós* milenarista, comenzaron a manifestarse, “el eclipse de la *praxis* que engendra el humor impaciente de la utopía” (Ricoeur 1985: 117) hizo su aparición: hombres y mujeres decían recibir constantes visiones, “y había negociantes que cerraban sus almacenes, mecánicos que clausuraban sus talleres, obreros que abandonaban sus empleos, agricultores que dejaban en la tierra sus cosechas, y había un renunciamiento completo a las cosas mundanas” (Dick 1995: 61)¹⁵.

3.2.3. - El “Gran Chasco” y la “purificación del Santuario Celestial”

“En ese momento Cristo no vino, eso es lo que nosotros denominamos un ‘gran chasco’ por que algo que creían no se cumplió”
G. 41 años

Para cuando se produce el acontecimiento histórico central del movimiento adventista, o sea la esperanza del retorno de Cristo el 22 de Octubre de 1844, muchos de los creyentes se habían separado, voluntariamente o no, de sus comunidades religiosas nativas, debido a las características particulares que este movimiento había tomado. Mas allá del

¹⁵ En relación al *kairós* milenarista (entendido como lo inminente, como el presente absoluto) es preciso aclarar que fue Mannheim (1929) el primero en insistir en que la dinámica de esta utopía se basa en “energías orgiásticas extáticas”, entendida -siguiendo a Ricoeur (1994: 296)- como un “impulso emocional producido por la conjunción de ideal y demanda”.

fracaso de la interpretación profética, el grupo había adquirido a lo largo del proceso una creciente autonomía con muchos seguidores enteramente dedicados a la causa. Esto incidió, sin duda, en que después del frustrado día el movimiento no pereciera abruptamente, sino que pudiera mantenerse, organizarse nuevamente y emprender una nueva lectura de la Biblia que pudiera dar cuenta de las razones del “Gran Chasco”.

Aparte de una numerosa deserción de fieles, es posible afirmar que uno de los efectos sociorreligiosos de mayor trascendencia que siguió inmediatamente al “Gran Chasco” fue la separación del ya multifacético movimiento en diversas facciones¹⁶. Dentro de éstas, se van a destacar tres corrientes fundamentales: 1) la de Edson y los adventistas de Nueva York que invocaban una nueva interpretación con respecto al Santuario; 2) la de Joseph Bates y los adventistas de Washington que guardaban el Sábado; 3) la de Ellen y James White y el grupo de creyentes de Portland (Estado de Maine, Nueva Inglaterra) que reconocían el *status* profético de la “hermana White”. Entre 1845 y 1846 se van a unificar estas tres vertientes dando inicio a la *corriente sabatista profética*, que se constituyó en la de mayor influencia y, unos veinte años más tarde, en fundadora de la IASD.

Poco después de la desilusión, un adventista de Port Gibson, Estado de Nueva York, llamado Hiram Edson tuvo una peculiar experiencia mística. Los historiadores adventistas la describen no sin cierta ambigüedad.

Oraba en un campo de maíz, según explicó, cuando el Espíritu de Dios descendió sobre él en forma tan poderosa que casi lo derribó al suelo. Dejó en él la impresión indeleble de que el santuario que había de ser purificado estaba en el cielo (Dick 1995: 89).

El primero en obtener luz sobre el asunto fue Hiram Edson, del oeste de Nueva York. La mañana que siguió al 22 de octubre de 1844, él estaba pidiendo luz a Dios, cuando le vino como

¹⁶ “Algunos colaboradores siguieron fijando fechas durante varios años. Llegaron a ser llamados “adventistas evangélicos”, que creían en el estado consciente de los muertos y en un infierno que arde eternamente. Gradualmente fueron declinando hasta su extinción. Otro grupo que creía en el estado inconsciente de los muertos, pero que continuaron guardando el domingo, tomó el nombre de “cristianos adventistas”, iglesia que todavía hoy existe.” (*Nuestra Herencia* *ibid*: 47). La última referencia hace alusión a la Iglesia Cristiana Adventista, la otra gran facción salida del movimiento millerita que fue declinando correlativamente al avance de la facción sabatista.

un relámpago el pensamiento de que el santuario del período de los 2.300 días era el Santuario Celestial (Howell 1956: 30).

Si nos atenemos a la crónica de los historiadores reseñados, el suceso no parece haber sido una visión propiamente dicha, sino más bien una súbita iluminación, que por obra del Espíritu Santo le permitió comprender lo que “verdaderamente” había ocurrido el 22 de octubre de 1844. Según la mirada presente de estos historiadores habría una distancia bastante profunda entre esta experiencia y las claras “visiones” que recibe Ellen White, especialmente sobre el “Santuario Celestial”, brecha que se amplia aún más teniendo en cuenta el estatuto profético atribuido a esta última. Un joven de 29 años, profesor de teología y aspirante a pastor, ofreció su particular interpretación sobre la experiencia de Edson.

“Y después del “chasco” un adventista llamado Hiram Edson tiene una visión cruzando un campo de maíz, luego de orar y orar, en donde ve a Jesús entrando en el Lugar Santísimo. Eso también da cuenta, ¿viste?, de que Elena de White no es la fundadora del adventismo o de que el adventismo es la religión de Elena de White, ni nada por el estilo ¿viste?”

Según este joven teólogo con quien conversé la cuestión fue distinta: Edson sí tuvo una visión, claramente compatible con las recibidas por Ellen White. Lo interesante del asunto no es tanto el hecho de dilucidar si fue o no una visión lo experimentado por Edson, sino más bien tomar en cuenta la readaptación que este fiel adventista realiza como forma de democratizar, en cierto sentido, la presencia de dones carismáticos en los inicios del movimiento y no limitarlos únicamente a la aparición de Ellen White, como así también tratando de “advertirme” sobre una posible “mala interpretación” del papel de la profetisa en la historia y doctrina de la IASD.

Como consecuencia de esta experiencia, Edson cree descubrir el meollo substancial de la cuestión, argumentando que el problema no es de fechas, ya que éstas son correctas, sino la naturaleza del suceso es la que ha sido mal interpretada: Cristo el 22 de octubre de 1844

purificó el santuario, pero no el terrestre, pues la equivalencia santuario-tierra era falsa, sino el *celestial*. Este suceso se inscribe en la historia de la IASD como uno de los de mayor originalidad pues dio paso al nacimiento de una creencia única y distintiva de los adventistas del séptimo día.

La *Carta a los Hebreos* constituye, junto con el *Evangelio de Mateo* y la *I Carta a Clemente*, el “prototipo de posición cristiana en el seno del judaísmo: la afirmación de la novedad de Cristo como desvelamiento del contenido más profundo de la revelación bíblica” (Montserrat Torrents 1989: 233)¹⁷. Los destinatarios de la carta eran judíocristianos con un profundo conocimiento de la Biblia, pues de otro modo la argumentación que el autor realiza se les hubiera escapado por completo. El objeto de la misma es claro: mostrar cómo la llegada de Cristo retoma la tradición judía, pero sobre todo la *supera*: “Al decir Nuevo Pacto, ha dado por viejo al primero; y lo que se da por viejo y envejece está próximo a desaparecer” (Hebreos 8: 13). El tema capital es expuesto en dos momentos: el primero demostrará la inutilidad del sacerdocio antiguo; el segundo desarrollará la eficacia del sacerdocio de Cristo. Y todo de acuerdo con la enseñanza de la Biblia. En el capítulo 9 el autor interpreta, tomando como centro el santuario de la antigua alianza¹⁸, que el sacrificio de Cristo en la cruz se corresponde con la purificación de todos los pecados del género humano¹⁹. Jesucristo se convierte en el Sumo Sacerdote que entra en el santuario celestial y redime así de “una vez para siempre” al género humano.

Hiram Edson vuelve sobre este capítulo buscando una respuesta al por qué del chasco

¹⁷ Siguiendo al historiador catalán José Monserrat Torrents (1989: 233), “nada se sabe de su autor ni del lugar de origen”, aunque los adventistas y el cristianismo en general atribuyen dicho escrito al apóstol Pablo. Con respecto a la fecha podemos situarla plausiblemente como anterior al año 70.

¹⁸ Y sus dos lugares, el Santo con sus sacrificios diarios y el Santísimo, con su sacrificio anual, en donde el Sumo Sacerdote purificaba los pecados de toda la comunidad.

¹⁹ “ Ahora bien, aun el primer pacto tenía ordenanzas de culto y un santuario terrenal. Porque el tabernáculo estaba dispuesto así: en la primera parte, llamada el Lugar Santo, estaban el candelabro, la mesa y los panes de la proposición. Tras el segundo velo estaba la parte del tabernáculo llamada el Lugar Santísimo, el cual tenía un incensario de oro y el arca del pacto cubierta de oro por todas partes (...) Y así dispuestas estas cosas, en la primera parte del tabernáculo entran los sacerdotes continuamente para cumplir los oficios del culto; pero en la segunda parte, sólo el sumo sacerdote una vez al año, no sin sangre, la cual ofrece por sí mismo y por los pecados de ignorancia del pueblo (...) Pero estando ya presente Cristo, sumo sacerdote de los bienes venideros, por el más amplio y más perfecto tabernáculo, no hecho de manos, es decir, no de esta creación; y no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre, entró una vez para siempre en el Lugar Santísimo, habiendo obtenido eterna redención” (Hebreos 9: 1-4; 6-7; 11-12).

y considera que si bien Cristo al morir entró al santuario celestial, y como el apóstol no especifica que haya salido, se mantuvo hasta el 22 de Octubre de 1844 en la primera parte del mismo, en el “Lugar Santo”, mientras que después pasó al “Lugar Santísimo”. Pero si bien fue Edson el primero en esbozar esta interpretación, fue Ellen White, mediante el “don profético”, la encargada de ampliar considerablemente la misma, explicarla y develar la trascendencia que adquiere en la singular cosmovisión adventista.

El servicio del sacerdote durante el año en el primer departamento del santuario, “detrás del velo” que separaba el lugar santo del patio exterior, representa la obra y el servicio a que dio principio Cristo al ascender al cielo (...) Así como en el servicio simbólico había una obra de purificación al final del año, también antes que termine la obra de Cristo en favor de los hombres hay una obra de purificación para la eliminación del pecado del santuario. Esta obra empezó cuando terminaron los 2.300 días. En esa época nuestro Sumo Sacerdote entró en el lugar santísimo para limpiar el santuario (White [1858] 1992: 204).

La *doctrina del ministerio de Cristo en el Santuario Celestial*, tal es la denominación nativa, es uno de los puntos cardinales de la teología adventista, siendo una creencia exclusiva de este grupo religioso. Aparte de la ubicua creencia en la inminente venida de Cristo y el comienzo del Milenio, existen otras dos doctrinas centrales que identifican al adventismo del séptimo día, que a su debido tiempo estudiaremos: el Sábado como día de descanso y la “mortalidad del alma” o “estado inconsciente de los muertos”.

El acontecimiento ocurrido en el santuario celestial es esencial, pues marca el inicio de lo que los adventistas denominan el “*juicio investigador*”. Un fiel de 45 años, perteneciente a la Iglesia de Avellaneda (Pcia. de Buenos Aires), narró de esta manera lo ocurrido.

“Nosotros nos basamos mucho en tres libros: el libro de Daniel, el libro de Hebreos y el libro de Apocalipsis, pero del libro de Apocalipsis y del de Hebreos nosotros creemos ser la única iglesia que interpreta las profecías como nosotros las interpretamos, no hay otra religión que las interprete como nosotros. En esas profecías dicen que pasaran dos mil trescientas tardes y mañanas, que equivalían a años, y el

templo será purificado. No significaba que Cristo iba a venir a la tierra, significaba que Cristo una vez que murió, que estaba en el cielo, lo que iba ser era empezar el juicio investigador. Todos, para saber si vamos a vivir en el cielo en algún momento, vamos a ser juzgados. Nadie puede vivir en el cielo o no sin saber si fue o no juzgado. Ese juicio investigador comenzó en el año 1844, en el cielo. Entonces a partir de ese año 1844 se descubre, o se interpreta, que Cristo entró al Santuario Santísimo a comenzar el juicio investigador de todos los seres humanos que en algún momento vivieron en la tierra, y ese juicio investigador hoy sigue”

Los adventistas conceden a este evento una importancia capital en la construcción que realizan de la Historia Sagrada o el Plan Divino de Salvación, pues a partir de ahí comienza el “tiempo del fin”. Cuando el Mesías termine su obra en el Lugar Santísimo (la que, debido a la experiencia pasada, no tiene una fecha cognoscible para los hombres; pero es igual *inminente*), volverá por segunda vez y reinará junto a los hombres en perfecta paz y armonía. A fines de 1994, en los festejos del centenario de la primera iglesia en Sudamérica y el sesquicentenario del chasco de 1844, un importante dirigente del adventismo argentino, Werner Mayr, director de la *Revista Adventista*, expresó la importancia que este hecho tiene en la historia y creencias del movimiento.

Como adventistas, hace 150 años sufrimos una experiencia traumática; no obstante, tras la frustración, Jesús tuvo el pundonor de revelarnos la doctrina del santuario que hace del adventismo un movimiento singular. Quizá necesitábamos pasar por una decepción profunda, para poder captar *la doctrina de las doctrinas* (énfasis agregado)²⁰.

Es interesante notar cómo en esta interpretación subyace lo que podríamos llamar una lógica del desplazamiento. El hecho que esperaba producirse en la tierra es transpolado a otro espacio, ajeno y cósmicamente superior: el cielo. Otro movimiento milenarista que surge en la segunda parte del siglo pasado, los Testigos de Jehová, recrean esta lógica en forma similar. Su fundador Charles Taze Russell (1852 - 1916), que en 1870 había estado en contacto con

²⁰*Revista Adventista*, marzo de 1995.

adventistas, llegó a la convicción de que Cristo volvería en 1914 para establecer el Reino de Dios en la tierra. Al no ocurrir esto se interpretó que en esa fecha Jesús había sido revestido de su potestad de Rey en el Reino de Dios, pero como esto ocurrió en el cielo y no en la tierra “nosotros no hemos podido ser testigos de su entronización” (Mayer 1991: 43). Al igual que los adventistas, consideran que esa fecha es de suma importancia porque marca también el comienzo del fin para el mundo actual.

Al no ocurrir el evento profetizado, algunos creyentes volvieron a interpretar los textos bíblicos y, amparados en la “experiencia mística” de Hiram Edson, creyeron encontrar un significado alternativo al suceso esperado. Al desplazarse el acontecimiento a una esfera celestial le infundió certeza e inmutabilidad. No aceptar o discutir la doctrina del “Santuario Celestial” equivale a no ser adventista. Todo fiel debe conocer y creer en ella.

En la historia general del adventismo, y debido a las diferencias en la interpretación bíblica que tuvo desde sus comienzos, se presentó, sobre todo a partir de 1844, la necesidad de unificar las creencias y prácticas particulares de este grupo, para poder crear así una propia e inequívoca identidad religiosa. Las fragmentaciones y libres interpretaciones debían disiparse, de lo contrario el movimiento podía sucumbir. Una joven metodista que había esperado ansiosamente la venida de Cristo en 1844, Ellen White, será la encargada de encauzar el movimiento y fundar junto a otros pioneros la IASD. El instrumento o vehículo de cohesión no podía ser solamente una u otra certeza interpretativa, sino que debía ser (y aquí la lógica de desplazamiento vuelve a entrar en juego) de carácter sobrehumano y por ende infalible : una revelación divina.

3.2.4. - La Profeta del movimiento: Ellen White

“Las profecías nunca tiene ningún valor -dijo el esenio-. Te lo he explicado antes, pero estabas dormido. Las profecías no cuentan, quien cuenta es aquel que las recibe.”

Arthur Koestler: *Espartaco*

Ya he adelantado el papel primordial que esta mujer adquiere en la conformación ética y cosmovisional de la IASD. De todos los pioneros que entre 1860 y 1863, fundan en Battle

Creek, Michigan, la *Asociación General* de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, Ellen White posee un lugar destacado que la separa, sacralizándola, del resto de los fundadores.

Los principales seguidores y organizadores del llamado “movimiento millerita” (Bates, Himes, James White, Edson, etc.) son recordados y reconocidos por muchos adventistas, sobre todo por el sector erudito²¹, pero Ellen White está absolutamente presente en la conciencia y el actuar de todos los creyentes, no necesita ser recordada ya que “naturalmente” siempre está²².

Retomando una idea ya planteada, considero que uno de los elementos más interesantes y originales en la historia de la profetisa adventista, y del adventismo como movimiento profético milenarista, es que sus visiones reforzaron y ampliaron el sentido de creencias, doctrinas o prácticas, como por ejemplo los códigos alimenticios, que *ya* estaban presentes en forma dispersa en algunos sectores del movimiento. Es posible hablar entonces de un caso particular de *profetismo ad hoc*, en donde solo en el *proceso de desarrollo del movimiento* su importancia se hará efectiva. La misma legitimidad del carácter divino de sus profecías no estuvo exenta de conflictos, divisiones y disidencias. Recién a fines de 1855, once años después de su primera visión (en diciembre de 1844), recibirá el primer “pronunciamiento oficial”, que “señala el comienzo del reconocimiento público del don especial concedido a la iglesia por las revelaciones hechas a Elena de White” (Dick 1995: 148).

De acuerdo con mi experiencia, actualmente cuando se habla de la autenticidad del Sábado como día de descanso no se lo legitima enunciando a Joseph Bates, que fue

²¹ En el transcurso de la últimas tres décadas, especialmente, el adventismo ha marcado un importante énfasis en el conocimiento de la historia denominacional (Land 1982). Numerosos historiadores adventistas como los pioneros Spalding (1949), Froom (1954), o los más cercanos Swarz (1979) y Dick (1992) han dedicado, desde una postura apologética, considerables estudios sobre la misma. Los chicos que son educados en las propias instituciones de la Iglesia (escuelas primarias, colegios secundarios, o -en nuestro país- la Universidad Adventista del Plata) tienen un acercamiento sin duda mayor al conocimiento de la génesis del movimiento. Pero hay muchos otros adventistas, conversos y no “de cuna”, que -según he comprobado en el campo- conocen apenas la historia del movimiento y el papel de los pioneros. Mientras que sí conocen, tanto como los otros, los “consejos” de Ellen White.

²² “El espíritu de profecía, manifestado por intermedio de la Sra. E. G. de White, se halla tan íntimamente entrelazado en el progreso de la historia de nuestra iglesia, que no se puede narrar una parte de alguna rama de la obra sin hacer resaltar clara e inequívocamente la dirección divina de ella” (Howell 1954: 38).

Sábado como día de descanso no se lo legitima enunciando a Joseph Bates, que fue históricamente el primero en plantear esta cuestión. Cuando se explica la ya comentada doctrina del Santuario Celestial no se invoca generalmente a Hiram Edson, salvo en el “sector erudito” como se observó en el testimonio transcrito. Y cuando se fundamenta la validez e importancia de las reglas alimenticias tampoco se habla de los pioneros de la temperancia. En todos estos casos es la “voz profética” o la “pluma inspirada” -términos nativos que refieren a Ellen White- la encargada de darle sentido explicativo y normativo a estas cuestiones; a través de los dos canales de comunicación profética: la palabra oral y, en modo superlativo, la escrita.

La comunicación personal y directa con la divinidad, el carácter moralizador y concientizador de su mensaje, el deseo de reformar su comunidad, la presencia del don “en la verdadera iglesia de Dios en los últimos tiempos”, son características ligadas al estatuto profético de Ellen White, en correspondencia con las singularidades de la personalidad profética referidas por Weber ([1944] 1996)²³. A su vez, debemos considerar al profetismo en general, y al caso adventista de Ellen White en particular, como una *relación social*, es decir no sólo como un atributo de la personalidad particular del profeta, de su carisma, sino también como una interacción, simbólica y relacional, entre éste y sus seguidores (Worsley [1957] 1980).

El profetismo no es unilateral ni depende sólo de la personalidad de quien se presenta como profeta, sino que es también una representación (y una adhesión a él) que va madurando a través de un proceso que en mucho depende de la imaginación de los seguidores y de su experiencia histórico - social; son estos también los que participan en su construcción y

²³ “Con el nombre de ‘profeta’ queremos comprender aquí un puro portador *personal* de carisma, cuya misión anuncia una *doctrina* religiosa o un mandato divino (...) Esto lo separa del sacerdote. Primero y sobre todo, porque el sacerdote reclama autoridad por estar al servicio de una tradición santa; en cambio, el profeta se apoya en la revelación personal o en la ley (...) lo mismo que el mago carismático, actúa gracias sólo a su don personal. Se distingue del mago en que anuncia revelaciones con un contenido; el contenido de su misión no consiste en magia sino en doctrina y mandamiento (...) El profeta es sobre todo un instrumento manifiesto de un dios cuya voluntad anuncia (trátese de una orden concreta o de una norma abstracta), que exige por encargo divino la obediencia por deber moral (*profecía ética*); o es un hombre ejemplar que señala a los demás con su propio ejemplo el camino de la salvación religiosa (...) que se dirige al propio interés de quien necesita salvación para que recorra el mismo camino que él (*profecía ejemplar*)” (Weber [1944] 1996: 356-57, 361).

confirmación (Agüero 1994: 109).

La experiencia profética de Ellen White contiene elementos singulares que nos permiten, además de poder contrastarlos con otras experiencias proféticas, dilucidar cómo a partir de esta *construcción social del profeta* es posible indagar aspectos generales del ethos y la cosmovisión adventista. Hay dos cuestiones principales, íntimamente relacionadas, que tomaré en cuenta para lograr este propósito: el *aspecto exterior del profeta* y las *experiencias extáticas*, como consecuencia de su contacto con la divinidad²⁴.

En el aspecto exterior, físico y estético de Ellen White se plasma una construcción simbólica acerca de lo que podemos denominar el *status marginal del profeta*, en el sentido de presentarse en un cierto estado liminal con respecto a la estructura social en la que se halla inmersa. Hablamos de liminalidad en el sentido que Turner (1969), retomando a Van Gennep, propuso: aquella “situación interestructural” propia, aunque no exclusiva, de los ritos de pasaje, en donde los individuos se ubican en los “intersticios de la estructura social”; condición ambigua en la que los roles pueden invertirse y las obligaciones normativas suspenderse, pero que a su vez implica un estado de horizontalidad, de igualitarismo y camaradería: la *communitas*. Turner asocia también la *communitas* a estados y personas marginales como por ejemplo chamanes, adivinadores, místicos, mediums, monjes y *hippies*.

Mary Douglas (1978), en sus estudios sobre la concordancia existente entre los modelos simbólicos y la experiencia social, buscó descifrar en el estilo corporal de todo profeta el símbolo de una “independencia respecto a las normas sociales”²⁵. La íntima

²⁴ La comunicación directa con la divinidad, dentro de la tradición judeocristiana, ha adquirido dos formas básicas: experiencia profética y experiencia mística. Estas experiencias no deben ser confundidas, pues como argumenta Scholem (1995: 10) tanto las características como los propósitos difieren: “El profeta escucha un mensaje inteligible y puede percibir también una imagen inteligible, la cual no muestra, ni al ser captada ni al sedimentarse en su memoria posteriormente rasgos de imprecisión. Este mensaje profético contiene en sí, sin duda, una pretensión directa de autoridad religiosa. Desde un principio se manifiesta ya de esta manera, y de hecho se distingue claramente, a causa de tales caracteres fundamentales, de la experiencia del místico (...) La experiencia del místico es, por naturaleza, totalmente diferente, indeterminada e inarticulada. Lo vago, lo omnitendente de ella contrastan con el nítido contorno de la experiencia profética. Y es precisamente este elemento de indeterminación, de ausencia de capacidad expresiva el que constituye la más grande dificultad de la experiencia mística”.

²⁵ “No es una coincidencia que San Juan Bautista viviera en el desierto y se cubriese con pieles de animales ni que los profetas nuer luzcan barbas y cabellos largos, cuando para el nuer ordinario tanto uno como otros

conexión entre control social y control corporal, tesis central del análisis de Douglas, se plasmaría en el caso de los profetas en un aspecto estético extraño, desaliñado y desinteresado, como modo de expresar así su marginalidad ante la estructura social imperante.

Weber, en su clásico estudio del *Judaísmo Antiguo* ([1920] 1988: 313), se pregunta acerca de la veracidad del carácter contracultural de los profetas hebreos (“hostilidad a la cultura”). Por un lado, afirma este autor, estos profetas se hallan inmersos en el contexto intelectual de su época, pero asimismo demuestran una profunda aversión hacia ciertos valores culturales, aversión que “estaba determinada de un modo netamente religioso por la forma en que ellos elaboraban sus *experiencias*”²⁶. Esta última afirmación, articulada a su vez con las ideas de Turner y Douglas, nos induce a pensar en una *intencionalidad* por parte del profeta, que se explicita tanto en su peculiar estilo de vida como en el éxtasis típico de sus experiencias con la divinidad. El profeta, entonces, es percibido como *distinto*, extraño y marginal tanto en su aspecto exterior como en su comportamiento.

Contrastando estas ideas con el caso de Ellen White, prevalecen dos elementos de sumo interés: 1) aspecto corporal marginal, pero no inducido *por* ella sino más bien *a* ella; 2) experiencias místicas de “*trance*”. Con respecto al primero de éstos es preciso recurrir a su biografía y conocer un dato de sugestiva importancia.

Cuando era niña era de disposición alegre y animosa, y prometía un desarrollo intelectual superior al común (...) Cierta día, mientras regresaba a casa de la escuela, en compañía de otras niñas, una de ellas, airándose por algo que Elena había dicho o hecho, arrojó una piedra que dio de lleno con terrible fuerza en su nariz. Esto la derribó inconsciente y estuvo sumida en estupor durante tres semanas (...) la niña pidió un espejo y descubrió que su rostro había quedado desfigurado por el terrible accidente (...) El conocimiento de su deformidad le infundía

resultan desagradables. En todas partes la marginación social adopta idénticas formas de expresión, es decir un aspecto extravagante y descuidado” (Douglas [1970] 1978: 113).

²⁶ “Todos ellos tenían una formación literaria y, en conjunto, poseían, ciertamente, una información adecuada sobre las peculiaridades de la cultura egipcia y mesopotámica, especialmente de la astronomía (...) No solo contemplaban con ojos enteramente ajenos los valores estéticos, en general, todos los valores del estilo distinguido de vida, sino también toda sabiduría profana” (Weber [1920] 1988: 313).

timidez, y se retraía de sus compañeras (...) Los nervios de Elena quedaron destrozados, y su mano temblaba de tal manera que progresaba muy poco en la caligrafía (...) Su condición física era tan débil y sus progresos tan pequeños, que sus maestros le aconsejaron finalmente que se retirase de la escuela (Dick 1995: 129-131).

Considero, por lo tanto, que Ellen White fue percibida por sus contemporáneos como “extraña” y marginal a causa de su deformidad facial y frágil salud, que influyó asimismo en su propia personalidad, introvertida, tímida y solitaria. Esta marginalidad y *excepcionalidad* tuvo un efecto positivo en su constitución como “voz profética” del movimiento. Tengamos presente a su vez la importancia que tiene en el imaginario y la moral judeocristiana el valor redentor del sufrimiento, ejemplificado en tantas alusiones y metáforas bíblicas pero tal vez paradigmáticamente en el Libro de Job²⁷.

La condición psicofísica de Ellen White mientras se hallaba en visión es descrita por un historiador adventista, adaptando un relato de primera mano, y por una fiel de 32 años de la Iglesia de Florida, como efecto de un peculiar *trance* que manifestaba un “poder sobrenatural”.

Al ser arrebatada en visión solía dar tres gritos, en los cuales pronunciaba la palabra Gloria’.

El primer grito parecía provenir de la parte superior de la pieza, el segundo parecía provenir de aún más lejos, y el tercero se asemejaba a una voz que se oía a la distancia. Con este grito el espíritu de Dios se asentaba sobre todos los que estaban en la habitación.

Después del tercer grito, y durante medio minuto más, perdía todas sus fuerzas. Mientras estaba de pie, *caía gradualmente al suelo como si la hubiesen puesto allí suavemente manos invisibles*. La acción del corazón y del pulso era natural, pero no respiraba. Sus ojos estaban abiertos como si mirasen a la distancia.

²⁷ “Perezca el día en que yo nací, y la noche en que se dijo: Varón es concebido. Sea aquel día sombrío, y no cuide de él Dios desde arriba, ni claridad sobre el resplandezca”, maldice Job (3: 3-4), y se pregunta más tarde: “¿Cuál es mi fuerza para esperar aún? ¿Y cuál mi fin para que tenga aún paciencia?” (6: 11). “El futuro se extendía sombrío y triste para mí, sin un rayo de luz. No me podía reconciliar con mi suerte, y a veces murmuraba contra la providencia de Dios al haberme afligido así... Parecía estar privada de toda oportunidad de felicidad terrenal, y condenada a un continuo chasco y mortificación”, escribió Ellen White (Daniells 1996: 299).

Después del primer momento de debilidad, la sobrecogía un poder sobrehumano. A veces se movía alrededor de la pieza en forma llena de gracia, pero sus brazos eran tan fuertes, que habría sido imposible aun para el hombre mas fuerte moverlos siquiera una pulgada (Dick 1995: 137) (énfasis agregado).

“Han surgido profetisas que vos decís en seguida se piran y a ella la han estudiado por ejemplo psiquiatras. Y es más en momentos que ella entraba en trance, que tenía una visión, era evaluada psiquiátricamente y no era que estaba alucinando, no era una alucinación.(...) A ella se le cortaba la respiración, es como que le ponían un espejo y no se empañaba, eran fenómenos sobrenaturales (...) también decían que levantaba con una mano una Biblia por arriba de su cabeza, pero esas de la grandes que había por aquella época que pesaban como tres kilos, y con la otra mano iba dando vueltas las páginas y recitaba al mismo tiempo versículo por versículo, pero sin ver nada ¿entendés?”

Los incidentes carismáticos no estuvieron ausentes, en absoluto, en los primeros años del movimiento adventista post “chasco”, especialmente en la década 1845 - 1855. Experiencias extáticas y casos de glosolalia se registraron en varias zonas de Nueva Inglaterra, pero especialmente en la zona de Portland, Maine, lugar originario de la profetisa. En la figura de Ellen White se condensarán simbólicamente dos temas centrales, tanto para el futuro de la “voz profética” como el de la IASD.

En primer lugar, lo que se podría denominar el *efecto coercitivo*, es decir el hecho de presentarse ella misma con el objeto de limitar estas experiencias, así buscando encauzar al movimiento. Es evidente que estos incidentes produjeron en el seno de las filas adventistas una reacción por parte del sector más puritano, para los cuales el control corporal es símbolo de la correcta relación que el hombre debe establecer con la divinidad. Las visiones de la profetisa lejos de subvertir esta idea la intensificaron, estableciendo por lo tanto una relación de continuidad con la tradición puritana de la cual provenían.

Vi que debiéramos tratar en todo momento de estar libres de toda excitación malsana e

innecesaria. Vi que había gran peligro en abandonar la Palabra de Dios para apoyarse y confiar en experiencias de éxtasis. Vi que Dios había descendido mediante su Espíritu sobre vuestro grupo en algunas de sus experiencias e iniciativas; pero vi que había peligro en el futuro.

(...) necesitamos ser extremadamente cuidadosos y caminar humildemente delante de Dios, a fin de que tengamos el colirio espiritual que nos permita distinguir la operación del Espíritu Santo de Dios de la operación de aquel espíritu que produciría licencia desenfrenada y fanatismo²⁸

El segundo punto es el afianzamiento de la veracidad y legitimidad de sus visiones : “Pero había un medio de comunicación en el cual podía depositarse plena confianza, a saber, las visiones que Dios diera a los profetas. Allí no había peligro de error” (White 1996: 11).

A través de sus múltiples escritos la Sra. White comenta su perspectiva, mediatizada siempre por un revelación divina, acerca de temas tan diversos como la salvación en todas sus fases, la Historia Sagrada, la doctrina cristiana adventista, el hogar y la sociedad, la salud física y espiritual, la alimentación, la vestimenta adecuada de las mujeres, la educación, el evangelismo, las finanzas o la economía familiar, las misiones mundiales, la organización de la iglesia y la inspiración de la Biblia²⁹.

Los adventistas adaptan estos múltiples mensajes de Ellen White a sus urgencias cotidianas del “aquí y ahora”; y es necesariamente este carácter de *contemporaneidad* del mensaje lo que determina no solo su status ontológico, la procedencia divina y como tal trascendente en espacio y tiempo, sino su *valor social* en la vida de los creyentes. Esta readaptación es constante y es importante tenerla presente para poder analizar la utopía y

²⁸ Ellen White, *Manuscrito* 11, 1850; *Mensajes Selectos*, tomo 1 , pag. 165 ;citados por A. White (1996: 11-13).

²⁹ La autora escribió alrededor de 4.600 artículos para revistas de la iglesia y se han editado hasta el momento “129 libros en inglés, muchos de los cuales fueron traducidos a 146 idiomas. Entre estos se destaca el castellano, con una circulación de 72 obras” (*Paz en la tormenta* 1996: 18). Un lugar sobresaliente ocupa su “obra maestra” *The Great Controverse* (La Gran Controversia), editada a fines de 1858, “que rastrea la gran controversia entre el bien y el mal desde el origen del pecado en el corazón de Lucifer hasta el tiempo cuando la tierra sea purificada con fuego, al final del milenio”. Esta obra fue traducida al castellano en numerosas ediciones, bajo el nombre de *El Conflicto de los Siglos*, *El Gran Conflicto* y, en versión popular de difusión, *Conflicto Cósmico*. En nuestro país, dentro de las diversas instituciones adventistas una de ellas tiene el objeto específico de agrupar todo lo referente a la profetisa y su obra: el *Centro de Investigación White*. Fundado en 1979 y ubicado en la Universidad Adventista del Plata (Lib. San Martín, Entre Ríos), siendo el cuarto en ser establecido fuera de los Estados Unidos, tiene como propósito posibilitar la “investigación tanto de la vida como de los escritos de Elena de White, además de la historia y pensamiento doctrinal de la IASD”.

cosmovisión adventista desde una perspectiva diacrónica³⁰.

El tipo de comunicación que se establece con la divinidad y el mensaje que la misma comunica al profeta son tópicos dignos de atención, pues éstos también presentan diversas formas. Ante todo es preciso dejar en claro que toda experiencia de revelación, y especialmente una de tipo profética, está siempre inmersa en una tradición cultural propia, específica e idiosincrática, que moldea y condiciona la internalización de ideas teológicas “incrustadas en un complejo de valores y creencias sobre el hombre, la sociedad, Dios, el cosmos, la moralidad, etc.” (Worsley 1980: 38)³¹.

En relación al primero de estos asuntos, el tipo de revelación, no es azaroso que en el caso de Ellen White, ésta se haya manifestado básicamente a través de una *visión*; ya que los libros proféticos primordiales en los que se basó históricamente la interpretación adventista, *Daniel* y *Apocalipsis*, son esencialmente visuales. Si bien sus revelaciones eran también auditivas, éste se presentaba como un canal secundario de revelación³².

La heterogeneidad temática de sus escritos se corresponde con el material variado de sus visiones. En distintos momentos de su vida, a Ellen White *le fue mostrado* el pueblo adventista, la segunda venida de Cristo, la Tierra Nueva, el Santuario Celestial, al Arca de la Alianza y los Mandamientos mismos, el nombre adecuado que la iglesia debía tener, el momento específico en que debía comenzar y terminar el día de descanso, las normas

³⁰ Un ejemplo empírico de esta readaptación actual de su mensaje podría ser el cambio que piensa realizarse, según me contó un fiel y un trabajador de la editorial adventista, en la edición de algunos de sus libros, específicamente en *La Gran Controversia*. Esta innovación consistirá, mas bien, en una paráfrasis que buscará *aggiornar* el acentuado sentido maniqueo del escrito. Considero que este hecho se presenta como signo de un cambio en la relación que la IASD busca establecer con “el mundo”, minimizando, aunque no exenta de contradicciones, esa separación tan tajante entre los que “están con Dios o están con Satanás”.

³¹ El universo simbólico de un grupo específico siempre contiene símbolos que proceden de un contexto de significación, no hay, jamás, símbolos “solos”: “¿Por qué un místico cristiano tiene siempre visiones cristianas y no las de un budista? ¿Por qué un budista ve las figuras de un panteón y no -por ejemplo- las de Jesús o la Virgen? (...) La respuesta es, naturalmente, que la expresión de sus experiencias se traduce inmediatamente en símbolos tradicionales de su propio mundo, aun cuando los objetos de la experiencia sean en el fondo los mismos y no esencialmente diferentes...” (Scholem [1960] 1995: 16).

³² A diferencia de los profetas preexílicos (Amós, Oseas, Isaías, Ezequiel, Jeremías y Joel principalmente) y de Francisco Hermógenes Ramos Mexía (1773 -1828), el primer profeta milenarista argentino y “precursor” telúrico del adventismo, que será estudiado en el próximo capítulo. Ellos, sobre todo, “oyen en torno así ruidos (Ez. 3, 12 ss.; Jer. 4,19), voces (Is. 40, 3 ss.), tanto individuales como diálogos, pero *con especial frecuencia oyen palabras y mandatos dirigidos a ellos mismos* (Weber [1920] 1988: 339) (énfasis agregado).

alimenticias, sanitarias y educativas adecuadas, etc.³³.

El segundo punto a tener en cuenta, *el mensaje que comunica*, es sin duda el elemento más importante de su carácter profético, “es lo que los seguidores reales o potenciales ‘desean saber’” (Worsley 1980: 19).

Sin el mensaje, no puede haber contenido serio en la comunicación. Y no puede dejar de tener *un* mensaje: en primer lugar debe hablar de las necesidades insatisfechas a sus oyentes y, en segundo lugar, ofrecerles alguna promesa de posterior realización (...) Pero si el grado en que el movimiento permite que el líder formule el mensaje varía empíricamente, analíticamente el mensaje tiene que ser aceptable y quienes lo hacen son los creyentes. Así, *no son sujetos pasivos, sino compañeros en una relación fundada hacia la acción* (ibid: 18-20) (énfasis agregado).

La importancia del mensaje de Ellen White es que presenta, como ya expresamos, un doble y simultáneo carácter: moralizador / concientizador. Al mismo tiempo que reafirma un complejo conjunto de normas éticas y morales ofrece a sus seguidores una *visión unitaria de la vida*³⁴ (Weber [1944] 1996: 363; Agüero 1994: 106). En esto se funda la coherencia que la diversidad temática del mismo adquiere para los creyentes adventistas y que les permite en cierto sentido dar respuesta a una amplia gama de cuestiones.

El medio de comunicación del mensaje es, desde su génesis misma, la palabra *escrita*. El gran mérito de Ellen White, en un sentido proselitista, consistió en escribir y publicar a un ritmo deslumbrante sus interpretaciones históricas, teológicas, sanitarias, educativas,

³³ “En estas cartas que escribo, en el Testimonio dado, os presento lo que el Señor me ha presentado. No escribo un solo artículo en la revista que exprese meramente mis propias ideas. Son lo que Dios ha desplegado ante mi en visión, los preciosos rayos de luz que brillan del trono” (*Mensajes Selectos* 1995: 33). “Al revelarme el Espíritu de Dios las grandes verdades de su Palabra, y las escenas de su pasado y de lo por venir, se me ordenó que diese a conocer a otros lo que se me había mostrado, y que trazase un bosquejo de la historia de la lucha en las edades pasadas, y especialmente que la presentase de tal modo que derramase luz sobre la lucha futura (White [1858] 1992: 12).

³⁴ “Que la profecía tenga un carácter más ético o más ejemplar, la revelación profética siempre significa (esto es lo común), en primer lugar para el profeta mismo, después para los que lo siguen: una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de *sentido unitario pleno*, frente a ella. La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado “sentido” sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente” (Weber [1944] 1996: 363-364).

alimenticias, etc.

Además del rol pedagógico doctrinal de sus escritos, el cual se manifiesta claramente en *El conflicto de los siglos*, *Profetas y Patriarcas*, *Cristo en el Santuario*, *El Espíritu de Profecía* y *Hechos de los Apóstoles*, Ellen White se presenta según la mirada de los creyentes como la gran “consejera y guía”, no solo espiritual sino mas bien “integral” de los fieles adventistas (*Consejos sobre la salud y el régimen alimenticio*, *Paz en la Tormenta*, *El es la salida*, *La educación*, *Testimonios acerca de la conducta sexual, adulterio y divorcio*, etc.). Tengamos presente estas dos significaciones. A través de la primera de ellas, “consejera y guía”, el sentido de la relación que busca establecerse entre la profetisa y sus seguidores no nos hablaría de una de tipo autoritaria o verticalista, sino más bien casi maternal, o de “hermana mayor”. El carácter “integral” de la misma hace referencia por su parte a un deseo presente en toda la cosmovisión adventista: presentar un *proyecto integral* que abarque en forma coherente las diferentes dimensiones o esferas del ser humano: física, social, espiritual e intelectual.

No hay prácticamente “culto divino”, “escuela sabática” o “reunión juvenil”, para nombrar tres prácticas centrales del culto adventista, en que el nombre de la “voz profética” no sea pronunciado por intermedio de una cita. He conocido varias casas de adventistas, tanto en Buenos Aires como en Libertador San Martín (Entre Ríos) y en todas ellas los escritos de Ellen White ocupan un lugar central. Suelen tener libros de otros autores adventistas, pero los de la “hermana White” son, de algún modo, imprescindibles en toda biblioteca.

¿Tan imprescindibles como la Biblia?

Llegamos de esta manera a un tema complejo y no exento de contradicciones: los límites, o mejor dicho, el rango de la autoridad de su palabra. Todo adventista afirmará sin dudar que sus escritos no representan un “agregado paralelo” a la Biblia (“como vos fijate que sí lo es el *Libro de Mormón* para los mormones” (S. 30 años)), sino que, por el contrario, su palabra está subordinada a la autoridad irreductible de la Escritura. Conversando acerca de la importancia de Ellen White con una fiel de 28 años y su marido, pertenecientes a la Iglesia de Florida, ofrecieron este extenso y sugestivo testimonio.

“A nivel de ayuda para leer las Escrituras, porque ella te va parafraseando, te va ayudando. Pero ella misma dice ‘si hay algo de mis escritos que contradigan la Biblia, por favor sigan la Biblia’. Dice ‘yo soy una luz menor, muy menor al lado de una luz mayor’. Aparte ella había estudiado la Biblia toda la vida y hay cosas que, según lo que dicen, no estaban reveladas directamente, pero que ella lo saca de ponerse a estudiar la Biblia. Imaginate en esa época una mujer, entre todos hombres y pastores, que dice tener revelaciones (...) Y el marido justamente estaba en contra de cosas que ella había recibido por revelación, el marido estaba en contra y ella respetaba. Hoy en día hay en determinadas posturas de la iglesia tipos que no se ponen de acuerdo en muchas cosas, que no son de fondo pero que son cosas que van surgiendo ... pero fijate vos que los problemas que había internos eran problemas normales , como de todo grupo y ella en un momento se tuvo que ir, como desterrada digamos, se fue a trabajar. Se fue a Australia, y después estuvo en Europa (...) Pero la inspiración de ella, nosotros creemos en la inspiración divina, es todo lo que tiene que ver con salud y educación. Digamos que a partir de ella la iglesia adventista también empezó a trabajar en estas áreas. Y eso lo tuvo ella en visión, o sea ella dice ‘lo que yo estoy escribiendo ahora es porque me fue revelado’. Si querés ponerte a leer hay un libro que se llama ‘Consejos sobre el régimen alimenticio’, es un libro escrito hace cien años atrás y vos te lo ponés a leer y dice cosas que se están descubriendo recién ahora y en ese momento era revolucionario. Porque ‘¿qué dice esta?’, ‘si nada que ver no se probó’ y ahora se está probando una cantidad de cosas que decía ella hace cien años, y ella no era médico ni nada por el estilo. Entonces evidentemente hay alguien que la orientó, o sea eso es lo que nosotros creemos ¿no?. Y como no hay contradicción con la Biblia. (...) Entonces fijate vos que el tema de Elena de White, vos investigás su vida y fue una vida consecuente, obviamente tuvo problemas, tuvo diferencias con el marido, o con los hijos porque era una familia normal. Entonces, como dice Juan “Por sus frutos los conoceréis” primero, ver si una persona es consecuente y otras de las cosas que dijo ella, bíblicamente te lo dice, es “A la ley y al testimonio”, o sea el que dice algo que está en contra de esto es porque está mintiendo. Entonces si alguien te viene con una cantidad de cosas o con una cantidad de cuestiones a ver qué es lo que

te está diciendo, se corresponde con la Biblia o no, si no se corresponde -entendemos nosotros que tenemos la base bíblica- entonces es un chanta, por eso a la ley y el testimonio”.

La impronta del dogma protestante de la autoridad única e indivisible de la Biblia (la *sola Scriptura*) ejerce aquí, desde una perspectiva doctrinaria o normativa, un peso de considerable importancia. No obstante ello, considero que antropológicamente la cuestión fundamental reside en dilucidar cómo el papel y la función de Ellen White se revela en la experiencia social de los fieles, tanto en las prácticas del culto religioso o en la vida cotidiana de los mismos. Y desde este punto de vista es innegable que los escritos de la señora White están tan presentes en los adventistas como lo están los de *Mateo, Pablo, Daniel, Génesis* y todos los demás libros que componen la Biblia.

De este modo, declaro que sus “consejos” están presentes en modo permanente en la vida de los fieles, para guiar, explicar, enseñar o específicamente profetizar. Así, Ellen White se presenta como instrumento interpretativo prioritario a partir del cual se fue conformando el cuerpo hermeneútico y normativo de la IASD³⁵.

3.2.5 - Afianzamiento, organización y nacimiento de la IASD

El “Gran Chasco” de 1844, si bien produjo varias disidencias en las filas del movimiento, abrió el camino hacia una reconfiguración de la interpretación profética y teológica, pero especialmente hacia el progresivo afianzamiento de un sistema de creencias y prácticas propios y particulares que permitieron, casi unos veinte años después, la creación de la IASD.

Entre 1844 y 1863 el mensaje adventista, por medio de una difusión oral y escrita,

³⁵ Uno de los biógrafos de la profetisa, Arthur Daniells (1996: 429), sintetizó claramente este papel hermeneútico y normativo: “Es igualmente imposible relatar a nuestros hijos ‘las razones por las cuales somos adventistas del séptimo día’ sin familiarizarnos con la parte eminente desempeñada por el renovado don de profecía en la obra de echar un fundamento bíblico, y de edificar sobre él, de dirigir en los principios de la organización, de fomentar toda actividad cardinal del movimiento adventista, y de dar mensajes de consejo y repreensión, de esperanza y valor”.

adquiere una nueva dimensión: si bien continuará enfatizando, como lo sigue haciendo hoy en día, una prédica escatológica sobre la inminencia del fin de este mundo y el comienzo del Milenio, comenzará a destacar intensivamente la importancia que otras cuestiones tienen en la vida de los hombres. Fundamentalmente la educación, la salud y la alimentación.

También empieza a organizarse oficialmente con el objeto de constituir una iglesia cristiana autónoma, separada de las demás comunidades. De algún modo el “Gran Chasco” de 1844 había forzado a los creyentes adventistas a desvincularse de sus originarias denominaciones, y muchos de ellos fueron directamente expulsados a causa de sus urgentes ideas milenaristas. La disposición y el liderazgo del movimiento estuvieron diseminadas en distintos grupos o facciones, que tenían entre ellos no pequeñas diferencias. Había muchos también -según informan fuentes adventistas- que debido al hecho de haber sido expulsados de sus iglesias de origen, descreían de la posibilidad de institucionalizar positivamente el movimiento.

Este hecho creó en los creyentes una gran antipatía contra todo lo que tuviera sabor a una “organización” eclesiástica, pensando que tal cosa llevaría al despotismo eclesiástico. Pensaban que si una persona creía y era bautizada, su nombre era escrito en el libro de la vida, y que no era necesario tener registros terrenales³⁶.

Eclos del anabaptismo medieval perduraban, tal vez, en esta facción antieclesiástica del adventismo, que contrariaba decididamente los deseos de varios de los pioneros iniciales, especialmente Joseph Bates, James White y Ellen White.

Si el movimiento estuvo muchas veces al borde del colapso, por diferencias doctrinales, organizacionales o de liderazgo, la figura de Ellen White adquiere su mayor envergadura al constituirse, mediante su “espíritu de profecía”, en la gran *articuladora* y *cohesionadora*. Entra en juego aquí la peculiar característica que ya señalé de su profetismo *ad hoc* y el sentido normativo y funcional que el mismo adquiere, tanto en el pasado como en la actualidad, en el interior de esta comunidad. Siempre que alguna cuestión importante se

³⁶ *Nuestra herencia* (1994:65).

planteaba (tema del sábado, del Santuario, lugar donde debe estar la imprenta oficial, etc.) y que la imposibilidad de una convergencia de opiniones podía hacer peligrar el futuro del grupo, la “mensajera del Señor” recibía y comunicaba una visión divina.

La imperiosa necesidad de una organización eclesiástica y todo lo que ella implica, como registros de miembros, ordenación de pastores, sistema de financiamiento propio, entidad legal de publicaciones, nunca desligada del sentido escatológico de estar viviendo el final de los tiempos, fue confirmada por una revelación que Ellen White recibe a principios de 1850³⁷.

Del mismo modo, había un énfasis e influencia cada vez mayor en el grupo “ascético” del movimiento, inaugurado y comandado por Joseph Bates, que abogaba por una *reforma pro-salud*. Esta implicaba, tanto un cambio en los hábitos alimenticios (comer poca carne, muchos vegetales y frutas, abstinencia absoluta del consumo de tabaco, bebidas alcohólicas de cualquier tipo y bebidas que tuvieran cafeína) como un cambio en las terapias curativas (énfasis en la hidroterapia y en los efectos benéficos del sol, limitación en la ingesta de drogas químicas, etc.). Pero fue nuevamente Ellen White la encargada de demostrar, mediante “la Verdad comunicada por Dios”, la importancia y necesidad de implementar radicalmente esta reforma. Esto implicó asimismo que varios de estos nuevos códigos alimenticios o sanitarios dejaran de ser *sugerencias* y pasaran a constituirse en *reglas* de esta comunidad religiosa, siendo de carácter obligatorio para pertenecer a la misma, por ejemplo la abstinencia al consumo, venta o distribución de bebidas alcohólicas y tabaco³⁸. De esta manera el cuidado

³⁷ “Hay orden en el cielo, y Dios se agrada de los esfuerzos de su pueblo al tratar de atender las cosas de su obra en esta tierra con sistema y orden. *Vi* que debe haber orden en la iglesia de Dios, y que se necesita un sistema para llevar adelante con éxito el último gran mensaje de misericordia al mundo” (*Testimonios I*, citado en *Nuestra Herencia* ibid: 191).

³⁸ Hacia 1863 en Otsego (Michigan), donde la familia White había ido a pasar un fin de semana con unos creyentes del lugar con el propósito de perfeccionar la estructura organizacional de la iglesia, se produce el acontecimiento capital: la “visión de la reforma pro-salud” o “visión de Otsego”. “During the family worship on the evening of June 5 Ellen was invited to lead out in the prayer service. In the midst of her prayer she was suddenly given a vision which was to have tremendous implications for the work and teachings of Seven-day Adventists. It was during this Otsego vision, lasting some forty five minutes, that the ‘*great subject of Health Reform*’ was sketched in broad outline before Mrs. White. She saw that temperance included far more than the simple abandonment of liquor. It extended to working and eating as well. Pure, soft water was revealed to be a much better medicine than the many drugs in general use. A meatless diet was the most healthful” (Swarz 1979: 108).

de la salud personal pasa a ser considerado, dentro del ethos adventista, como un “*deber sagrado*”, el cuerpo, y por ende la comida y bebida que en él introducimos, adquiere así un valor teológico, ético y social: “*it was a sacred duty to attend to our health, and arouse others to their duty*”³⁹.

En 1860 se adopta el nombre Adventista del Séptimo Día⁴⁰ y el 13 de mayo del año siguiente se constituye una entidad legal bajo el nombre de *Seventh-day Adventist Publishing Association*. A su vez, ese mismo año se organiza la primera asociación de iglesias con todas las que existían en el estado de Michigan y en 1862 se formaron otras siete asociaciones. Llegamos así a 1863, año en que se celebró, en *Battle Creek* (Michigan) el primer encuentro general oficial de la IASD. En esta convocación se adoptó, bajo la proclamación de un sistema representativo con junta directiva, una constitución de la naciente Asociación General que contenían nueve artículos (*Nuestra Herencia* 1994: 69-70).

En 1866 se establece, en el mismo lugar, el *Western Health Reform Institute*, más tarde denominado *Battle Creek Sanatorium*. La misma palabra sanatorio, según cuentan los adventistas, parece haber sido creada por el fundador de este centro: el excéntrico y controvertido Dr. John Harvey Kellog⁴¹, inventor, entre otras cosas, de los mundialmente conocidos copos de maíz (Dick 1995: 157). Este sanatorio constituyó “el primer eslabón de lo que sería después la cadena mundial de instituciones médicas adventistas” (*Nuestra Herencia* 1994: 72).

Aunque ya en 1853 se habían hecho unos experimentos piloto para crear escuelas de iglesia de nivel primario, es en 1872 cuando Goodloe Harper Bell, un ex paciente del

³⁹ D. E. Robinson, *The Story of Our Health Message* (1965), citado por Swarz (1979: 108).

⁴⁰ Aunque este nombre había sido elegido por voto de la mayoría, algunos pensaban que se había cometido un error. A otros les parecía que era malo organizarse, y una división amenazaba el horizonte. En aquel tiempo le fue dada a Elena de White una visión en la cual se aprobaba la organización y el nombre elegido. Así pasó otra crisis” (Dick 1995: 155). Nuevamente, como es posible notar, es la “voz profética” la encargada de solucionar el conflicto.

⁴¹ La vida de este médico y su relación con el adventismo encarna uno de los aspectos más singulares de la historia de la iglesia. Es considerado, casi por unanimidad, como el más ilustre de los adventistas que se separaron del “pueblo remanente”. Habiendo sido prácticamente un hijo adoptivo de los White (James y Ellen) y un exitoso médico admirado por todos los creyentes, comienza a tener problemas con la dirección del movimiento por cierta “ostentación personal” y por profesar, aparentemente, “un sincretismo de ideas panteístas con la religión de Cristo”. “Falló también -y pensemos aquí en la autoridad de los “consejos” de Ellen White- al no aceptar los consejos de la mensajera del Señor” (*Nuestra Herencia* 1994: 92).

sanatorio convertido al credo adventista, funda oficialmente en Battle Creek (como podemos notar, el centro inaugural de la IASD) la primera escuela adventista. “Hoy nuestra iglesia - afirman orgullosamente los adventistas- tiene más escuelas en todo el mundo que ninguna otra denominación protestante” (*Nuestra Herencia* 1994: 73).

3.3. - La IASD en la Argentina: breve reseña histórica

Como afirma Meyer en su *Historia de los cristianos en América Latina* (1991: 111), para comprender fehacientemente la progresiva inserción del protestantismo en los diversos países de Latinoamérica:

...hay que tener en cuenta los factores externos al fenómeno religioso que permitieron su trasplante: desestructuración de la sociedad colonial y de su sistema de valores, neocolonialismo, liberalismo, inmigración europea, acción misionera de las iglesias protestantes. Solo al final de ese largo periodo de gestación participa el protestantismo, una vez insertado en la sociedad americana, en su dinámica.

La gran ola de inmigrantes que arribó a nuestro país entre 1855 y 1930 produjo, sin duda alguna, una reestructuración del campo social y cultural de la Argentina. Los españoles conformaron casi la mitad, los italianos un tercio, y los germanos representan “el meollo del quinto restante, ya se trate de alemanes del Imperio o de *Volksdeutsche* llegados del Imperio Ruso” (Meyer *ibid*: 118). Tengamos presente a esta corriente inmigratoria germano-rusa pues será la encargada, aunque no la única pero sí de un modo mayoritario, de introducir y desarrollar la acción misional y social de la IASD en la Argentina. Esta última experiencia inmigratoria estuvo íntimamente relacionada con la colonización de diversas regiones del país, pero que tuvo un desarrollo más intenso en las provincias de Santa Fe y Entre Ríos (Ochoa 1992: 444).

El primer grupo de iglesias protestantes que se establecen en el país entre 1825 y 1850 (Anglicana, Presbiteriana, Metodista, Evangélica de Prusia, Reformadas, Valdenses)

estuvo, principalmente, encaminado a la preservación endogámica de los propios valores sociales y culturales transformándose así en el “centro de resistencia más importante para los inmigrantes” (Wynarczyk y Semán 1993; Meyer *ibid*: 119). Por el contrario, la segunda vertiente conocida como *protestantismo misional*, que se instauró en el país entre 1891 y 1924 y que incluye a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Metodista Episcopal, la Bautista, los Hermanos Libres, el Ejército de Salvación, los Menonitas, los Discípulos de Cristo, etc., buscaron implantar un “protestantismo de civilización con obras sociales como escuelas, orfanatorios, hospitales y clínicas; y a la par desarrollar una infraestructura propiamente religiosa y crear una prensa para difundir sus ideas” (Bastian 1990: 129).

El historiador adventista argentino Mario Veloso declara que la estrategia de penetración del movimiento en estas tierras se dio por medio de una triple secuencia: 1) a través de *publicaciones y cartas*; 2) por el accionar proselitista de *laicos*; 3) por intermedio de *colportores*⁴² y *pastores* (*Revista Adventista*, Marzo 1995: 20-24). Utilizaremos, pues, esta secuencia para describir cómo se insertó el adventismo en la Argentina.

Las Publicaciones

Hacia 1885 en la colonia Felicia, Pcia. de Santa Fe, algunas familias suizo-francesas (Dupertuis, Arn, Dobantón, Pidoux, etc.), pertenecientes a la Iglesia Bautista, comienzan a interesarse por el tema del sábado como auténtico día de descanso (*Raíces Adventistas* 1994: 6). El pastor de la comunidad les había contado que en Suiza había ciertos cristianos que guardaban el séptimo día de la semana y que publicaban una revista que difundía esa doctrina. A pedido de los fieles de conseguir esa publicación, el pastor, que según nos cuentan no estaba muy entusiasmado con el requerimiento, accede. “Como resultado del envío de esas revistas, aceptaron la verdad dos familias: Dupertuis y Pidoux” (*Nuestra herencia* 1994:139).

Un año después un colono italiano llamado Pedro Peverini, de otro pueblo santafesino -Las Garzas-, recibe una revista de unos protestantes suizos en donde se mencionaba, en

⁴² La palabra *colporteur*, de origen protestante y común a muchas denominaciones, hace referencia a los laicos que van de pueblo en pueblo, casa en casa, con el objeto exclusivo de vender publicaciones cristianas (Biblias, Libros, Revistas, etc.) propias de su comunidad religiosa. En el caso específico de los adventistas se establece un acuerdo contractual entre estos y la Iglesia, obteniendo el colporteur el mayor porcentaje de lo recaudado.

forma despectiva y ridiculizante, el bautismo por inmersión que practicaban unos adventistas suizos. Paradójicamente, lejos de causar la misma sensación este italiano de tradición católica queda interesado y le induce a su mujer que le escriba a unos parientes de Torre Pellice, en los valles valdenses del Piamonte, pidiéndoles que se comunicaran con los adventistas de Suiza y consiguieran la revista que ellos publicaran” (*Nuestra Herencia* 1994: 138). Como resultado, la familia Peverini -en un curioso caso de conversión a distancia por correspondencia- abrazó la “verdad” en 1889, siendo “el tronco de una numerosa familia de adventistas” (Alberro y Piora 1994: 6).

Los laicos

En los casos ya comentados de las primeras adopciones de las creencias adventistas en nuestro país, vimos cómo ésta se dio en un modo azaroso, desvinculada de la matriz central de la IASD, y en grupos étnicos de inmigrantes, aunque geográficamente cercanos, separados culturalmente. El caso que ahora reseñaremos, por el contrario, fue el punto nodal del adventismo en nuestro país, y estuvo muy ligado a una comunidad étnica específica y a una región de nuestro territorio también particular.

Los inmigrantes ruso-alemanes del Volga comenzaron a llegar en enero de 1878 y se asentaron en la provincia de Entre Ríos, en los departamentos de Diamante y Paraná. Estos, principalmente agricultores y ganaderos, vinieron en busca de una perspectiva de progreso canalizada en un factible acceso a tierras, una elevada productividad de las mismas y en unos salarios altos (Ochoa 1992: 443).

Este fue, al igual que tantos otros, el anhelo de un agricultor ruso-alemán llamado Jorge Riffel que en 1880 se asienta en el pueblo de Crespo, en el centro-este de la provincia.

Después de que la naturaleza parece ser que la naturaleza no resurto muy bondadosa, y a causa de unas sucesivas invasiones de langostas que minaron y destruyeron sus cosechas, Riffel y familia deciden probar suerte con sus otros paisanos que habían emigrado directamente a los Estados Unidos. Allí ocurrió la conversión al adventismo. Veamos cómo dos historiadores argentinos, Alberro y Piora (1994: 7), narran lo sucedido.

Mientras estaban en Tampa, Kansas, conocieron y aceptaron la esperanza adventista. Entonces decidieron que debían compartir su nueva fe con los compatriotas y amigos que habían dejado en Entre Ríos. A fines de 1889 los Riffel emprendieron el viaje de regreso. Pero no lo hicieron solos. Se unieron a ellos los matrimonios formados por Osvaldo Frick y Eva C.L. de Frick; Augusto Yanke y su esposa; Adán Zimmermann con su esposa Eva y sus hijas Lidia y María. En el puerto de Diamante se encontraron, providencialmente, con el Sr. Reinhardt Hetze, un alemán que había llegado hacia un tiempo de Rusia, quién invitó a los recién arribados y los llevó en carro hasta su casa para que pasaran la noche. Durante el viaje Riffel le explicó con fervor el mensaje de la Biblia que había descubierto; al día siguiente Hetze observó por primera vez el sábado como día del señor. A partir de ese grupo inicial, los adventistas se multiplicaron y fortalecieron en esta provincia. Esas cuchillas onduladas se convirtieron pronto en el escenario de un dinámico centro adventista, donde personas con ideas e iniciativa impulsaban el crecimiento del pujante movimiento religioso, al cual se añadían más y más familias.

Así nace el primer grupo de adventistas que deciden continuar la obra evangelizadora en tierras entrerrianas, las que se convertirán progresivamente en el espacio fundamental de la obra adventista en nuestro país. Su acción proselitista fue si duda importante y debido al énfasis de la misma comienzan a establecerse los lazos con la matriz central del adventismo mundial, ubicada por ese entonces en Battle Creek, Michigan (mudada en 1902 a Tokoma Park, Washington D.C.).

Los colportores y los pastores

La segunda etapa del crecimiento adventista argentino se inicia a causa de la demanda de los creyentes radicados en Santa Fé y Entre Ríos de tener un pastor o ministro oficial y consagrado para poder así hacer frente al deseo de organizar iglesias y bautizar a los nuevos conversos.

Asentados los lazos con las instituciones adventistas centrales, llegan a nuestro país en 1891 los primeros tres colportores, provenientes de los Estados Unidos, E. W. Snyder, A. B. Stauffer y C. A. Nowlin. Según nos cuentan, su objetivo era llevar las publicaciones adventistas, principalmente la obra de Ellen White, *El Conflicto de los Siglos*, a diversos y

lejanos parajes de Sudamérica, “incluyendo las Malvinas (que fueron visitadas por Nowlin en 1893)” (*Revista Adventista*, Marzo de 1995: 21). Uno de los primeros conversos fue un joven inglés llamado L. L. Brooking “que aceptó la verdad en 1892 como resultado de la lectura de nuestras publicaciones” y como sabía castellano en julio de ese mismo año comenzó a vender escritos religiosos entre los valdenses franceses “llegando así a ser el primer colportor que produjo Sudamérica” (*Nuestra Herencia* 1994: 139). El accionar de estos protomisioneros fue de gran importancia ya que permitió difundir el mensaje adventista en diferentes lugares que, una vez llegado el primer pastor y organizada la primer iglesia, pudieron congeniarse entre sí y realizar conjuntamente la obra en el país.

La *Foreign Mission Board of the Seventh-Day Adventist* (Junta de Misiones Extranjeras de la IASD), respondiendo a un pedido de los pioneros adventistas radicados en Crespo, envió, en julio de 1892, al Pastor L. C. Chadwick, con el fin de hacer una “visita de inspección” (*Revista Adventista* 1995: 21). Siguiendo su consejo, y teniendo en cuenta el origen cultural de los nuevos creyentes, la junta directiva decidió mandar a un pastor de origen alemán, aunque radicado en Estados Unidos: Frank H. Westphal. En 1894 arribó al puerto de Buenos Aires y, luego de dejar a su familia allí, emprendió el viaje hacia Entre Ríos a encontrarse con los ya radicados adventistas alemanes. Allí organizó formalmente en la zona rural de Crespo, la primera Iglesia Adventista del Séptimo Día en la Argentina y en Sudamérica, la que contaba con 36 miembros. De ahí se encaminó hacia la localidad de San Cristóbal, Pcia. de Sta. Fe, donde se conocía al adventismo por medio de la publicaciones y “después de permanecer allí sólo dos semanas y bautizar a casi todos los miembros de la numerosa familia de don Guillermo Mangold, organizó una iglesia con diez miembros” siendo ésta la segunda del país (Alberro y Piora 1994: 9).

En Buenos Aires, y debido también al terreno preparado por los impresos adventistas vendidos por los colportores, se formó en 1895 la tercera iglesia compuesta por unos diez miembros.

A partir de estos momentos podemos afirmar que la obra adventista argentina irá afianzándose progresivamente, no solo por el proselitismo misionero sino también por la obra realizada en el ámbito educacional (en 1898 se construye en Puigari, Entre Ríos, el Colegio

Camarero, luego Adventista del Plata) y sanitario (en 1901 en el mismo lugar se funda el Sanatorio Adventista del Plata).

En 1906 se traslada a Florida la institución conocida en la actualidad como *Asociación Casa Editora Sudamericana* (ACES) encargada de la emisión de todas las publicaciones (diccionarios bíblicos, todos los libros de Ellen White, diferentes revistas mensuales, etc.) “necesarias para los campos de habla castellana de todo el continente” (*Nuestra Herencia* 1994: 141).

En 1916, en la ciudad de La Plata, se funda la *Unión Austral*, distrito eclesiástico que abarca en la actualidad a Argentina, Uruguay y Paraguay⁴³. Esto representaba una mayor autonomía organizativa y un nivel de gestión más elevado. Asimismo se crea por ese entonces la *División Sudamericana*, que incluye a todos los países del subcontinente (salvo Colombia que forma parte de la *División Centroamericana*).

Entre 1966 y 1971 surgen en las provincias de Chaco y Misiones dos instituciones médicas “de 50 y 60 camas respectivamente siguiendo el modelo del Sanatorio Adventista de Entre Ríos” (*Sirviendo* 1994: 5). En 1959, en el barrio de Belgrano, se suma a la obra médica adventista la construcción de una clínica.

En 1994 llega un momento cumbre de la IASD en la Argentina: el cumplimiento del centenario. La carga simbólica de este acontecimiento es de suma importancia⁴⁴. La fiesta conmemorativa que la IASD hizo al respecto contiene todos los símbolos propios de un evento en donde pasado, presente y futuro buscan converger, en donde identidad y continuidad se conjugan indisolublemente: monumento del sembrador (en homenaje a los pioneros); peregrinación comunitaria (desde el lugar donde desembarcaron los pioneros hasta el sitio donde se estableció la primera iglesia); traspaso de antorcha (símbolo de la verdad) del descendiente del primer adventista, al descendiente del primer converso en Argentina, a los alumnos de la UAP, hasta el lugar donde se celebró la primera escuela Sabática⁴⁵.

⁴³ Hasta 1966 incluía también a Chile, separada debido a la cantidad de miembros que había adquirido.

⁴⁴ “Pero el siglo... favoreció todo un renovarse de conmemoraciones: los *centenarios*, que pueden tener múltiples. El siglo es el instrumento útil de una humanidad que cada vez más domina porciones cada vez más amplias del tiempo y de la historia” (Le Goff 1991: 221).

⁴⁵ La celebración se efectuó, como no podría ser de otra manera, en la Villa Gral. Libertador San Martín - espacio fundacional del adventismo argentino- bautizada como la “Colina de la esperanza”. Allí, el 9 de

Es posible concluir que la IASD ha logrado afianzarse progresivamente en nuestro país, buscando también *ser* parte de la historia del mismo. Pero en este accionar las obras educativas y sanitarias, o el afán misionero, no han sido los únicos medios utilizados para significar esta búsqueda. Se ha recurrido también al imaginario simbólico (como por ejemplo en la conmemoración arriba nombrada), para dar cuenta asimismo de un adecuado pasado histórico, *se ha inventado, también, una tradición*. Esto último, pues, será el tema del siguiente capítulo.

septiembre de 1994, se congregaron “unos 3.500 feligreses, con el propósito de recorrer las huellas que hace 100 años dejaron los pioneros en Entre Ríos (Argentina), en la historia y en el corazón del pueblo adventista” (*Revista Adventista*, Marzo 1995: 8).

Capítulo 4

Inventando la tradición

4.1. Introducción: la invención de la tradición

El pasado es arcilla que el presente labra a su antojo

J. L. Borges

Al igual que la tradición de un pueblo, la de un grupo religioso es producto de una construcción social inmersa en un complejo proceso histórico, en donde los sujetos buscarán infundir orden, sentido e identidad a diversos acontecimientos, cosas, personas y relaciones del pasado con el fin de significar y legitimar las acciones o creencias del presente y poder proyectarse conjuntamente hacia el futuro. Tal como Anderson (1983) y Hobsbawm (1984) demostraron, la tradición misma puede ser inventada, y de hecho que el nacionalismo que surge en el siglo XIX es uno de los ejemplos más acabados, cuyo propósito fundamental es establecer una continuidad con un “conveniente pasado histórico”. Así, Hobsbawm y Ranger (1984) expusieron cómo una variedad de anticuarios, historiadores, folcloristas, industriales y burócratas crearon conscientemente tradiciones previamente inexistentes y readaptaron los contenidos simbólicos de antiguas tradiciones para darles pleno sentido a las cambiantes condiciones de las modernas naciones industrializadas.

Podemos afirmar entonces que esta invención puede consistir en dos formas esenciales: 1) creación de tradiciones antes inexistentes, es decir al margen de toda fácticidad histórica; 2) manipulación de los contenidos simbólicos de una antigua tradición para otorgarle sentido a una nueva realidad socioeconómica, política y/o religiosa. A su vez, la implantación de una tradición adquiere dos tipos básicos: aquellos en realidad inventados, contruidos y formalmente instituidos y aquellos que emergen “en un modo menos rastreable” (“*in a less traceable manner*”) en un período de tiempo conciso y breve y que se establecen con gran rapidez (Hobsbawn 1984: 1).

Desde esta perspectiva podemos considerar cómo algunos movimientos religiosos han inventado una propia tradición bajo este objetivo fundamental de proveer un significado

continuo, tanto a sus vidas particulares como a la sociedad que esperan crear o reformar. El mormonismo y la “Historia Sagrada” (revelada a Joseph Smith y explicitada en el *Libro de Mormón*) del descubrimiento y población de América por las antiguas tribus de Israel que emigraron al continente varios siglos antes de Cristo, unido a la creencia en la aparición de Cristo en América luego de su resurrección, instaurándose como héroe cultural que enseña a los aborígenes los principios de la agricultura, representa un caso radical y paradigmático de invención de una tradición histórico-nacional-religiosa.

Como mostró sugestivamente el antropólogo norteamericano Jeffery MacDonald (1995), el ecléctico movimiento de la Nueva Era y su particular concepción de la tradición de la energía terrestre, con el redescubrimiento de las líneas “*Iey*”, la astroarqueología, la geomancia china del *feng shui* y las teorías cabalísticas de la gematria, ilustra otro caso específico acerca de cómo se inventa una tradición propia valiéndose de una síntesis sincrética de diversas creencias (algunas preexistentes y resignificadas, otras creadas e historizadas).

En el capítulo 21 de *El Conflicto de los Siglos*, Ellen White ([1858] 1971) elabora la idea de que el “movimiento del segundo advenimiento” originado por William Miller formó parte, siendo tal vez su corolario final, de “un gran movimiento mundial” que surgió en distintas partes de mundo en el primer cuarto del siglo pasado¹. Nombra el caso del misionero Joseph Wolff (1778 - 1858) que durante 1821 y 1845 divulgó la doctrina del retorno de Cristo en diversas partes del mundo, como “Egipto, Abisinia, Palestina, Siria, Persia, Bokara, India y Estados Unidos” (ibid: 179). Del teólogo alemán J. A. Bengel, que desde un tiempo antes se había dedicado “a estudiar las profecías y pronto llegó a la creencia de que la venida de Cristo estaba cercana” (ibid: 180). Del ginebrino Gausson que, difundió por sus tierras creencias también similares. Y de un jesuita chileno llamado Manuel Lacunza que “en la América del Sur, en medio de la barbarie y de las supersticiones de los sacerdotes católicos... escudriñó las Sagradas Escrituras y encontró la verdad de la próxima venida de

¹ “Así como la Reforma del siglo XVI, el movimiento adventista apareció en diferentes países al mismo tiempo. Hombres de fe fueron inducidos a estudiar las profecías y vieron evidencias convincentes de que el fin era inminente” (White [1858] 1992: 177).

Cristo”². Este último se presenta como el caso más llamativo de los que refiere la profetisa como integrantes de ese movimiento mundial, teniendo en cuenta que los otros predicadores, aunque de distintas denominaciones, eran todos protestantes y europeos.

La existencia histórica y temporal de estos divulgadores milenaristas no es una invención, la misma reside en cómo estos personajes -que, salvo excepciones, no tuvieron conocimiento uno de otro- fueron incluidos como parte de la tradición adventista como forma de legitimar su identidad como movimiento profético escatológico, y como “la iglesia remanente del cristianismo universal”: el pueblo que “ha de ser preparado ‘sin mancha e irreprehensibles’ para comparecer ante él a su venida” (White 1992: 11).

Es más notorio aún el hecho de que es en el transcurso de los últimos 40 años donde la figura de Lacunza adquiere dentro de la tradición adventista, pero con un énfasis especial en la sudamericana, un papel de significativa importancia. Junto a esto el adventismo argentino ha construido también una tradición propia, siendo tal vez una de sus tópicos más interesantes, reacomodando personajes verdaderos de la historia nacional e integrándolos como parte de su propia tradición religiosa. En la tradición adventista argentina Lacunza no aparece solo sino acompañado de otras personalidades, en las que se destaca, en grado superlativo, una figura casi desconocida de los comienzos de la Argentina; el primer “hereje” argentino: Francisco Hermógenes Ramos Mexía (1773 - 1828), estanciero y profeta milenarista³. Algunos historiadores adventistas argentinos no dudan en identificar a este último como *el primer adventista del séptimo día*, dieciséis años antes del “Gran Chasco” de 1844⁴. Si bien el propósito general de esta invención está en íntima conexión con el

² Esta sentencia corresponde a una versión completa de *El Conflicto de los Siglos* (412-413) y es la traducción más literal del original en inglés *The Great Controversy*. En la edición popular y condensada, *Conflicto Cósmico* (1992: 180), encontramos un peculiar cambio u omisión: “En Sudamérica, Lacunza, un jesuita chileno, recibió la verdad del pronto regreso de Cristo”. Es posible vislumbrar aquí un proceso de *aggiornamento* en la traducción del gran libro de historia adventista, en el sentido de ir tamizando progresivamente los radicales juicios que la “pluma inspirada” realiza, especialmente, sobre la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

³ “En el Río de la Plata no es posible señalar algún movimiento en disidencia con la religión tradicional, y menos que amenazara resquebrajar su compacta textura jerárquica. Si entendemos por disidencia (de *disidir*, separarse de la común doctrina, creencia o conducta) una clara y definida actitud de disentimiento y oposición nacida del seno mismo de la comunidad religiosa a la que se pertenece, sólo podemos señalar el excepcional caso de Francisco Ramos Mejía” (Monti 1969: 25).

⁴ Dentro de éstos debemos destacar a Juan Carlos Piora, historiador y profesor exclusivo del Colegio y la Universidad Adventista del Plata. He tenido la oportunidad de conversar personalmente con él en Villa Gral. Libertador San Martín, en donde, aparte de compartir gran parte de la bibliografía sobre este

“movimiento mundial”, e incluido en cierto modo en él, se presenta aquí un objetivo particular: la existencia raíces adventistas propias en la Argentina como forma de otorgarle razón, legitimidad y sentido a la existencia, desarrollo e institucionalización de esta iglesia cristiana en nuestro país (teniendo en cuenta la histórica vinculación hegemónica entre Estado e Iglesia Católica).

Tomando en cuenta estas consideraciones, pasaremos a conocer, en primer lugar, quiénes fueron y qué hicieron Lacunza y Ramos Mexía, para así luego poder discernir cuál es el papel que ocupan en la tradición adventista argentina.

4.2. - Manuel Lacunza y *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*

“...y verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes del cielo, con poder y gran gloria.”

Mateo 24: 30

A fines del siglo XVIII, un jesuita chileno llamado Manuel Lacunza y Díaz (1731-1801)⁵, exiliado en el Norte de Italia luego del decreto de Carlos III (1767), se dedicó a escribir la única e ingente obra de su vida: *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*. Relegada al olvido, por causa tal vez de la censura eclesiástica romana, o de nuestra cultura latina ligada íntimamente a la historia de esta iglesia, hoy nos resulta difícil, a primera vista, pensarla como una obra capital en el marco del pensamiento religioso de su época, y mucho menos imaginar la importante influencia que ejerció en los albores de la independencia argentina.

Finalizada en 1790, recién editada en 1812 o 1813, pero ya divulgada a partir de 1785 en copias fragmentarias que circularon por Europa y América⁶, esta vasta obra de

desconocido milenarista argentino, me comentó que viene preparando su tesis de doctorado en la Universidad Nacional de Córdoba, titulada precisamente “El pensamiento independiente del patricio Don Francisco Hermógenes Ramos Mexía”.

⁵ Manuel Lacunza y Díaz nació en Santiago de Chile el 19 de Julio de 1731, estudió en el Colegio de San Francisco Xavier y en 1747 fue admitido en la Compañía de Jesús. Residió en su país originario hasta que en 1767, a causa de la expulsión de la orden del todo territorio perteneciente a España, se traslada a Imola, norte de Italia, donde vivirá hasta su muerte el 17 de Junio de 1801 (Vaucher 1970: 10).

⁶ “No hay, probablemente, -comenta Chaneton (1928: 23) al respecto- ejemplar de libro alguno que haya alcanzado, antes de salir a luz en letras de imprenta, difusión más amplia y de mayor resonancia”.

aproximadamente 1.500 páginas (reunidas en ediciones de 3 o 4 tomos) generó una impresionante conmoción en el ambiente religioso del momento. El tema central del libro es explícito: el retorno y el reino futuro de Cristo en la tierra. Los puntos esenciales -siguiendo a Vaucher (1970: 25)⁷- son cuatro: 1) el advenimiento premilenario de Cristo; 2) la conversión futura de los judíos y su reestablecimiento; 3) las dos resurrecciones corporales, separadas por un largo intervalo; y 4) el reino terrestre de Cristo, en dos fases sucesivas, el milenio y la eternidad.

Pero el elemento más radical de esta obra reside en la hermenéutica que el jesuita ejecuta tanto de las profecías bíblicas y el comienzo del milenio como de diversas creencias y movimientos milenaristas. Su interpretación del Anticristo como un “cuerpo moral”, no como un mero individuo, articulado a su lectura de la conocida profecía de Daniel 2, “La estatua del sueño de Nabuconodosor”, en donde considera a “la Roma pontifical la cabeza espiritual e ideológica del último imperio de la historia, formado por el conjunto de los reinos dominadores del mundo occidental” (Bulnes 1985: 105), nos pueden ilustrar, a modo de ejemplo, el tono de su perspectiva histórico escatológica. Si bien de un modo explícito no fue su deseo contraponerse a la autoridad romana, percibió los problemas que esta profética y polémica obra podría generar dentro del campo católico, hecho no desvinculado de su condición de jesuita desterrado y exiliado, razones que lo llevaron a registrar la misma bajo el seudónimo de un “hebreo cristiano” llamado *Josaphat Ben-Ezra*. Ciertamente fue su temor pues sabemos que generó miradas “suspiciousas” por parte de la Inquisición.

En una época de profunda crisis y convulsiones políticas y socioeconómicas, en Europa con la Revolución Francesa, el imperio napoleónico y la Restauración o Santa Alianza (1815) y en Sudamérica con el proceso emancipador, la teoría milenarista lacunziana

⁷ Alfred Felix Vaucher representa uno de los más grandes eruditos lacunzianos. Francés, historiador y miembro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, a fines de 1930 queda impactado por la obra del jesuita y se decide a estudiar la vida y la influencia de *La Venida...* en el ambiente religioso de la época. En 1941 publica su obra fundamental: *Une célébrité obliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731-1801) de la Société de Jésus auteur de “La Veneu du Messie en gloire et magesté”* (1941). En 1970 la IASD publica en español un compendio sobre Lacunza escrito por el propio Vaucher: *Lacunza. Un heraldo de la Segunda Venida de Cristo*, libro del cual, gracias a la gentileza del Pastor Isaías Gullon, director de la biblioteca de la Universidad Adventista del Plata, he podido extraer gran parte de mi conocimiento sobre esta “olvidada celebridad”.

encontrará un eco tan favorable en ambos continentes; aunque los motivos, causas o razones difieran sustancialmente.

La difusión y resignificación de creencias o ideas religiosas adquiere en la historia del cristianismo occidental un papel preponderante en la conformación de nuevos movimientos religiosos que surgen de su seno. Dentro de la misma el efecto que produjo la obra del jesuita chileno tuvo una significativa trascendencia, junto a una multiplicidad de factores, en la creación de diversas perspectivas teológicas y, en algunos casos, de nuevos grupos religiosos. Lo más peculiar de esta influencia fue el campo cristiano en donde se desarrolló. En Europa la repercusión tuvo un giro tal vez inaudito, pues si bien dentro de la jerarquía y ortodoxia católica encontraría una controversia profunda⁸, no ocurriría lo mismo en la otra heterogénea corriente de la cristiandad occidental: el protestantismo.

Edward Irving (1792 - 1834), pastor presbiteriano escocés que hacia 1820 comienza a preocuparse por las profecías y predica la doctrina del retorno de Cristo y la instauración del Milenio, traduce al inglés en 1825 la obra del chileno, bajo el título de *Ben Ezra* (Vaucher 1970: 54). Además, las “conferencias proféticas” realizadas por Henry Drummond en su propiedad de Albury Park entre 1826 y 1830 contribuyeron a que se difundiera en Inglaterra las ideas de Lacunza (ibid: 55). El fervor apocalíptico y milenarista de estos dos anglosajones, inspirados, críticamente, en *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, llevó a la gestación de un nuevo grupo religioso: la Iglesia Católica Apostólica, fundada entre 1832 y 1835 y que hoy continúa, teniendo una tímida presencia en nuestro país, bajo el nombre de Iglesia Nueva Apostólica (Mayer 1990: 33; Vaucher ibid: 56).

Similar fue el caso del movimiento de la Asamblea de Hermanos (*Brethren movement*), también conocido como “darbista”, haciendo alusión a uno de sus fundadores John Nelson Darby (1800 - 1882). Fue éste un movimiento milenarista de corte ascético, con ecos anabaptistas de organización espontánea de adeptos, sin jerarquías institucionales ni ritualismo litúrgico⁹. En lo referente a su escatología milenarista la influencia lacunziana tuvo también un peso decisivo (Vaucher 1970: 57).

⁸ El punto cumbre dentro de Iglesia Católica vino dado por un decreto fechado el 6 de Septiembre de 1824 que introdujo *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad* en el Índice de los libros prohibidos (Chaneton 1928: 24).

⁹ En el capítulo 5 de *Simbolos Naturales* (1978:24). Mary Douglas toma algunos ejemplos de la vida de este predicador milenarista para dar cuenta acerca de su hipótesis sobre la mutua relación entre control corporal y

Entre 1825 y 1830 el *Ben Ezra* traducido por Irving, cruza el Atlántico y llega a manos de William Miller, ya inmerso para ese entonces en el estudio de las profecías bíblicas. La intelectualidad del jesuita, la rigurosidad de su análisis hermenéutico y la lógica en que fundamentaba sus proposiciones repercutieron en el pensamiento de Miller y en la consiguiente creación, a principios de 1830, del movimiento del Segundo Advenimiento, grupo madre, como ya hemos analizado, del que surgiría años después la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

En América del Sur *La Venida del Mesías...* lejos de pasar inadvertida determinó asimismo un efecto de lo más peculiar. En Buenos Aires, es en 1787 cuando se tiene la primer noticia sobre un “Papel Anónimo”, la que originó que el Virrey Loreto, luego de una breve investigación y una impugnación del abogado cordobés Dalmacio Velez Baigorri (1731-1799), decidiera remitir al Comisario del Santo Oficio todos los ejemplares que se hubieran recogido del mismo (Chaneton 1920 y Vaucher 1970). Pero esta cuestión no dirimió, ni mucho menos, el creciente interés por la obra del jesuita “milenario” en la futura República Argentina.

A comienzos de la gesta revolucionaria, teniendo en cuenta la conmoción que la misma produjo en la sociedad en general, incluyendo a la Iglesia Católica, con un clero también dividido entre la adhesión a la “madre patria” o a la causa libertadora, la obra de Lacunza “vuelve” al Río de la Plata. Y será precisamente en la facción revolucionaria donde las creencias milenaristas del jesuita chileno encontrarán una importante convulsión. La utopía milenarista de una “tierra nueva”, que acabará con la injusticia, la opresión y la desigualdad entre los hombres atrapó también a diferentes personalidades de la llamada Revolución de Mayo. América pasó a simbolizar así este “nuevo mundo” en llana oposición al “mundo viejo y decrepito” que representaba Europa. Ligada a los ideales liberales y progresistas, inspirados en la Revolución Francesa y en la democracia norteamericana, esta Revolución de Mayo -como Monti (1966) comprobó- no estuvo desvinculada de la problemática religiosa. A la par de sociedades secretas, donde se destacó la masónica “Logia

control social. Su exacerbado ascetismo unido a su “dejadez” corporal, el ‘abandono de si mismo’, encuentra una correlación, según la hipótesis de la autora, con su adversidad hacia toda forma de ritualismo y organización eclesiástica. De este modo “el control corporal constituye una expresión del control social y el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa”.

Lautaro” con su clara finalidad política de realizar el ideal de Mayo, declarar la independencia y organizar la República¹⁰, hubo otros hombres que canalizaron estos mismos ideales proyectándolos en una utopía milenarista. Fue en estos últimos donde *La Venida del Mesías...* jugó un singular papel.

Sarmiento fue tal vez el único de los intelectuales y políticos que no solo dedicó un párrafo en sus *Recuerdos de provincia* (1850) a la memoria de Lacunza, sino que percibió de un modo sutil la conexión histórico social y religiosa de su acogida rioplatense.

Hay raras manías que aquejan al espíritu humano en épocas dadas, curiosidades que vienen no se sabe por qué, como si en los hechos presentes estuviese indicada la necesidad de satisfacerlas. A la piedra filosofal que produjo en Europa la química, se sucedió en América la cuestión famosa del milenario (...) Lo que es digno de notarse es que, pocos años después de producidos los *milenarios* apareció la revolución de la independencia de la América del Sur, como si aquella concepción teológica, hubiera sido sólo la vanguardia de la próxima revolución.¹¹

Dos hombres fueron, principalmente, los que vieron en esta obra la manifestación de una señal. Uno fue bastión innegable de la independencia argentina, además de católico devoto de vasta cultura e impregnado profundamente por las creencias milenaristas del chileno; el otro, personaje “maldito” de nuestros orígenes, apoyó también con fervor la causa independentista, pero aunque de formación católica, impugnó radicalmente la autoridad hermenéutica, política y social de la Iglesia de Roma y en la soledad de la pampa, junto a tehuelches, pampas y ranqueles, erigió una “extraña herejía”. El primero de estos

¹⁰ Establecida en Buenos Aires entre mayo y junio de 1812, la “Logia Lautaro” fue creada, principalmente, por San Martín, Alvear y Zapiola. Los tres eran masones y fueron captados en España, aunque la iniciación se realizó en Londres, en la casa del venezolano Francisco de Miranda, Gran Maestro de la “Logia Americana”. Allí también fueron iniciados, entre otros, Simón Bolívar y los chilenos O’ Higgins y Carrera. Dentro de lo poco que se sabe sobre la Logia Lautaro, teniendo en cuenta el supremo voto masónico del secreto, encontramos cinco grados en sus componentes; “en los primeros, los neófitos eran iniciados en los principios de fraternidad y mutua cooperación; en los superiores se les advertía de las finalidades políticas - independencia y Constitución- que debían cumplirse; en el último, de obedecer a sus matrices extranjeras” (O’ Donnell 1997: 46-47).

¹¹ Citado en Monti 1969: 24.

hombres es Manuel Belgrano¹², prócer indiscutido de nuestro país ; el otro es el “gran heresiarca del Sud”: Francisco Hermógenes Ramos Mejía (1773-1828).

Belgrano conoció, a través del dominico Fray Celestino Guerra, “una prolija y exacta copia manuscrita” de dicha obra y fascinado por el contenido de la misma la llevó a Londres, en su viaje diplomático de 1815, para editar allí unos 1.500 ejemplares (Priora 1977: 14). Fue la primera edición completa y original de *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*. Uno de estos ejemplares fue encargado por Ramos Mexía, quien ya conocía la obra y la había copiado a mano del nombrado manuscrito del dominico Guerra (Priora 1994: 14). Es ésta una edición de cuatro tomos, realizada en la Imprenta de Carlos Wood, y consta de un prologo escrito por el mismo Belgrano titulado “El Editor a los Americanos”¹³. El motivo que lo inspiró a redactar este prólogo es de carácter tanto político como religioso, entrelazando indisociablemente la capacidad intelectual y política de los americanos, junto con sus deseos utópicos de crear una nueva sociedad; dejando entrever también no un mero interés personal de tipo filantrópico por la obra sino una común atracción de muchos “apasionados”¹⁴.

La impresión que produjo la obra de Lacunza en Ramos Mexía sabemos, según afirman las voces autorizadas, que fue muy importante, pero también teñida de incertidumbre.

El profesor Ricci afirma que la obra del jesuita conmovió a “don Francisco”, pero que éste “no aprende en Lacunza” sino que “lo discute y lo refuta” (1929: 11). Esta última alusión está basada en las extensas y críticas anotaciones que Ramos Mexía escribía a los

¹² El historiador Boleslao Lewin formuló al respecto: “La preocupación intelectual de Belgrano -cosa no sabida con suficiente amplitud- abarcaba campos muy variados, y...hasta no sospechados generalmente; como el lacunzismo, para llamar de algún modo esa teoría milenarista cristiana” (en “El general Belgrano y el mesianismo del padre Lacunza”, *La Prensa*, Bs. As., 14-6-70 pag. 10, 1970).

¹³ He tenido la oportunidad de ver personalmente una de las ediciones completas -los cuatros tomos-, efectuada por Belgrano en 1816. Esta me fue brindada -con mucha cautela- por el ya nombrado Director de la Biblioteca de la Universidad Adventista del Plata, el erudito Pastor Isaías Gullon.

¹⁴ “El crédito bien merecido de la obra, que de aquí ha resultado, ha hecho desear su impresión con ansias tan vivas, como lo ha sido el sentimiento de no poder verificarlo en la capital de Buenos Aires, nuestra amada patria, a falta de prensa competente... (censurada por aquellos) que se han declarado enemigos de la obra antes de leerla, y sin mas fundamento que haber oído decir sostiene la opinión, o, como ellos dicen, el error y fábula, de los antiguos milenarios.... Desde el punto que resolví mi viaje a este destino resolví también hacer a mis compatriotas el servicio de imprimir y publicar una obra que aún cuando no hubiere otra sobraría para acreditar la superioridad de los talentos americanos” (pags. X - XII)

márgenes de su obra lacunziana¹⁵. La hipótesis del historiador es que cuando éste lee *La Venida del Mesías...* su sistema religioso ya estaba formado; cotejó en la obra varios temas y criticó muchos otros, pero nunca fue Lacunza el determinante único y absoluto del pensamiento religioso del primer hereje argentino.

Contraria es la idea sustentada por Abel Chagnetón en su interesante ensayo *En torno a un "Papel Anónimo" del siglo XVIII*. Allí expresa: "Debemos a Lacunza la formación espiritual de una de nuestras personalidades menos conocidas, pero más originales. Me refiero a Francisco Ramos Mexía", agregando metafóricamente en el siguiente párrafo: "Para aquel Saulo porteño el libro de Lacunza fue la Voz del Señor a cuyo conjuro hallará su camino a Damasco" (1928: 26).

La perspectiva que aquí se adopta considera que no importa tanto afirmar cuánto influyó o no la obra del chileno en el pensamiento de Ramos Mexía; que lo conmovió no hay duda, pues queda demostrado en su *Evangelio de que responde...* siendo aparte de la Biblia su única y recurrente cita bibliográfica, con la salvedad de que esta última tiene varias veces el objeto de criticar o impugnar una idea del jesuita. Es preciso, entonces, tener en claro que el pensamiento político religioso de Ramos Mexía era, y sobre todo en nuestro contexto sociocultural, de una asombrosa independencia y originalidad, reinterpretando a su modo varios puntos de vista lacunzianos, entre ellos y principalmente el papel de la Iglesia de Roma en la historia del cristianismo, el fin del mundo y la instauración de una "nueva tierra"

¹⁵Clemente Ricci fue un destacado historiador y profesor, en especial de historia de las religiones, de la Universidad Nacional de La Plata en el primer cuarto de este siglo. Es, en cierto sentido, el "descubridor" de F. H. Ramos Mexía y su principal biógrafo; tarea que volcó en cuatro ensayos escritos entre 1910 y 1929 y aparecidos en la Revista *La Reforma*. En comunicación personal con el Prof. Piora obtuve la siguiente revelación: de los cuatro tomos de la edición de 1816 que Ramos Mexía poseía, dos perduraron y con el tiempo fueron propiedad del gran historiador Alejandro Korn. Esos fue los que Ricci consultó durante la década de 1920, y así lo deja expreso (Ricci 1923: 6). Al morir Korn se perdió el paradero de destino de su biblioteca y dentro de esta los dos volúmenes que nuestro heresiarca poseía de la obra de Lacunza. Queda así la misión de averiguar que ocurrió con dicha biblioteca, y específicamente con los volúmenes nombrados.

4.3. - Francisco Hermógenes Ramos Mexía: un profeta milenarista en los comienzos de la Argentina

*Y he de ser sol yo mismo
y prestarle color
al mar pálido, inmenso,
de la Divinidad*
Angelus Silesius

Nació el 20 de noviembre de 1773 en Buenos Aires, capital del Virreinato del Río de la Plata. Hijo de don Gregorio Ramos Mexía, Regidor del Cabildo durante cuarenta años y nombrado en 1797 Regidor Decano, y de doña María Cristina Ross y Pozo, porteña descendiente de escoceses de tradición religiosa presbiteriana.

Su formación intelectual y religiosa estuvo inmersa en la más alta esfera de la cultura católica. Estudió en el Real Colegio de San Carlos y a los 10 años de edad ingresa en el Real Colegio Seminario de la Purísima Concepción de la Virgen.

En 1797 ya alejado del seminario, es designado por el virrey Arredondo como Juez Subdelegado de Hacienda en Tomina, Intendencia de la Paz, Alto Perú. En 1801 se traslada, con el mismo cargo, a Pacaxes, territorio ubicado en la alta meseta que rodea al Lago Titicaca (Pico 1996: 75). Continuó desarrollándose intelectualmente en la prestigiosa Universidad de San Francisco Xavier, Chuquisaca (Charcas), donde junto a monjes franciscanos e intelectuales jesuitas estudió leyes y amplió sus conocimientos en filosofía, teología y lógica (Piora 1994). En 1804 se casó con María Antonia de Segurola, hija de Sebastián de Segurola, gobernador intendente de La Paz ,y de María Josefa Roxas y Foronda¹⁶, cuyos familiares eran poderosos hacendados dedicados a la explotación de la coca. Fue principalmente a raíz de esta experiencia donde toma contacto por primera vez con las culturas indígenas del lugar, sumidas en una explotación económica, política, social y cultural. Los estudiosos de Ramos Mexía no dudan en afirmar que fue ahí donde surge, al

¹⁶Ramón de Roxas, abuelo de María Antonia de Segurola, fue doctor en teología y coronel de los ejércitos de España durante el sitio a La Paz por Tupac Catari en 1780. Tres años después hereda, por vía materna, tres haciendas contiguas las cuales cultivaban coca. Una de ellas, llamada indistintamente Santiago de Miraflores, Santiago Chiquito o Miraflores, fue heredada por María Antonia de Segurola “quien la llevo en su dote cuando se casó con Francisco Ramos Mexía” (Pico 1997: 106). De aquí proviene el nombre de *Miraflores* con que don Francisco, diez años después, bautizará a su estancia en la pampa argentina.

menos en un sentido pragmático, su notable percepción de la problemática de los indígenas en las tierras usurpadas por la Corona Española¹⁷.

Al terminar las invasiones inglesas regresa a Buenos Aires junto con su mujer y adquiere, el 22 de Octubre de 1808 la estancia *Los Tapiales* (en el actual partido de La Matanza, Gran Bs. As.)

Durante 1810 desarrolló una importante actividad cívica desempeñándose como Regidor del Cabildo de Buenos Aires y se unió al Colegio Municipal de Buenos Aires donde fue designado Defensor de Menores¹⁸.

La impronta de su apellido, la fortuna de su familia, la actividad política de sus familiares más cercanos y su propia formación intelectual signaban para don Francisco un futuro “promisorio” dentro de este ámbito. El 23 de Noviembre de 1811 le fue ofrecida la vara de Alcalde de Primer Voto, que rechaza, y decidido por completo, parte junto a su familia a plena pampa, cruza la frontera sur de Buenos Aires (el río Salado) y cerca de la laguna Kaquel Huincul se dispone a fundar su estancia *Miraflores*.

Reuniendo a caciques pampas, tehuelches y ranqueles negocia con ellos la compra de sus tierras, ya que los consideraba dueños legítimos de las mismas, y les permite mantener dentro de ellas sus propias tolderías. Ahí construirá y pondrá en práctica su propio sistema religioso en donde habló a los indios acerca del fin del mundo y del advenimiento de una nueva era de paz, armonía y justicia y los defendió contra los sucesivos ataques del ejército y los terratenientes de la zona. Fue así como generó una profunda e innovadora relación con los pueblos aborígenes de la región y, simultáneamente y debido a esto, una gran aversión ante la autoridades eclesiásticas, los gobernantes de turno, y los vecinos colonizadores, dentro de los cuales se encontraba el “famoso” Juan Manuel de Rosas¹⁹. El punto culminante

¹⁷ “En la tierra de la mita, -comenta Pico al respecto (1996: 76)- Francisco observó como mandaban los españoles y como trabajaban los mitayos. Allí se despertó tempranamente su gran preocupación por la justicia”. A su vez, Piora (1994: 13), hablando sobre su formación intelectual en esas tierras, afirma: “al mismo tiempo, conoció de cerca la explotación en que vivían los indígenas y simpatizó con ellos.”

¹⁸ *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Ayres*, 17 de Octubre de 1810; citado por Piora (ibid: 15).

¹⁹ “Una vez que hubo celebrado estos arreglos se dispuso a convertir a los indios a los principios de una religión nueva que ideó en medio de las lecturas con que entretenía su soledad ...esa religión había catequizado a los indios, y Ramos Mexía por medio de la bondad y de la perseverancia había llegado a ser una especie de pontífice querido y respetado” (Saldías, R. en *Vida y Escritos del Padre Castañeda* [1907: 200], citado por Ricci [1913: 5]). El cura Francisco de Paula Castañeda fue un polémico franciscano, “periodista que por deslenguado -y por opositor- había sido desterrado a la frontera por el gobierno porteño, con prohibición expresa de escribir una sola palabra” (Scenna 1968: 88). Enterado de la predica y práctica

tuvo lugar a raíz de un decreto firmado el 11 de diciembre de 1821 por el “gran estadista liberal” Don Bernardino Rivadavia²⁰. A partir de allí Ramos Mexía es obligado a dejar la pampa, con expresa prohibición de volver a pisar *Miraflores*, y confinado en reclusión domiciliaria en su estancia *Los Tapiales*, sitio donde vivirá hasta su temprana muerte ocurrida el 5 de mayo de 1828.

Escritos ambos a fines de 1820, encontramos los dos únicos documentos personales que han perdurado: una carta dirigida al Gobernador Marcos Balcarce donde manifiesta sus concepciones político sociales en relación a la cuestión indígena y *El Evangelio de que responde a la Nación el Ciudadano Francisco Ramos Mexía*, fechado el 28 de America de 1820; figurando también un breve anexo titulado *Compendiación*, datado “en el año del diluvio universal de 4777”²¹. Junto a éstos deben sumarse las diversas y numerosas inscripciones hechas al margen de su ejemplar de *La Venida del Mesías...*, del cual según confirmó Ricci (1929), sólo los tomos III y IV subsistieron, habiendo sido publicadas estas anotaciones por el mismo autor.

Todo aborigen y gaucho era recibido a puertas abiertas para trabajar y asentarse en territorio de *Miraflores*, de esto dan testimonio todos los historiadores y fuentes mismas de la época. Pero debemos tener en claro que en Ramos Mexía su pensamiento religioso, autónomo y disidente, siempre estuvo ligado al deseo de ser comunicado, de predicarlo a todo aquel que se acercara, sea a trabajar o no, a su estancia pampeana. Este es, sin duda, uno de los hechos que más molestó a las autoridades; el que lo convertía, a los ojos de éstas, en un nítido “heresiarca”. Observado desde el presente, este hecho puede ser capital, pues nos hablaría tal vez como preludio de la gestación de un incipiente movimiento religioso.

religiosa de Ramos Mexía en *Miraflores* desata desde el Fuerte Kaquel Huincul, hacia fines de la década de 1810, una poderosa ofensiva contra el mismo acusándolo de “blasfemo” y “heresiarca dogmatizante poderoso que con plata en mano ha buscado prosélitos haciéndose proclamar el héroe del Sud” (Ricci 1968: 9).

²⁰ “Se ha intimado por conducto del Exmo. mor. de Gob. a D. Francisco Ramos se abstenga de promover prácticas contrarias a las de la religion del pais, y cese de producir escandalos contrarios al buen orden publico, al de su casa y familia y a su reputacion personal (...)” (en Ricci 1929: 30).

²¹ Adjuntada a dicha carta iba, según las palabras del propio Ramos Mexía, un breve tratado religioso titulado *Abecedario de la Religión o del conocimiento del orden de nuestro bien o de nuestro mal*. Según Monti (1969), este escrito sería el mismo que el *Evangelio de que responde...* Conjeturo que dicha suposición está basada en la fecha en la cual ambos documentos fueron firmados, aunque también aquí estaría la duda, ya que mientras una lo fue el 28 de Noviembre, la otra el 28 de América. El desciframiento del calendario particular que parece haber edificado Ramos Mexía, tal vez influenciado por el de la Revolución Francesa, del cual -según mi conocimiento- nada se sabe, podría resolver esta incógnita.

El ingresar a *Miraflores* conllevaba irreductiblemente escuchar la prédica milenarista del Profeta estanciero y ser partícipes de los servicios religiosos que él mismo oficiaba (Scenna 1968: 82). Esto derivó en la incorporación de un sistema de creencias y prácticas religiosas por parte de los indios y gauchos que se asentaron en este territorio. Estas fueron conocidas por los indígenas y demás habitantes de su estancia y cercanías como la “*Ley de Ramos*”.²²

Del culto religioso que Ramos Mexía efectuaba poco se sabe, salvo el hecho de que se celebraba el sábado, hecho que como luego se observará representa uno de los hechos capitales por los que la IASD considera a este personaje como su precursor nativo. Una fuente histórica parece corroborar este hecho, las acusaciones que el cura Valentin Gomez levantara contra él a fines de 1821, siendo ésta una de las causas determinantes para ser acusado como hereje, junto a la sospecha de que también oficiaba casamientos²³.

Francisco Ramos Mexía fue un pacificador que vivió alejado de la ciudad, la política partidaria y las armas. “Nunca -afirma Pico (1996: 75-77)- calzó arma blanca en la pretina... Jamás se presentó ante nadie escoltado por hombres armados o tacuaras altaneras... Su misión fue civilizadora, de paz, trabajo”.

En la estancia - comunidad las bebidas alcohólicas y el juego estaban radicalmente prohibidos, al igual que las uniones ilegítimas, concubinatos o poligamia (Scenna 1968: 82). Nunca tuvo problema alguno con los indios llegando Ramos Mexía -cuenta Carranza (1894: 339)- a “dejar expreso objetos de plata de su pertenencia”, los cuales “le eran entregados religiosamente” diciéndole: “Tomá, Pancho, hallando esto en corral o campo”.

Para adentrarnos en su pensamiento político-religioso y en su peculiar teología es preciso recurrir a los ya comentados escritos.

²² Pacífico Otero, hablando acerca del actuar del Padre Castañeda en tierras pampeanas, escribe: “... Se lamenta de que el gobierno no haya durante siete años, tomado providencia alguna contra el falso dogmatizante y dice que a causa de esto en las pulperías y fandangos del mismo Kaquel se dice muchas veces: *VIVA LA LEY DE RAMOS*” (citado por Ricci 1913: 10).

²³ “Avisandole se ha intimado por conducto del escribano de Gobierno a D. Francisco Ramos se abstenga de promover practicas contrarias á las de la Religión del Pais... El Cura Vicario de Dolores que partió... para indagar si eran efectivos los Casamientos que se decía haber sido hechos por D. Francisco Ramos... como asimismo si por su pernicioso influxo, y falsas doctrinas se había introducido en aquel distrito la Santificación del Sabado, me avisa...que nada ha encontrado de efectivo en orden a lo primero, y que con respecto a lo segundo solo en su estancia se guarda esta observancia judaica” (en Ricci 1923: 34).

En primer lugar el *Evangelio de que responde ante la Nación el Ciudadano Francisco Ramos Mexía*, de 1820, el único escrito “metódico” que se conserva²⁴. Constituye un pequeño tratado de 15 páginas escritos en un lenguaje densamente hermético y complejo, con profusas frases en latín, entremezcladas en citas bíblicas y referencias a Lacunza y su obra. El mismo se establece, sin dudar, como su “Manifiesto Político y Sociorreligioso”, que trasluce claramente su carácter de profeta milenarista, teniendo en cuenta las siguientes características:

- 1) comunicación personal con la divinidad
- 2) mensaje con pretensión directa de autoridad religiosa.
- 3) deseos de reformar la comunidad.
- 4) creencia en un inminente cambio radical en el orden social existente²⁵.

En segundo lugar, las anotaciones hechas al margen de *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*²⁶, reveladas por Ricci y publicadas someramente en 1923. En diálogo “directo” con Lacunza, Ramos Mexía polemiza, en latín y español, cuestiona y refuta muchos de los principios teológicos católicos que envuelven toda la obra lacunziana. Son comentarios escuetos pero de considerable valor pues a partir de ellos podemos dilucidar varias de sus concepciones religiosas en oposición a la Iglesia de Roma y en considerable parentesco con la perspectiva protestante. La impugnación a la autoridad hermenéutica de la Iglesia Católica encuentra aquí su más clara manifestación. Sinteticemos pues los de mayor importancia:

- 1) La Biblia representa la única norma de fe y doctrina.²⁷

²⁴Publicado completo por Ricci (“En la penumbra de la historia”, Revista *La Reforma*, Diciembre de 1913).

²⁵ El segundo párrafo del *Evangelio...* resume certeramente estas características: “El Omnipotente me ha mandado a vosotros. (quid sedet ad dexteran Patris) para que congregando á los principales de América, os prevenga, y anuncie lo siguiente. Apocal. C.4. v. 2. Ecce sedes, et supra eam sedent. Luc. c. 19 v. 35. Yo soy el mismo orden, objeto propio y especial de tus padres: el orden para con Abraham: el orden para con Isaac: el orden para con Jacob: cuya memoria debe seros eterna entre vuestras generaciones. Convidandolos, y visitando a todos, me manifiesto ahora a vosotros, á la presencia de vuestra esclavitud, y de la tiranía de vuestros gobiernos, y administración, para daros la salud de la Patria, en vuestra tierra buena y espaciosa, *la tierra de la leche y de la miel*, y la de vuestros propios enemigos los.....á quienes arrojaré de ella por medio de asombros tan notables, que ni se han visto jamás en el globo. Exod. cap. 3.”

²⁶ En la edición “belgraniana” de 1816, compuesta por 4 tomos.

²⁷ “¡Sujetemonos a lo que nos digan las escrituras de Dios, y no a la de los hombres! ¡ Hombres que tanto se contradicen! ” (IV, 219); “No hay más tradición que la verdad y no hay verdad que no esté escrita en la Escritura Santa. Si faltare algo esencial no sería el Libro de Dios. Bonum ex integra causa: malum ex quocumque detectu ” (III, 244).

- 2) La salvación se obtiene sólo por fe en Cristo.
- 3-) Sólo Cristo y los apóstoles constituyen el fundamento legítimo de la iglesia cristiana.²⁸
- 4) Rechazo del dogma de la transustanciación por considerarlo idolátrico²⁹

En tercer lugar, la carta que escribe al Gobernador Balcarce a fines de 1820. Esta declaración de principios sociopolíticos es esencial para intentar comprender la relación que estableció con las culturas indígenas del lugar y su original concepción americanista. En 1820 encabeza, junto a Ramón Ezeiza, las tratativas de paz con las autoridades nacionales actuando como procurador de los indios. En su estancia *Miraflores*, como espacio que legitimaba la sinceridad de un acuerdo honrado y pacífico, y en nombre de todos los caciques y capitanejos del sur, se hicieron presentes los caciques Ancafilú, Tacumán y Trirnin, llegando finalmente a un acuerdo general el 7 de Marzo de 1820 (Scenna 1968: 85)³⁰. Meses después de firmado el tratado, el acuerdo es violado por parte de las autoridades gubernamentales, siendo éste el motivo principal que impulsó a Ramos Mexía a escribir dicha carta. El profetismo americanista sigue siendo la piedra angular de su original pensamiento.

(Sor. Gral. Dn. Domingo Arevalo), qe. acaba de llegar al arribo de un chasque de los Indios de Chapaleofu. con quienes contamos para reunir los parlamentos necesarios de los Tehuelches, y de los Ranqueles, etc. etc. *Toda la America y todo el nuevo Mundo debe contar conmigo*

²⁸ “El justo vive de la Fee , ante Jesús...El Ygnorante que cierra los ojos (cui dedit unum talentum) ese es como un Bruto, del qual deben hartarse las aves. Si es del número de la Bribonería, tendrá lugar aparte, ubi vermis non moritur, et ignis non extinguitur” (IV, 387); “... los que tenemos Fee, estamos ciertos, y evidentemente convencidos, de que Jesu -Christo es nuestra Cabeza visible, y muy visible... Estamos ciertos, que la Cabeza del Papa de Roma nos es absolutamente invisible, increíble, e impropia... ¿ Que tienen que ver los Christianos con el Rey de Roma ?” (III, 242); “No hay mas Sacerdote verdadero que Jesu-Christo, Dios y Hombre. Los demás, todos son falsos: nadie los ha puesto” (III, 147); “... ¿Y habrá bestia, que crea todavía, que el Sacerdocio de Roma ha sido Maestro de los Pueblos? ¿Hay alguno entre los Racionales, que ignore, que Roma ha tiranizado al Mundo, para violentarlos a que cierre los ojos?” (III, 132).

²⁹ “Así como adorando a una piedra bruta, sería idolatrar, el decir esta piedra es Christo; así también con decir, esto es Jesu-Christo, no se puede salvar la Idolatría en el poco de arina, y poco de vino; donde ademas de eso se añade que se debe adorar al mismo Padre, y Espíritu Santo, supuesto que allí se adora al Hijo ” (III, 161).

³⁰ El denominado *Tratado de Miraflores* constaba de 10 artículos en donde se dictaminaba, entre otras cuestiones, la fijación de la línea fronteriza (art. 4) y el compromiso de devolver las haciendas expropiadas por los indios en el último año (art. 5). El noveno artículo fue aprobado en ausencia de Ramos Mexía, el cual protestó enérgicamente y así lo expreso al firmar; dicho artículo “precisaba que los desertores y criminales que huyeran a las tolderías serían entregados por los caciques a las autoridades de la provincia” (Scenna 1968: 85).

porque debo contar con el espíritu de vida de que somos los últimos Ministros quanto lo somos del Evangelio. Luc. 17 vv. 15. 22. Una cosa sola es quanto falta, pues Dios lo quiere así: Falta que el Pueblo nos oiga, pues que este paso es el centrado punto de apoyo de toda la felicidad, así como la completa ruina de todos los Visionarios, esos que son conductores por medio del Espíritu de temulencia de su sabiduría de quantos Indios ó Americanos son conducidos á quantos horrores y depredaciones vemos derramar como, como de un Río, por los campos hasta por las calles. (énfasis agregado).

4.4. - La invención adventista: afirmaciones y vaguedades

La construcción de la memoria histórica de la IASD, su identidad como “iglesia remanente del cristianismo universal” y la utopía milenarista del inminente advenimiento del Mesías, tiene en Lacunza a uno de sus fundamentales actores. Para esta iglesia el jesuita chileno es el “protofundador” del *movimiento adventista* en los tiempos modernos; “...ese *movimiento adventista* agrupó a investigadores y divulgadores de envergadura en casi todos los continentes...En primer lugar al sacerdote jesuita chileno Manuel Lacunza y Díaz... autor de una formidable obra titulada *La Venida del Mesías...*”, escribió el historiador Piora en un pequeño folleto de divulgación interna de la iglesia titulado *Los Adventistas del Séptimo Día y el Cristianismo Primigenio*. Su obra adquiere así un carácter privilegiado en la resignificación que ellos realizan, al igual que todo grupo cristiano, de la historia general de esta religión.

Así como Lacunza es considerado el pionero del adventismo moderno, Francisco Hermógenes Ramos Mexía es literalmente “el primer adventista del séptimo día de los tiempos modernos” (Piora 1994: 15). Siendo, por ende, el primer adventista americano es el precursor local de esta denominación religiosa, y es por medio de la apropiación que hacen de su vida y creencias religiosas, como partícipes de una Historia Sagrada en común inspirada por Dios para comunicar el advenimiento inminente de su Reino, lo que permite que la memoria del “primer hereje argentino” aún perdure y se constituya como referente y predecesor nacional de esta iglesia.

En 1977 la iglesia adventista argentina edita un libro titulado *Este es nuestro Dios*, en donde dedica todo un capítulo a la vida y obra de Francisco H. Ramos Mexía, denominado “Origen del Pensamiento Adventista en el Río de la Plata”. El mismo comienza declarando su objetivo principal: infundir al adventismo una tradición nacional, tan antigua como la independencia misma de nuestro país.

Cuando se habla del origen del adventismo en el Río de la Plata, se cae en la afirmación ligera de atribuir esa doctrina capital del cristianismo a pensadores extranjeros. Es fácil demostrar que no es así. En primer lugar, porque no se trata de una ideología creada por hombres, ni de reciente divulgación. Dios es el creador de esta doctrina (...) En este trabajo nos referiremos a un patricio argentino que vivió orientado y sostenido por la esperanza del regreso de Jesús. Este patricio, que vivió en los albores de la patria, fue Francisco Ramos Mexía (...) El Señor siempre tuvo sus ‘luceros’ en todo movimiento de reforma, y estamos convencidos de que Ramos Mexía fue el ‘lucero’ de la reforma religiosa argentina (ibid: 82-83).

Es preciso declarar que tanto la historia del jesuita chileno como la del profeta pampeano no han sido solo investigadas, dentro del campo religioso, por los adventistas del séptimo día. La excepcionalidad radica en que solo éstos la han apropiado como exclusivamente pertenecientes a su tradición denominacional. Pablo Besson, pastor bautista de amplia visión ecuménica, ya en 1923 escribió un artículo acerca de Lacunza, su obra y la edición de Belgrano³¹. Pero sin duda es Daniel Monti (1966 y 1969), lúcido historiador perteneciente a la Iglesia Metodista, quién más ha profundizado en la historia e influencia de estos dos personajes. Es interesante señalar algunas observaciones al respecto, pues nos permitirán establecer una comparación acerca de la diversidad de significados atribuidos a estas figuras por parte, en este caso, de los adventistas y de otra congregación protestante.

Para Monti (1966) la importancia de Lacunza y su obra no radica en su rigurosa exégesis bíblica acerca de la segunda venida de Jesucristo, tópico sí esencial para los adventistas, sino en el hecho de presentarse como instrumento de renovación religiosa en el Río de la Plata a comienzos del siglo XIX. En este espacio geográfico el interés por la

³¹ “Manuel Belgrano, editor de un comentario del Apocalipsis” en Revista *La Reforma*, Marzo de 1923.

lectura personal de la Escritura en el idioma nacional, uno de los grandes bastiones de la Reforma protestante, debe a Lacunza, según la hipótesis de Monti, su mecha disparadora³².

Con respecto a Francisco H. Ramos Mexía, Monti, en su libro *La preocupación religiosa en los hombres de Mayo* (1966), también dedica un capítulo especial: “La heterodoxia de Francisco Ramos Mejía. Un ensayo de protestantismo autóctono en la pampa argentina a principios del siglo XIX”³³. El propósito fundamental del autor es demostrar un inevitable paralelo -aunque al margen de una influencia externa- entre los principales postulados de Ramos Mexía y aquellos que caracterizan globalmente al protestantismo³⁴. Pero hay un punto de quiebre, precisamente el que nos permitirá desembocar en la invención adventista: el tema del sábado: “El único punto en que Ramos Mejía deja de concordar con el espíritu del protestantismo es su *sabadismo* (...)” (Monti *ibid*: 57).

En ninguno de sus dos ensayos Monti hace referencia alguna a la IASD y la importancia que la misma atribuye tanto a Lacunza como a Ramos Mexía. Sí cita, aunque desconociendo o negando su filiación adventista, al erudito lacunciano Alfred F. Vaucher (1966: 31). La afirmación citada arriba induce a pensar que según la perspectiva de este autor, más allá de haber conocido o no el caso adventista, esta iglesia se encontraría fuera del campo protestante, debido precisamente a la cuestión sabática.

Los adventistas del séptimo día también reconocen la semejanza existente entre ciertas doctrinas sostenidas por Ramos Mexía y creencias centrales del protestantismo, pero el énfasis particular, es decir el que hace de él “*el primer adventista del séptimo día de los tiempos modernos*”, tiene como base dos de ellas: el inminente advenimiento de Jesús y la elección del Sábado como día de descanso. En el centenario de esta iglesia en nuestro país Werner Mayr, director de la *Revista Adventista*, reafirmó esta idea.

³² “Esa preocupación religiosa, centrada en la Sagrada escritura, tiene su origen en el seno mismo de la Iglesia católica y se debe, en buena parte, a la difusión de un libro: “*La Venida del Mesías en gloria y magestad*” escrito a fines del siglo XVIII por un jesuita chileno: Manuel Lacunza (...) ¿qué contribuyó a crear un ambiente propicio a la lectura de la Biblia en el Plata?, pregunta que nos lleva a Lacunza” (Monti 1966: 14, 39).

³³ “Francisco Ramos Mejía -expresa Monti (*ibid*: 48) en el primer párrafo- se destaca como una de las personalidades más recias y originales en los albores de nuestra patria libre: por su manera de encarar la colonización de la desierta pradera sureña bonaerense, predio de los indios pampas, y por su personalísima posición religiosa.”

³⁴ Cuestión que ya hemos caracterizado al analizar las anotaciones hechas por Ramos Mexía en su ejemplar de la obra lacunziana.

Entre los personajes mencionados durante la conmemoración, los oradores hicieron referencia al jesuita chileno Manuel Lacunza y Díaz “como precursor de precursores del adventismo”. También destacaron al ilustre patriota argentino Francisco Ramos Mejía, por el hecho de que además de abrazar la esperanza adventista como resultado de conocer los escritos de Lacunza, enseñó a la gente a guardar el sábado de acuerdo con el Decálogo, práctica que lo identifica como precursor de precursores del adventismo del séptimo día.³⁵

Hacia el fin del capítulo anterior, al narrar la historia del adventismo en la Argentina, hemos destacado la carga simbólica que permeó toda la conmemoración del primer siglo de adventismo argentino. Identidad, sentido y continuidad son los pilares esenciales sobre los cuales se asienta una tradición y se instaura su legitimidad.

Es posible afirmar que desde 1977 hasta el presente ha habido un progresivo interés por parte de ciertos historiadores adventistas, pero en grado especial por la cúpula del adventismo argentino, en fundar estas raíces telúricas apropiando la historia de Francisco H. Ramos Mexía.

¿Y los fieles?

Aquí encontramos la otra cara de la moneda, cara que demuestra, sin duda, una considerable vaguedad, tiñendo todo el fenómeno Ramos Mexía - IASD de una no menor ambigüedad.

El primer adventista con quien hablé sobre este tema, un pastor de 44 años perteneciente a la Iglesia de Florida, resaltó la importancia que tenía para la iglesia la obra de Lacunza, pero al referirse a Ramos Mexía sus palabras no dejaron de asombrarme.

“Mirá de Ramos Mejía la verdad es que mucho no conozco, para eso tendrías que hablar con un especialista, el Profesor Priora, que vive en Puigari y da clases en la Universidad Adventista del Plata. Ahora, es un tema que igual me interesa así que te pediría, si podés, que me prestes o fotocopies este material que vos tenés”³⁶

³⁵ *Revista Adventista*, Marzo de 1995: 8.

³⁶ El material al cual hace alusión el pastor fue el primer artículo que cayó en mis manos sobre el profeta pampeano, escrito por el historiador aficionado Miguel Ángel Scenna en la *Revista Todo es Historia* (1968): “Francisco Ramos Mejía. El primer hereje argentino”. En esa entrevista, realizada en la casa del pastor, a

Este breve comentario es digno de tomarse en cuenta, pues a partir del mismo tendrá nacimiento el primer vínculo recíproco que establecí con un adventista: el pastor me regaló un ejemplar del *Conflicto Cósmico*, de Ellen White, y un edición especial de la *Revista Adventista* sobre “las 27 creencias fundamentales de la IASD”, así como también me prestó dos libros sobre la historia denominacional. Por mi parte, me comprometí a fotocopiarle dicho artículo sobre Ramos Mexía y entregárselo el sábado siguiente cuando fuera a la Iglesia. Y así lo hice. Lo peculiar de esta anécdota radicó en el hecho de que yo iba en busca de más información sobre “el primer hereje argentino”, e inversamente me encontré dando lo poco que poseía.

Aquí se inicia una intuición que, lejos de haberse disipado, fue afianzándose a medida que la experiencia en el campo iba creciendo: *el conocimiento sobre Ramos Mexía del común de los adventistas es escaso y fragmentado, o bien nulo.*

En Villa Gral. Libertador San Martín, centro “neurálgico” del adventismo argentino, tuve la oportunidad de charlar con un joven de 26 años, “adventista de cuna” y recién egresado de la carrera de Ciencias Económicas de la UAP, que había ido al colegio adventista denominado justamente Francisco Ramos Mejía³⁷. Al preguntarle sobre el mismo contó una sugestiva historia personal.

“Me acuerdo una vez, estaría en séptimo grado o primer año, que vino un pastor de otro colegio, creo que era de acá, y nos preguntó si sabíamos quién había sido Francisco Ramos Mejía. Y el tipo medio que se enojó cuando nadie levantó la mano, porque en realidad no sabíamos nada, más que tenía alguna relación con Lacunza. Y bueno, después de eso nos contó un poco la historia de Ramos Mejía y en las cosas que él creía”

unos cincuenta metros de la Iglesia de Florida (Bs. As.), yo había llevado precisamente el mencionado artículo, de ahí que al mostrárselo requiriera una copia.

³⁷ “Adventista de cuna” es una categoría nativa que utilizan para identificar a aquellos que han nacido en la fe adventista, es decir que sus padres ya son adventistas. El nombre oficial de dicho colegio es *Instituto Adventista Santa Fe “Francisco Ramos Mejía”*.

Al conversar con un educador adventista, de 37 años y perteneciente al *Instituto Adventista Florida “Bernardino Rivadavia”*³⁸, le pregunté específicamente -recordando el testimonio precedente- si dentro del plan educativo se encontraba registrado el estudio de la historia, vida y obra de Lacunza y Ramos Mexía. Su respuesta me sorprendió aún más.

“No es visto en la escuela secundaria, y si lo es, es muy someramente. Si es más visto a nivel universitario. En la escuela de Teología algo se ve. Pero como Lacunza y Ramos Mejía nos acompañaron en el advenimiento de Cristo, pero no en otras doctrinas, como por ejemplo el sábado, digamos que no son considerados como originadores del movimiento adventista del séptimo día, sino más bien como originadores del movimiento adventista solamente, que es parte de nuestra identificación denominacional ¿no?”

Ciertas deben ser sus palabras pues él mismo, como habremos notado, desconocía no solo el hecho histórico que Ramos Mexía había instaurado el sábado como día de culto, sino también la manipulación simbólica que la IASD argentina ha estado realizando sobre la figura del “heresiarca”.

Continué preguntando a diversos fieles acerca de este personaje, algunos no lo conocían, otros sólo sabían que “vivió a principios del siglo pasado y que creía en la segunda venida de Cristo”. En la Iglesia de Florida el pastor de distrito me comentó que estando él en la Iglesia de Palermo conoció a una tataranieta del “*Patriarca Ramos*”, según sus palabras, que era adventista³⁹. También allí crucé unas palabras al respecto con el arquitecto Julio Podestá, edificador de dicha iglesia, la más grande del país, hombre sumamente afable y muy respetado dentro de la comunidad y apasionado por la historia de Ramos Mexía. Este mismo laico realizó una predicación en ese templo, acerca del “adventismo como movimiento profético”, en donde contruye una línea histórica que parte de los profetas hebreos, hasta

³⁸ El nombre de este instituto educativo representa una ironía de lo más simbólica: el prócer, recordemos, ¡fue el mismo que abortó la “reforma religiosa argentina” de la cual Ramos Mexía fue su “lucero”!

³⁹ Cuando estuve conversando con el historiador Juan Carlos Piora, en su casa de Villa Gral. Libertador San Martín (Pcia. De Entre Ríos), le pregunté acerca de esta tataranieta del “patriarca” y si ésta tenía alguna información sobre su ilustre antepasado. Me comentó que, efectivamente, “una de las tantas tataranietas de Ramos es adventista”, que ya había hablado con ella y que no poseía, desafortunadamente, información sobre su antecesor.

llegar a la emblemática Ellen White, haciendo hincapié en los ilustres casos del chileno Lacuzna y, en grado superlativo, de “*nuestro*” profeta pampeano.

La legitimación se gana, como argumenta MacDonald (1995: 43), por la creencia en la tradición, pero para creer en algo es preciso conocerlo previamente. El adventismo argentino, es posible concluir, ha buscado crear unas raíces nativas del movimiento reappropriando la historia de Francisco H. Ramos Mexía, pero este proceso o bien aun está en formación, y tal vez dentro de 10 años los adventistas jóvenes o grandes, “de cuna” o conversos, conozcan al “Patriarca Ramos”, o bien su figura y memoria quedará restringida al conocimiento de algunos eruditos y a publicaciones oficiales de la IASD.

Interamericana (Caribe, Centroamérica, Colombia, Venezuela y Guyanas); Norteamericana; Sudamericana; Pacífico Sur; Asia Sur; Asia y Pacífico del Sur; Trans-Europea; Unión África del Sur; China.

La estructura general de la IASD presenta de esta manera un carácter centralizado, en donde cada iglesia y cada obra en particular se encuentra inmersa en una red de relaciones sociales y económicas que ascienden organizacionalmente hasta la cúspide, representada por la *Asociación General*. No es posible que una iglesia, una escuela, o un sanatorio se establezcan al margen de esta estructura, siendo el número de miembros y el grado de crecimiento particular de la obra adventista en cada país el factor determinante para que las uniones y misiones se separen, formando así otras nuevas. Ejemplos de esto último encontramos en Sudamérica: hasta 1963 la *Unión Austral* comprendía a Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay. Apartir de ese año, y debido a las razones ya expresadas, Chile formó parte de una única *Unión*. De modo similar, hasta hace pocos años Bolivia y Perú formaban la *Unión Incaica*, separándose en la actualidad debido a un incremento acelerado de miembros en estos países.

Al preguntar a un fiel de unos treinta años cómo veía el crecimiento de la iglesia y si pensaba que eran más las familias adventistas o miembros ya instituidos que los conversos, no dudó en contestarme:

“No, de ninguna manera, la iglesia adventista es sobre todo una iglesia en expansión, o sea la cantidad de nuevos miembros siempre está en aumento. Y vos fijáte que sobre todo el aumento se dá en los países pobres. Bueno, en Sudamérica si vos te fijás vas a ver que Brasil es impresionante, pero yo creo que ahí también influye que sea una cultura muy religiosa ¿no?. Ahora, Perú y Bolivia comparado con nuestro país no se puede creer. Lo mismo pasa en muchos lugares de África. Es gente muy necesitada, ¿viste?, necesitada de todo, tanto materialmente como espiritualmente”.

Esto revela no solo el crecimiento de la IASD, a partir de los últimos treinta años especialmente, sino que muestra la importancia central que adquiere en esta expansión las obras y bienes materiales con que la iglesia cuenta y cómo los mismos actúan como medio

de acción proselitista para difundir el mensaje adventista. Por lo tanto, podemos afirmar que la IASD no se presenta exclusivamente cómo una “oferta de salvación de almas” en el sentido estrictamente religioso, ya que, por el contrario, su radio de acción es trascendido mediante el ofrecimiento de bienes y servicios seculares. Cuatro son las esferas o campos especiales en donde se desenvuelve la “obra adventista”: *salud, educación, producción de alimentos saludables y ayuda social*. Es posible aseverar, entonces, que esta iglesia posee como objetivo la creación de un *proyecto integral* que abarque la distintas esferas preponderantes, según su óptica, del ser humano³.

Pero si bien estas esferas poseen autonomía en su accionar y organización están legitimadas bajo la fe en dicha doctrina religiosa. A este tema, de absoluta importancia para comprender el sentido particular de la utopía milenarista adventista, dedicaré un apartado especial. Por el momento, es necesario aclarar que estos bienes y servicios se hallan integrados en la misma estructura organizativa de las iglesias.

Las últimas estadísticas generales de la División Sudamericana, y las distintas Uniones y Misiones que la componen, nos pueden ayudar a verificar y comparar la expansión del adventismo en estos países⁴: Es preciso aclarar que las mismas toman en cuenta a los miembros de iglesia, es decir a aquellas personas que han sido bautizadas en la IASD y como tales se encuentran inscritas en el libro de la iglesia.

Uniones	Iglesias	Miembros	Población gral.	% mie./pob. gral.
Austral (UC): Argentina, Paraguay y Uruguay	422	84.586.-	42.834.129	0,19 %
Bolivia (UM)	212	67.269.-	7.600.000	0,88 %
Brasil Central (UC)	720	174.691.-	44.490.600	0,39 %

³ La antropóloga mexicana Patricia Fortuny Loret De Mola (1994: 61), en su ensayo *El Pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán*, analiza el caso de la iglesia pentecostal La Luz del Mundo, en donde, y debido a las características propias de esta iglesia y su deseo de trascender lo específicamente religioso, propone el concepto de “creación de un proyecto holístico más allá de la esfera religiosa”.

⁴ Los paréntesis que acompañan a cada país expresan lo siguiente: UC, equivale a *Unión Conferencia*, correspondiendo a aquellas uniones que se financian autónomamente, mientras que UM, refiere a *Unión Misión*, designando a aquellas uniones que reciben contribuciones materiales de la asociación general.

Uniones	Iglesias	Miembros	Población gral.	% mie./pob. gral.
Brasil Este (UC)	626	114.963	34.411.200	0,33 %
Brasil Norte (UM)	424	224.755	18.056.250	1,24 %
Brasil Noreste (UM)	527	143.943	40.510.200	0,35 %
Brasil Sur (UC)	491	107.993	23.031.750	0,46 %
Chile (UM)	426	86.179	14.418.864	0,59 %
Ecuador Norte (M)	27	12.222	4.777.110	0,25 %
Ecuador Sur (M)	30	12.750	6.922.890	0,18 %
Perú (UM)	1.062	357.315	24.000.000	1,48 %
TOTAL (al 30/6/96)	4.977	1.386.666	261.052.993	0,53 %

Si tomamos en consideración la cantidad de miembros, es evidente la supremacía absoluta de Brasil, que presenta un total de 766.345. Ahora bien, si tenemos en cuenta la proporción entre miembros y el total general de la población del país la cuestión cambia, pues Brasil, con un total de 160.500.000 habitantes, tiene una proporción de 0,74 %, ubicándose así en el tercer lugar del “ranking” sudamericano, mientras que Perú tiene casi el doble, seguido por Bolivia.

Influida sin duda por los principios de la democracia norteamericana, la forma de gobierno eclesiástico de la IASD adopta un carácter “representativo”. Así describe este hecho el *Manual de la Iglesia* (1996: 43)⁵:

Se reconoce que la autoridad de la iglesia descansa en los miembros de la misma, quienes delegan responsabilidad ejecutiva en los cuerpos representativos y en los dirigentes designados por el gobierno de iglesia.

Cada miembro de la IASD tiene voz para elegir los dirigentes de ella. La iglesia elige a los dirigentes de las Asociaciones locales. Estos delegados elegidos eligen a los de las Uniones y estos eligen a los dirigentes de la Asociación General.

⁵ Este es un pequeño libro de uso exclusivo para los miembros de iglesia que resume tanto el sistema organizacional como las principales ceremonias culturales y ritos. El objeto del mismo es, por lo tanto, el de presentar un panorama general de la estructura funcional de la iglesia a nivel administrativo, económico, legislativo y ritual (como, por ejemplo, el voto bautismal y su importancia).

Con un sentido similar, un miembro de la Iglesia de Florida (45 años), que trabaja en la obra médica adventista en la *Unión Austral*, explicó con sus palabras este carácter representativo.

“La iglesia adventista se maneja por juntas, todo es colegiado. El presidente mundial se vota en un Congreso Mundial que se realiza en distintas partes del mundo cada 5 años. Lo mismo ocurre en las Uniones y Divisiones, todo es por las decisiones del grupo y por los representantes que ellos eligen (...) en esta Sede Administrativa hay Presidente, Secretario y Tesorero; son las cabezas, como el Poder Ejecutivo”.

A su vez, un joven de la Iglesia de San Isidro, de unos 36 años, explicó esta cuestión remarcando como signo identificatorio una interesante alteridad: la diferencia con la Iglesia Católica.

“Lo que pasa es que éste no es un sistema jerárquico como el de ellos (los católicos) que deciden todo desde arriba; acá se vota todo, todas las autoridades son votadas por los miembros, lo único que los miembros no eligen son los pastores de la comunidad”.

Tengamos presente este último comentario respecto a la imposibilidad de la elección del propio pastor por parte de cada comunidad, pues según me ha comentado este mismo fiel, fue precisamente la causa principal de la separación de la Iglesia de Villa Ballester (Pcia. de Buenos Aires). La Junta directiva de la Asociación Bonaerense al negar esa posibilidad y los fieles de dicha iglesia al no claudicar ante dicha petición.

“Se vieron forzados a no ser más parte de la organización adventista, siguen siendo Adventistas del Séptimo Día y creen lo mismo que nosotros, pero no dependen más económicamente ni jurídicamente de la organización general”.

5.1.2.- La iglesia y sus departamentos

Los cuerpos representativos o las juntas ya mencionadas hacen referencia a los diferentes departamentos que componen la IASD. Estos departamentos se manifiestan análogamente en toda la estructura de la iglesia, desde la “célula madre” y el *Distrito* hasta las *Asociaciones*, *Uniones* y la *Asociación General*. Este orden interno se encuentra reveladoramente atomizado con el propósito de poder abarcar, de esta manera, los diferentes espacios en donde esta comunidad religiosa busca insertarse. Espacios que, continuando con lo ya señalado, exceden la esfera exclusivamente religiosa y buscan ofrecer una “alternativa general de vida”, en donde la “parte espiritual del ser humano” esté ligada a otras aspectos prioritarios, como la salud, la educación y el contacto con la comunidad.

1 - Departamento de Ministerios internos de la iglesia (DMI):

a) *Actividades laicas*: compone la obra proselitista de los laicos por medio de la distribución gratuita de publicaciones y folletos, servicios a la comunidad, cursos bíblicos por correspondencia, etc.

b) *Escuela Sabática*: estudios sistemáticos de la Biblia, individual y grupalmente.

c) *Jóvenes Adventistas*: actividades misioneras y de servicio para los niños y jóvenes adventistas y el Club de Conquistadores⁶.

d) *Mayordomía y desarrollo*: mientras el primer término hace referencia a la organización de los recursos financieros de la iglesia, expresados en forma principal por el diezmo y las ofrendas, el segundo remite a la construcción y mantenimiento de los edificios de iglesias.

e) *Servicio de hogar y familia*: su objetivo es fomentar los principios de la iglesia en relación a los deberes conyugales y la relación de padres e hijos. La importancia de la

⁶ El Club de Conquistadores “*es algo así como los Boy Scouts*”, según palabras de un fiel de 40 años. Su propósito “es ayudar al desarrollo armonioso de la vida física, mental, social y espiritual de los jóvenes y adiestrarlos y organizarlos para el servicio cristiano” (*Nuestra Herencia* 1994: 122). Estos clubes surgieron “por iniciativa de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en 1950, y desde entonces crecieron hasta tener más de 350.000 miembros en 120 países”. En la *Unión Austral* existen más de 170 clubes con 4.500 miembros. Son tres los rangos que presenta, criterio demarcado exclusivamente por la edad de sus integrantes: *Aventureros* (antes denominados *Cachorros*), de 6 a 9 años; *Conquistadores*, de 10 a 15 años y *Centinelas*, de 16 a 25 años (folleto: *¿Quiénes son los Conquistadores Jóvenes Adventistas?*).

cuestión moral como inherente a la constitución de la familia, temática tan enraizada en la tradición judeocristiana, es percibida aquí con un sentido maniqueo y escatológico: “Esta fase del DMI está llegando a ser una bendición para la iglesia, en un tiempo cuando todas las fuerzas del mal están golpeando la institución y los valores de la familia” (*Nuestra Herencia* 1994: 123).

2 - Departamento de Comunicación: encargado de la difusión del “mensaje adventista” a través de medios masivos de comunicación (radio y televisión) y por medio de la oficina de Relaciones Públicas.

3 - Departamento de Educación: responsable del funcionamiento del sistema educativo adventista, desde las escuelas primarias y secundarias hasta las universidades.

4 - Departamento de Salud y Temperancia: continuando con la tradición forjada por los pioneros y fundadores de la iglesia, el objetivo de este departamento es el de fomentar una “vida saludable”, absteniéndose del consumo de “cosas dañinas” como fundamentalmente el tabaco, el alcohol y el café.

5 - Departamento de Asuntos Públicos y Libertad Religiosa: siguiendo también con el principio histórico de separación entre iglesia y estado, defendido por la llamada “ala izquierda” del protestantismo, esta sección promueve la necesidad de una absoluta libertad de conciencia en todos los países del mundo. Tengamos en cuenta asimismo la necesidad funcional que la existencia de la misma tiene como prerrequisito para una posible acción proselitista en dichos territorios.

6 - Departamento de Publicaciones: responsable de la producción y difusión escrita del mensaje adventista en los diversos países en donde la iglesia actúa. Su objetivo también es preparar, mediante la acción de misioneros y colportores, las publicaciones adecuadas para acrecentar las filas del movimiento.

7 - Asociación Ministerial: el fin de este departamento está encaminado a ofrecer ayuda a los instructores bíblicos, pastores y evangelistas a “realizar su trabajo y guiarlos en su superación intelectual y espiritual”.

8 - Otros servicios e instituciones: son varias las demás instituciones que acompañan la obra general adventista, su característica fundamental es el hecho de que éstas no se reproducen isomórficamente en los distintos niveles de la iglesia, sino que dependen de la *Asociación*

General y de algunas *divisiones* y *uniones*. Dentro de las mismas podemos destacar:

a) *ADRA* ([*Adventist Development and Relief Agency International*] Servicio Adventista de Ayuda y Recursos Asistenciales): este servicio continúa la acción de *OFASA* (Obra Filantrópica de Asistencia Social Adventista), buscando a su vez una superación que de cuenta de una acción no meramente asistencialista sino también una gestión de tipo desarrollista.

b) *International Health Food Association* (Asociación Mundial de Alimentos Saludables): su propósito es establecer fábricas de alimentos, creados en forma exclusiva con componentes naturales (cereales, soja, etc.), en los distintos países donde la IASD se desenvuelve. En la actualidad funcionan en el mundo unas 28 “industrias de comida” (*SDA Yearbook 1997*).

c) *White, Ellen G. - Estate*: representa ésta una de las más interesantes instituciones, cuyo objetivo es “la custodia de sus escritos, con la responsabilidad de promocionar y velar para que sus obras continúen publicándose en todo el mundo. Además de proteger los escritos del “espíritu de profecía”, los fideicomisarios de estas publicaciones hacen nuevas compilaciones, y coordinan las traducciones y publicaciones en distintos idiomas” (*Nuestra Herencia 1994*: 127). Se trata de que la memoria de la profetisa, presente constantemente en la vida de los creyentes, siga expandiéndose por medio de la ininterrumpida difusión de sus variados y extensos escritos.

5.1.3. - *El caso argentino*

En lo que respecta a la organización general del adventismo en nuestro país recordemos que en el sentido más amplio éste conforma, junto con Uruguay y Paraguay, la *Unión Austral*. Dentro de las diferentes asociaciones que componen esta unión, cinco son las que pertenecen exclusivamente a la República Argentina y a sus diversas provincias:

Asociación	Iglesias	Miembros	Población	% mie./pobl.
<i>Bonaerense</i> (Capital Federal, Conurbano y parte de la Pcia. de Bs. As.)	100	17.735	16.079.980	0,11 %
<i>Central</i> (Córdoba, Entre Ríos, La Rioja, Mendoza, San Juan, San Luis, parte de Santa Fe)	104	19.240	9.178.150	0,20 %
<i>Norte</i> (Chaco, Corrientes, Formosa, Misiones, Norte de Santa Fe)	63	15.807	3.261.800	0,48 %
<i>Noroeste</i> (Catamarca, Jujuy, Salta, Santiago del Estero, Tucumán)	30	9.162	3.608.800	0,25 %
<i>Del Sur</i> (Chubut, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz, Sur de Bs.As., Tierra del Fuego)	53	8.466	2.571.270	0,32 %
Totales (al 30/6/96)	350	70.410	34.700.000	0,20 %

Junto a estos datos, que hacen referencia al número específico de iglesias en las distintas zonas de nuestro país, debemos agregar cómo se manifiesta la obra general adventista a través de los diferentes ejes ya mencionados:

1- *Educación*: posee 61 escuelas primarias, 13 colegios secundarios, 2 colegios de nivel terciario y la Universidad Adventista del Plata.

2- *Salud*: el Sanatorio Adventista del Plata y el Centro Adventista de Vida Sana, ubicados, al igual que la Universidad, en la Villa Libertador General San Martín. Aparte de ser éste el lugar fundacional del adventismo en nuestro país, fue principalmente debido al crecimiento de la obra médica y educativa que se ha ido formado un pueblo casi exclusivamente adventista. En Leandro L. Alem, provincia de Misiones, el Sanatorio Adventista del Noroeste Argentino y en el Chaco el Sanatorio Adventista Loma Linda. Finalmente, en la Capital Federal, en el barrio de Belgrano, se encuentra una clínica creada en 1959. También podemos incluir dentro de esta esfera los cursos gratuitos: “deje de fumar en cinco días”, “controlar el estrés”, “cocina saludable” y “contra las adicciones” (brindados en casi todas las iglesias).

3- *Alimentación*: en nuestro país funcionan dos fábricas, aunque sólo la más importante, *Granix*, tiene una amplitud comercial de carácter nacional, dependiendo directamente de la *Unión Austral*. La otra, *CEAPE*, depende de la Asociación Colegio Adventista del Plata (Villa Libertador Gral. San Martín) y su amplitud comercial es más bien de tipo regional. También se incluyen aquí los cursos gratuitos sobre alimentación naturista que se dictan en las diferentes iglesias.

4- *Ayuda social*: queda explicitada a través de la acción de los centros de ayuda comunitaria (500 aprox.) distribuidos en todo el país, en donde se ejercen actividades de caridad como la entrega de alimentos y ropa a las poblaciones necesitadas. Siguiendo el concepto de ADRA, esta institución, como ya lo expresamos, es de tipo desarrollista y asistencialista, implementado y dirigido verticalmente por la iglesia, sin plantear programas o estrategias de autogestión comunitaria o cooperativas regionales.

5.2. - Organización interna: “la iglesia son los miembros”

Otro de los puntos primordiales que los primeros protestantes se encaminaron a reformar fue la necesidad de restituir los ideales de la primitiva comunidad cristiana y, dentro de ellos, el tipo de relaciones que se debían establecer entre los fieles. La autoridad hermenéutica del sacerdote, como único intérprete válido de la Biblia, y la relación jerárquica, paternalista y autoritaria que éste ejercía con los miembros debía desaparecer, volviéndose a establecer así la primigenia y auténtica “comunidad de hermanos”. Solo Dios - pensaron- es nuestro Padre, siendo nosotros “solo hermanos en Cristo”.

La IASD, como heredera de estas creencias, concibe que son relaciones idealmente horizontales y de tipo fraternal las que deben expresarse entre los miembros, tanto pastores como laicos. Por supuesto que entre la teoría y la práctica, entre lo que se dice y lo que se hace, suele haber bastantes incongruencias. Aquí podemos afirmar que si bien los pastores son respetados y vistos como representantes eruditos de la doctrina religiosa, y en un sentido relativo modelos de conducta social y espiritual, con un carácter de “hermano mayor” más que de “padre”, no son considerados como infalibles en su autoridad. Conversando con un fiel de aproximadamente 35 años acerca de cuál era el papel,

fundamento y relación del pastor adventista y sus fieles ofreció el siguiente testimonio.

“No tenemos cura, tenemos pastor. El pastor es una persona que se dedica a trabajar por la Iglesia, ese es su único trabajo. Tenemos un pastor que administra la iglesia, ¿correcto?. La Biblia dice que un obispo debe ser esposo de una sola mujer, no dado al vino, etc. etc., manteniendo ciertas normas de conducta. No nos confesamos con el pastor, la única persona a la cual nosotros confesamos nuestros pecados es a Dios, porque el cura es una persona como vos, como yo, como cualquiera, entonces no tengo por qué contarle mis pecados a un ser humano como yo, tan pecador, o menos, o igual que yo, entonces nos confesamos con Dios. ¿está?”.

La identificación aquí provino, nuevamente, a través de una oposición, en donde la particularidad del pastor adventista se ve reflejada por su diferencia con el cura católico. Notemos asimismo que ésta es una idea común a diferentes comunidades protestantes: la confesión y el consiguiente perdón de los pecados solo puede darse por medio de una comunicación directa con la divinidad, nunca mediatizada por representante humano alguno. Dios es y debe ser el único confidente del hombre.

El pastor adventista es el encargado de comandar y guiar espiritualmente la organización y normal desenvolvimiento de una iglesia determinada. Es el responsable mayor de velar por los fieles de su comunidad. Si algún fiel no está yendo a la iglesia, tiene problemas personales o está peleado con algún otro miembro, debe ser el pastor, ante todo, el que hable con él y trate de revertir esa situación. La cohesión grupal y el mantenimiento del “espíritu fraterno” que en ella debe imperar, son de esta manera funciones que el pastor tiene que ejercer primordialmente.

Si podemos afirmar que en principio las funciones y actividades que cumple un pastor adventista no difieren demasiado de las de otros pastores protestantes, como por ejemplo los bautistas, se manifiesta, de todos modos, una característica propia y singular. Siguiendo, así, ese modelo racionalizado propio de toda la estructura y organización adventista, con una división social del trabajo tan depurada, encontramos dos grados u órdenes distintos de pastores. Las denominaciones de estas categorías, debo aclarar, no son

nativas, aunque la primera esté tomada de un testimonio; por el contrario, fueron establecidas por mí con el solo objeto de lograr una clara comprensión del asunto:

1) *“Pastor de carrera”*: representa la categoría fundamental de pastor cuyo objetivo concuerda con el arriba expresado: guiar espiritualmente una comunidad específica de fieles. Estos pastores, entonces, son todos “de carrera” -según la propia expresión de un miembro-, es decir son teólogos y conocedores principales de las creencias y doctrinas del grupo. Si bien uno de los cambios más importantes que buscó implementar la Reforma luterana fue democratizar el conocimiento de la Biblia entre todos los laicos, conocimiento que antes era exclusivo de los sacerdotes católicos, únicos agentes hermenéuticos válidos y distribuidores de los bienes de salvación, esto no significó una igualdad absoluta entre los diversos intérpretes. Aunque matizado o equilibrado en su poder, el pastor protestante siguió siendo, idealmente, no solo la fuente principal del saber religioso sino también, y en forma principal, el único encargado de dirigir los diferentes ritos y ceremonias culturales⁷.

En los adventistas la existencia de estos pastores eruditos es comprendida como un símbolo de *status* religioso, que como tal los diferencia especialmente de otros grupos. Un hecho que atraviesa toda la ética y cosmovisión adventista es el sentido protestante puritano de la *profesión*, entendida ésta como la llamada divina a perdurar en una profesión fija y estable y trabajar en ella en provecho de la mayor gloria de Dios (Weber [1920] 1992). Así manifestó esto un “hermano” de 50 años.

“Que es un poco distinto de otras denominaciones, si vos estudiaste ¿no?, hay algunos como los pentecostales, yo creo que en el caso de “los Testigos” también. Ahora los bautistas son más parecidos a nosotros que los pastores son de carrera. Nuestros pastores todos son de carrera teológica... La preparación académica que tienen los pastores es muy buena, nuestra Facultad de Teología, que está en Puigari, y los profesores son toda gente muy preparada. Prácticamente yo te diría que un 50% de los pastores son magister, es decir además de licenciado ya hicieron la maestría... están muy bien preparados, en muchos aspectos mejor que en otras iglesias”.

⁷ Esta cuestión acerca del rango o límites de la autoridad del pastor y su relación con los laicos ha llevado a múltiples fricciones, contraposiciones o separaciones en numerosos movimientos religiosos. El adventismo argentino, por su parte, no se encuentra ajeno a esta disyuntiva. Al analizar las principales prácticas religiosas, y especialmente la predicación, veremos cómo se ha planteado este debate en un grupo de jóvenes.

Cada aspirante a pastor adventista, luego de graduarse en teología, entra en un proceso de prueba que abarca comúnmente unos dos años. En este tiempo el mismo es mandado rotativamente, según las directrices de la Asociación específica, a diferentes iglesias. Como aún no ha sido nombrado pastor oficial, ocupa el cargo de “Consejero Espiritual”. Las funciones que debe cumplir son similares a las de un pastor salvo que se encuentra subordinado a la vigilancia y autoridad de un pastor de distrito, elaborando cada mes informes acerca de lo que ocurre en la comunidad. En este estado de transición de tipo liminal, solo si demuestra su capacidad, esto es, si sabe liderar bien una comunidad, relacionarse afectivamente con los fieles, conocer sus necesidades y ayudarlos a superarlas, predicar en forma clara y comprensible el evangelio y las doctrinas cardinales del adventismo, es nombrado finalmente pastor de distrito.

Este último representa el cargo supremo al que aspira un fiel varón con deseos de ser pastor⁸. Cada pastor de distrito tiene a su cargo 4 o 5 iglesias, correspondientes a barrios o zonas aledañas. Así me fue explicada esta categoría por dos fieles varones de 45 y 52 años respectivamente.

“Los pastores están atendiendo distritos, a qué llamamos distritos a los que tienen iglesias a su cargo. Estar en contacto con los hermanos y demás, y normalmente los pastores a los cuatro o cinco años van rotando de distritos. Son pastores de distrito y no de iglesia porque tienen cuatro o cinco iglesias a su cargo”.

“Las iglesias están manejadas por pastores, el Pastor vive pura y únicamente de la Iglesia. No pueden tener otra actividad, y por lo general la esposa de los pastores son maestras que enseñan en las escuelas adventistas... cada pastor atiende tres o cuatro iglesias, que están divididas por distritos, el de Avellaneda -yo voy a la Iglesia de Avellaneda- atiende la de Avellaneda, la de Alsina, la de Lanús y la de Lezama. El Pastor es rotado de iglesias cada cuatro años, por lo general para que el Pastor no se

⁸ Ante cualquier equívoco es preciso aclarar que los únicos candidatos de ser pastores son los hombres. Conversando este tema con un fiel de la Iglesia de Florida me comentó que debido a casos recientes de iglesias protestantes que están comenzando a ordenar mujeres se generó en la comunidad un debate acerca de qué postura debía tomar la IASD. La conclusión fue única: “si vos te fijás en la Biblia, te vas a dar cuenta que Cristo en su ministerio solo ordenó sacerdotes varones y no mujeres”.

acostumbre a una membresía, ni la membresía al Pastor”.

El principio de rotación pastoral, también común a otras iglesias protestantes, se articula coherentemente con esa perspectiva racionalista y ascética tan característica del adventismo que busca evitar una posible dependencia, afectiva, emocional o espiritual, del pastor y los fieles. El caso ya referido de la separación de la Iglesia de Villa Ballester por elegir al propio pastor tiene justamente sus raíces en la contravención de esta norma.

El efecto de esta dependencia llevaría, según la perspectiva adventista, a dos estados negativos y antagónicos entre sí que desvirtúan el ideal de relación pastor - fieles. Por un lado, es como si estas relaciones al estar tan familiarizadas, rutinizadas e institucionalizadas produjeran un efecto narcótico adormecedor, que perjudicara la relación de responsabilidad compartida que debe establecerse entre el pastor y la membresía. Por otra parte, se encuentra la posibilidad de que un pastor específico desarrolle un “exacerbado carisma” determinando una relación personalista con su comunidad de fieles. Así expresó este “problema” un joven pastor de 30 años, en donde se entrevisté también su propia mirada sobre la función pastoral.

“La cuestión de lo que sería el caudillismo, ese es el mayor peligro, por una cuestión de que no hay un sistema monárquico, pero si hay un sistema de cuerpo, donde el fundamento tiene que ser específicamente bíblico y no de cuestiones personales. Entonces el punto estaría cuando ese pastor ya pone sus opiniones más allá de lo que dice la Biblia; eso lleva a veces a desmentir la Biblia o a estar en contra de la organización. El peligro que corre el que está mucho tiempo es que justamente su caudillismo y su posición no está fundamentada en la Biblia, en lo que la iglesia pretende estar fundamentada. Y por lógica eso llevaría a que muchos lo sigan y lo sigan sin entender sino ciegamente, cosa que por ejemplo en la Biblia dice, hablando de los cristianos de Berea, que ‘éstos eran más nobles porque escudriñaban todos los días las escrituras para ver si lo que se le había dicho era cierto o no’. El punto está en que como pastor no tengo que decirle qué hacer sino tengo que decirle dónde averiguar qué hacer. Entonces el caudillo se desvió de su misión ya que lo siguen a él como persona o como hombre porque tiene mucho carisma, muchos dones o mucha

atracción y no siguen a Cristo que es el que está revelado en la Biblia”.

Es interesante notar, y esto se manifiesta en toda la ideología adventista, cómo la idea de fundamentarse solo en la Biblia está inherentemente ligada al funcionamiento y organización particular de la iglesia. Este fundamentalismo bíblico actúa, en cierto sentido, como escudo protector ante posibles ambigüedades de interpretación y acción, cuando en realidad él mismo ya está mediatizado por una serie histórica de interpretaciones, por una tradición hermenéutica.

Es la experiencia temporal la que determina el patrón de medida con respecto al sueldo que el pastor debe recibir. El racionalismo ascético vuelve a presentarse en forma ineludible en este patrón basado en un puntaje llamado “escalafón denominacional”. Así lo explicó un miembro de 43 años.

“El sueldo del Pastor está organizado con puntos. El pastor que empieza, ahora, tiene por ejemplo 70 u 80 puntos que equivale aproximadamente a 700 y 800 pesos por mes. El pastor que por experiencia tiene 100 puntos equivale a 1000 pesos por mes. El pastor cobra aparte, creo que una vez por año, le dan para comprar ropa, una ayuda para el auto y le ayudan con el alquiler de la casa.

Todos los pastores ganan igual, el Pastor que trabaja en la Iglesia de Solano, como el Pastor que trabaja en la Iglesia de Amenábar, o de Palermo, porque sino todos los pastores querrian ir a la Iglesia de mayor poder adquisitivo. Entonces todos trabajan igual, todos están en las mismas condiciones y no hay ningún privilegio para uno o para otros.

El tope se da a los 6 o 7 años de antigüedad, no se crece en forma indefinida, cuando uno llega a ese tiempo ya no gana más plata que esa”.

2) *Pastor “por mérito”*: al comenzar a observar las distintas prácticas religiosas y hablar con los fieles curiosamente noté que siempre se nombraba a varios pastores, más allá del pastor principal que comúnmente dirige la predicación o el culto divino. En efecto, aparte de los pastores “de carrera” la iglesia designa como pastores a fieles devotos que trabajan en algún aspecto de la obra adventista, generalmente en la parte administrativa

médica, educativa, Casa Editora o fábrica de alimentos. Pero a diferencia de la otra categoría, aquí la elección parte de los compañeros o “hermanos” de trabajo que son precisamente los encargados de proponer que dicha persona sea nombrada pastor. Un pastor “por mérito” de 39 años comentó de este modo su experiencia particular.

“El proceso surgió así: mis compañeros que estaban cercanos a donde yo cumplía una función vieron que yo tenía un perfil, entonces dijeron los otros ‘si, bueno, vamos a seguir observando’. Entonces yo no era pastor, en la tarea administrativa también algunos trabajan con los pastores y los mismos pastores decían este hombre tiene una actitud pastoral, vieron que en mi estilo administrativo tenía una actitud pastoral, de aconsejamiento, de supervisión. Entonces se inicio un proceso y me comunican a mí “estamos empezando un proceso de ordenación para la evaluación”. ¿Qué significa este proceso?. es de observación visual y después cuando se va concretando viene un examen de ordenación, donde te hacen algunas preguntas para evaluar tu conocimiento de la Biblia y de las doctrinas de la Iglesia”.

Es peculiar observar cómo esta categoría de pastor es en cierto sentido una forma de agradecimiento que “la Iglesia” retribuye a aquellos miembros que se han dedicado exclusivamente al progreso de la institución. Si presentan un “perfil pastoral”, que incluye conocimiento bíblico y doctrinal, cierto carisma y aptitud para relacionarse con la gente, estos laicos (también solamente varones) que han elegido una profesión distinta son nombrados pastores. Ahora bien, lo singular es que luego de la ordenación continua realizando sus trabajos administrativos previos; solo cambia su *status* religioso dentro de la comunidad pero no su desempeño en la *profesión* que ha elegido.

Los directores de cada departamento, o bien laicos o algunos de ellos pastores “por mérito”, suelen integrar la estructura económica de la iglesia trabajando en diferentes áreas de la obra adventista, aunque ésta tampoco es una condición irreductible pues también pueden tener sus respectivos trabajos cumpliendo además una función específica.

El sistema de renovación de la Junta se basa en la elección, por parte de todos los miembros de cada sede-iglesia, de una comisión o “Junta de Nombramiento” cuyo objeto es elegir a los integrantes de la *Junta Directiva*. Según palabras de un fiel de 29 años, “hay

directores que quedan, que se remuevan y hay otros que renuncian durante el año y son suplantados, se trata de ser lo más democrático posible”.

Por medio del rito bautismal, como ya expresé, uno se hace miembro general o mundial de la IASD, pero a su vez, y en grado especial en los asuntos administrativos y económicos, uno pertenece a cada iglesia en particular. Mas allá de la posibilidad que cualquier miembro tiene de poder visitar o predicar en diversos templos, cada fiel depende exclusivamente de una iglesia, correspondiente a un distrito eclesiástico en particular. Allí es donde se encuentra inscripto como miembro de la IASD y donde también debe aportar todos los meses el diezmo correspondiente. De esta manera, si por motivos de trabajo o de otra índole, debe cambiar su domicilio y localidad tiene que solicitar el cambio de iglesia, el cual es votado, a favor o en contra, por todos los miembros presentes de la nueva sede. Diversos fieles me han comentado, en relación a esto último, que prácticamente es imposible que se niegue la aceptación de un “pedido de traslado de iglesia” (tal es la denominación originaria), pero que igual la iglesia responde a un ideal democrático que determina la libre expresión de la voluntad de cada uno. He presenciado, en la Iglesia de Florida al comienzo de una “Escuela Sabática” para jóvenes, la votación sobre el traslado a dicha iglesia de dos miembros, los cuales fueron aceptados por mayoría, teniendo en cuenta que no se votó en contra, sino más bien por omisión, abstuyéndose algunos al no levantar la mano.

Dentro de la organización interna de la iglesia, además del pastor o pastores ya mencionados, se encuentran dos categorías más de relativa importancia: *Ancianos* y *Diáconos*.

Enfatizando nuevamente el carácter “bíblico-democrático” de la elección de autoridades o auxiliares, una chica de 28 años especificó calramente el papel de los *Ancianos* en la iglesia.

“Tienen una cierta vida en la Iglesia -tenés que ver las cartas de Pablo que ahí está todo- y le ayudan al pastor en su vida espiritual. Son como referentes en la Iglesia. Son ordenados por la Junta de la Iglesia y elegidos por los miembros. Todo en la IASD es elegido por los miembros, es el que tiene mayor poder en la iglesia, él vota

todo, como en la democracia pura. Y bueno los ancianos son también como los representantes de los miembros, tanto de los jóvenes, como de la parte cultural, educativa, etc."

Según lo que he observado en diferentes templos, los ancianos superan generalmente los 60 años y su función básica es acompañar al pastor en su ministerio, predicar y también organizar ciertos ritos o eventos especiales, como por ejemplo el Bautismo y la Santa Cena. Junto a los pastores, tanto el "de distrito" como el "asociado", suelen ubicarse, al menos en los templos grandes como Florida, Palermo y Nuñez, a la izquierda o derecha de la tarima principal durante las principales reuniones culturales.

Siguiendo el relato de la misma joven, los *Diáconos*, por su parte, representan a

"Las personas que se encargan del orden en la Iglesia, es decir de asuntos como repartir los folletos de actividades diarias y semanales, buscar un lugar para sentarse, recoger las ofrendas de los fieles y ayudar a preparar algunas otras cosas, como por ejemplo en la Santa Cena el Rito de Humildad y el de Comunión".

Aparte de ayudar en las actividades regulares del culto, tanto los ancianos como los diáconos deben poder estar, al menos en un sentido ideal, en contacto cercano con los fieles. De ahí que los nombres y teléfonos tanto del Pastor, como del Pastor Asociado, de los Ancianos y del Jefe de Diáconos y la Jefa de Diaconisas figuren sistemáticamente en los folletos de actividades diarias y semanales que son entregados al ingresar a la iglesia. Al igual que los pastores estas dos categorías presentan el patrón normal de vestimenta: traje los hombres y generalmente vestidos o polleras las mujeres. Igualmente es necesario relativizar un poco esta última apreciación teniendo en cuenta particularidades organizativas propias de cada iglesia. Así, en la Iglesia de Palermo, por ejemplo, he visto unos prendedores con inscripciones de "Diácono" o "Jefe de Diáconos" que facilitaban así su identificación como tales.

Cualquier fiel puede ser diácono no necesitando poseer un saber religioso especial sino la voluntad de servicio en aras del ordenado desarrollo de las diferentes prácticas

religiosas. En los ancianos tal vez la única prerrogativa sea la de tener una cierta experiencia, o bien como diácono o como miembro de algún departamento en especial, que le permite así conocer las diferentes áreas de la iglesia y tener también un contacto más cercano con los fieles.

5.3. - Organización del dinero: el diezmo y las ofrendas

En los comienzos del movimiento adventista, luego del “Gran Chasco”, el sustento material de las campañas proselitistas y las diferentes publicaciones provenían exclusivamente de la libre generosidad de los seguidores y líderes. A fines de la década de 1850, John Nevin Andrews⁹ decide reunirse “con un grupo de hermanos con el fin de estudiar las Escrituras para intentar descubrir cuáles eran los métodos de Dios para el sostenimiento del ministerio” (*Nuestra Herencia* 1994: 68). Elabora así el llamado “*plan de benevolencia sistemática*”, claro ejercicio de racionalismo económico ascético y división sexual de ahorro y aporte: los fieles varones de entre 18 y 60 años debían dejar de lado para la obra de la iglesia entre 5 y 20 centavos por semana de acuerdo a las posibilidades de cada uno; las mujeres, por otro lado, entre 2 y 10 centavos. A su vez, a aquellos que tenían propiedades se recomendaba apartar “1 a 5 centavos por semana por cada centena de dólares que tuviesen en su posesión” (Dick 1995: 207). Este plan, ya unos años después, fue cambiado por el *sistema de diezmo*, que corresponde exactamente al 10% de los ingresos de cada persona.

Lejos de desdeñar la perspectiva ética protestante, el adventismo la retoma, reelaborándola según sus propios términos. Dentro de ésta el ya referido sentido del trabajo como *profesión* y la “coacción ascética del ahorro”, tuvieron importantes influencias -como lo señalara Weber ([1920] 1992: 189)- en la creación de una progresiva racionalización de la

⁹ Andrews encarna a uno de los actores clave que tuvo el adventismo en los comienzos del movimiento post-millerita conformando junto a los esposos White y Joseph Bates “el cuarteto de los primeros y destacados fundadores del movimiento adventista del séptimo día” (*Nuestra Herencia* ibid: 200). Aparte de haber sido uno de los grandes predicadores itinerantes durante la década de 1850, fue el primer misionero mundial de la obra adventista y su acción proselitista realizada en Suiza, referida a las publicaciones, tuvo una importancia vital para la trascendencia del adventismo en Europa y, posteriormente, en otros lugares del mundo.

conducta en la vida cotidiana.

Para comprender el sentido del diezmo y la ofrenda adventista es necesario que planteemos cómo se manifiesta ésta ética en la relación que el fiel busca establecer con la divinidad. Observaremos cómo se interpreta esta relación y cómo ésta incide en la acción, en la ejecución práctica de esa creencia religiosa.

Para ello podemos partir del término nativo utilizado para significar esta creencia y práctica: *mayordomía*. En su sentido estricto, el *sistema de mayordomía* comprende tanto al recurso de diezmo como el de las ofrendas y su fin es la manutención por parte de los miembros de iglesia de una parte específica de la obra adventista: el sueldo de los pastores y las publicaciones bíblicas. Si bien éste es su carácter económico y funcional, el sentido del diezmo adquiere, de todas formas, diversos matices en donde se conjugan explicaciones teológicas, éticas y morales que dan cuenta así de la racionalidad pragmática del mismo.

Idealmente, para el adventismo, al igual que para el judeocristianismo en general, Dios como único Ser Creador de este mundo es por lo tanto el único dueño de todo lo que hay en él: *“todo lo que poseemos lo recibimos de su mano”*. Para los adventistas, entonces, los hombres se presentan como los cuidadores y administradores de la propiedad de Dios, convirtiéndose así en sus mayordomos. Un novato pastor de 28 años lo explicó de esta manera.

“El hombre no es dueño ni ganador de lo que tiene, sino que es administrador de lo que tiene, porque el dueño es Dios. Entonces el hombre ya en el Jardín del Edén fue puesto para que lo guardase y lo administrase. Entonces los bienes que yo puedo tener desde este reloj, esta camisa, todo eso lo tengo que administrar”.

Pero a su vez esta administración de “la propiedad del Señor”, que abarca todo lo creado, encuentra su fundamentación en una relación contractual que se establece entre los hombres y la divinidad: si Dios nos dió y nos da todo, entonces nosotros debemos retribuirle algo.

A cambio de sus abundantes dones el Creador requiere que cuidemos este mundo maravilloso

que El formó para que fuese nuestro hogar. Sus recursos deben usarse sabia y desinteresadamente (...) Dios pide que -en reconocimiento de que somos su posesión y dependemos de Él- le devolvamos un décimo, el diezmo de nuestra “ganancia” y lo entreguemos a la iglesia para el mantenimiento del ministerio... Como el sábado (un día de cada siete de nuestro tiempo), el diezmo (una de cada diez unidades de nuestra riqueza) es una manera de reconocer a Dios como Propietario y Creador¹⁰.

Este representa antropológicamente uno de los fundamentos básicos en la instauración de un sistema de creencias y prácticas que busca plantear una relación recíproca y equilibrada entre los hombre entre sí y entre éstos y la divinidad. En el clásico *Ensayo del don*, Mauss (1924) ha intentado demostrar cómo en las llamadas culturas primitivas la reciprocidad hombres-dioses, explicitada en el sistema de don y contradon, es una extensión del tipo de relaciones sociales que se establecen entre los hombres. Continuando una perspectiva durkhemiana, el autor observa que donde en el plano de las relaciones humanas se manifiesta un vínculo recíproco, donde dar y recibir se insertan en una misma dinámica, extendiendo esa relación en el plano de las relaciones con la divinidad, este enlace vuelve a aparecer como fundante. Debo ofrecer algo al Dios para que éste me retribuya inaugurando así el “ciclo recíproco”: dar para recibir - recibir para dar. Innumerables son los ejemplos que ofrecen la diversas culturas sobre la forma y el sentido que asume este vínculo, siendo imposible precisar -ya que nos alejaría de nuestro propósito- las diferencias que se presentan entre ellas.

En una situación de entrevista con un pastor “por mérito” de 44 años, en donde la conversación giraba acerca de la estructura y organización de la iglesia, el tema del diezmo estuvo estrechamente ligado a remarcar el carácter racional de la organización económica adventista y cómo la misma se explicitaba.

“Desde el punto de vista de la dependencia económica, nosotros partimos de lo que dice la Biblia y nos manejamos con el principio del diezmo, o sea todo lo que es el manejo de recursos para la iglesia proviene de diezmos, esos diezmos se concentran

¹⁰ *Revista Adventista*, suplemento especial (1988: 23).

en la región eclesiástica, en el caso acá, de los que vivimos en Buenos Aires, hay una sede administrativa acá en Palermo, en la parte de atrás de la iglesia está la Asociación Bonaerense. Ahí se concentra por ejemplo todos los diezmos de las iglesias de acá de Buenos Aires y de ahí se saca los dineros para pagar el sueldo a todos los pastores (...) En el caso de la iglesias congregacionalistas la cosa es distinta... y, generalmente, dependen del aporte de la iglesia... él atiende... generalmente los bautistas tienen ese sistema y creo que los pentecostales también. Quiere decir que no se distribuye en forma equitativa el diezmo que se recibe de toda la iglesia, sino que la iglesia puede dar una ofrenda o un diezmo para que el pastor viva”.

La razón de ser del diezmo fue desplazada rápidamente a la fundamentación bíblica. La importancia, según la opinión de este sujeto, estuvo dirigida a la cuestión del “para qué” se entregaba el mismo y destacar asimismo cómo la iglesia organiza estos recursos para establecer un sistema equilibrado y “justo”, diferenciándose de otras comunidades religiosas. Esta sería en cierto modo la característica general del aporte del diezmo, que se congenia con una perspectiva individual que da cuenta del sentido práctico que este acto tiene para los creyentes.

De este modo, el diezmo es también significado por los adventistas, extendiendo el concepto matriz de “administradores de los bienes de Dios”, como un modelo ético económico que permite al ser humano una correcta administración de sus propios bienes. El joven pastor de 30 años ya referido expresó de la siguiente manera esta idea.

“Lo que se enseña y lo que uno aprende con eso es que primero es Dios el dador de las cosas y es Dios justamente el que me enseña a administrar esas cosas. La vivencia práctica del diezmo es la de gente que, por ejemplo, puede vivir con un 90% de su sueldo, cosa que hoy hay mucha gente que no puede vivir ni con un 120% o 130% de su sueldo (...) Entonces este Dios lo que hace es enseñarme un estilo de vida diferente y en ese estilo de vida está la organización y dentro de ésta la administración de los bienes materiales”.

Como bien expresó Geertz ([1973] 1991), si una religión no es tan solo un conjunto de ideas metafísicas sino también un conjunto de deberes y obligaciones morales, que a su vez encuentran su “fuente de vitalidad” en la certeza con que expresan la naturaleza esencial de la realidad, podemos afirmar que el diezmo adventista es también un símbolo que identifica justamente un hecho con un valor, otorgando a lo que sería exclusivamente factual, “una importancia normativa global”.

Si el diezmo tiene un carácter fijo e inmutable, el 10% de las ganancias personales de uno, las *ofrendas* son flexibles, dependiendo exclusivamente de la generosidad de los fieles. Cambia también su finalidad práctica ya que el objeto de éstas no es la manutención económica de los pastores sino el mantenimiento de la propia iglesia y los gastos que necesita para su normal desarrollo. El ideal de la IASD es que sean los propios fieles, de acuerdo con sus posibilidades y dedicación, los encargados de edificar sus propias iglesias. La responsabilidad y voluntad individual que uno asume al ingresar a la iglesia se manifiesta asimismo en esta característica, en donde se busca también la implantación de una conducta de trabajo y servicio en pos del crecimiento de la obra adventista. En todas las prácticas religiosas de la iglesia se piden ofrendas cuyo destino siempre es explicitado tanto verbalmente, en el momento previo de las ofrendas, como en los folletos de las actividades sabáticas y semanales. Se busca de este modo plantear una transparencia con respecto a la utilización que se hará de las ofrendas particulares, la cual expresa a su vez el ideal de seriedad y honestidad que deben tener tanto el diezmo como las ofrendas adventistas¹¹.

¹¹ En el caso del diezmo, este ideal de honestidad y seriedad queda manifestado en el recibo oficial que cada Tesorero de iglesia se encarga de dar a todos los miembros, donde se detalla la cifra exacta del dinero aportado y el mes correspondiente.

Capítulo 6

Discurso y prácticas religiosas en la IASD

6.1. - El espacio y tiempo ceremonial

6.1.1 - Simbolismo del templo: el caso adventista

“Una religión que, por definición, está siempre abierta a lo sagrado, aunque sólo sea por su búsqueda de una cierta perfección o santidad, puede, sin embargo, estar sólo más o menos abierta a la estética, a ciertas formas artísticas, puede expresar lo sagrado con medios estéticamente pobres”

Michel Delahoutre

Toda edificación religiosa proclama ser un espacio sagrado, un lugar separado del resto del espacio (el común, el cotidiano, el *profano*): “... todos los símbolos y los rituales concernientes a los templos, las ciudades y las casas *derivan, en última instancia, de la experiencia primaria del espacio sagrado* (Eliade [1957] 1994: 55).

El cristianismo, como el judaísmo predecesor, concibe al templo religioso como modelo del espacio sagrado, como el “lugar santo por excelencia” donde los fieles se encuentran para reafianzar, a través del culto, su carácter de comunidad. A su vez el templo, como símbolo de esta comunidad, “resantifica continuamente el mundo por que lo representa y lo contiene” (Eliade *ibid*: 56).

En célebres páginas Scholem ([1960] 1976: 96) manifiesta aquello que considera una de las fricciones primordiales que ha envuelto la historia del judaísmo: el desgarró entre la revelación monoteísta y el mito. La pureza del concepto de Dios implicaba realizar un “afinamiento cada vez mayor de éste y liberarlo de toda explicación mítica y antropomórfica”. No es absurdo, según considero, reparar la idea de que el cristianismo retomó a lo largo de su historia esta misma tensión dialéctica entre un Dios *individual* y un

Dios *plural*, que se manifiesta a través de numerosos rostros¹. El gran movimiento de la Reforma protestante, más allá de su heterogeneidad, puso justamente en el tapete el gran dilema de volver a la pureza de Dios, de plantear un contacto personal con la divinidad (bajo tres formas que son una: Padre, Hijo y Espíritu Santo), solo canalizado a través de la Biblia, concebida como la auténtica Escritura Sagrada y fuente única de autoridad moral, ética y normativa. Impugnó la jerarquía hermenéutica de la Iglesia Católica y con ella la posibilidad de una mediación entre el hombre y la divinidad, tal como se manifestaba en el sistema de imágenes y símbolos sagrados (iconografía de los templos, panteón de santos, Virgen María, elementos litúrgicos del culto, etc.) y en las prácticas y ritos religiosos, tan plenos de vitalidad en la experiencia de los hombres.

Al edificar sus templos los herederos de la Reforma, en sus diversas vertientes, vuelcan estas ideas y conceptos. Anclados en una “racionalidad de la experiencia religiosa” se manifiestan en franca oposición a la “irracionalidad mítica y pagana” que expresan los templos católicos.

Toda construcción de un espacio religioso se presenta, de esta manera, como *símbolo*, como un “vehículo de concepción” propio de esa comunidad religiosa (Geertz [1973] 1991: 90). Asimismo, todo símbolo sagrado actúa como sintetizador del *ethos* de un pueblo, su carácter, estilo estético, el tono y la calidad de su vida, y su visión del mundo, la imagen del orden que envuelve la realidad, la naturaleza y la sociedad (Geertz [1957] 1995)². El templo religioso como símbolo nos habla acerca de la relación existente entre las formas y disposiciones materiales y el sistema de creencias, ritos y normas de la iglesia. La hipótesis que aquí se manifiesta reside en considerar que el templo adventista busca, o

¹ “Pero esta tendencia a proteger el concepto trascendente de Dios de todo enmarañamiento en lo mítico, a reinterpretar en pura teología las afirmaciones descuidadamente humanizantes del texto bíblico y de las formas populares de algunas manifestaciones religiosas, conduce a un vaciamiento del concepto de Dios. Cuando el miedo a empañar la sublimidad de Dios, a causa del empleo de imágenes creaturales, se convierte en un factor decisivo, entonces cada vez se da una menor posibilidad de predicar algo de ese Dios. Para decirlo brevemente, la pureza se adquiere a costa de poner en peligro la viveza. El Dios vivo nunca se manifiesta en conceptos puros. *Precisamente aquello que le hace vivo ante el creyente es la existencia de algún punto de enlace con el mundo humano, su acercamiento inmediato al alma en el vehículo de un gran símbolo religioso*” (Scholem *ibid*: 96-97) (énfasis agregado).

² “Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados” (1957), tomado de: *Cosmos, Hombre y Sacralidad* (1995:91-111.)

presenta, más allá de cualquier diferencia, una coherencia (una herencia compartida) entre formas estéticas y creencias religiosas.

La arquitectura de los templos adventistas presenta, como en otras denominaciones religiosas, una cierta variedad en el acondicionamiento y determinación de su espacio, tanto exterior como interior. Variedad que responde a diversas técnicas constructivas y de instalación, y asimismo a una heterogeneidad en el uso de los materiales constructivos necesarios. No es propósito aquí establecer cómo se presentan estéticamente estas diferencias arquitectónicas; nuestro fin es, por el contrario, describir una *correspondencia en el sentido* de las mismas.

En los templos adventistas más antiguos, como el de Palermo o la Iglesia del Centro en Villa Gral. Lib. San Martín, las formas nos remiten, en la fachada de los mismos, a lo que podría ser el frente de una iglesia protestante tradicional. Ante todo la ausencia absoluta de toda imagen religiosa expresada por medio de la escultura, pintura o la ornamentación decorativa. La disposición del espacio exterior presenta, en estos dos templos, un frente semi elevado con dos pequeñas torres en punta y una gran puerta de madera.

Los más modernos como el de Florida, Belgrano o el del Sanatorio Adventista del Plata remiten a figuras arquitectónicas más actuales³. En relación al primero de ellos una señora del barrio, de unos 60 años, quien no siendo adventista se mostraba interesada por el tipo de arquitectura, me comentó "*fijate que es una arquitectura muy moderna y de tipo norteamericana, así construyen ellos sus iglesias; como los mormones*".

Debemos considerar a su vez que estas diferencias entre distintos templos encuentran también su razón de ser en la composición socioeconómica de los miembros de cada iglesia, ya que si bien la IASD posee una estructura centralizada y no congregacionista, según hemos observado en el capítulo anterior, la edificación de los templos es en gran parte fruto de las *ofrendas* que los mismos miembros realizan. La Delegación o Asociación administrativa correspondiente puede, y de hecho lo hace, aportar una ayuda monetaria o

³ Este último también ubicado en la Villa Lib. San Martín, lugar donde actualmente se están construyendo tres templos más.

material para la construcción de un nuevo templo, pero siempre ésta debe complementarse con el aporte de los miembros. Esto responde a un ideal de la iglesia de que sean los miembros, a través del trabajo y el ahorro, los que aporten para la construcción de sus propios templos. No es este el lugar para explayarnos sobre la ética adventista, pero debemos tener presente este ideal, bien en concordancia con la ética protestante (Weber 1920), en donde el trabajo, la coacción ascética del ahorro y la conducta moral son valores positivos inseparables, que contribuyen a reafirmar el sentido de comunidad y los vínculos que unen a sus fieles entre sí y a éstos con Dios. Así expresó estas ideas el pastor de la Iglesia de San Isidro.

“Varian las formas y varían también de acuerdo a la disponibilidad de bienes económicos porque depende de la comunidad local. La edificación de los templos puede recibir ayuda de la Asociación o de otras iglesias con alguna ofrenda muy especial pero en realidad depende básicamente de la disponibilidad de los miembros locales (...) Acá en la zona Norte vas a ver ciertos tipos de templos ¿no? con otras expresiones tanto de gusto o, a lo mejor, de calidades que en zonas carenciadas tal vez no las hay”.

Al margen de estas diferencias todo templo adventista presenta como primer aspecto estético exterior una manifiesta *austeridad formal*, una simpleza en la disposición de las formas arquitectónicas en la fachada de los mismos. Asimismo, hay que tener en cuenta que estos espacios ceremoniales fueron edificados, en la mayoría de los casos, con el objeto de ser desde su génesis mismos templos adventistas⁴.

El espacio interno de las iglesias presenta una clara correspondencia con esta rigurosidad formal exterior, expresando así una singular sobriedad estética. Básicamente el

⁴ La Iglesia de San Isidro, lugar donde desarrollé gran parte del trabajo de campo, escapa sin embargo a este patrón. Esta es una antigua casa con 4 o 5 cuartos, dos baños y un living principal donde se celebra el Culto Divino y la Escuela Sabática, conteniendo solamente un púlpito desde donde se posiciona el predicador. No obstante, y profundizando más el caso, es preciso aclarar que esta casa no constituye aún un templo de por sí ya que fue adquirida por la institución para brindar solamente los “servicios a la comunidad” (cursos de stress, dejar de fumar, etc.) y debido a ciertas fricciones políticas que hubo en la desaparecida Iglesia de Beccar, los miembros de esta última se trasladaron hacia allí inaugurando las prácticas religiosas.

espacio ceremonial y litúrgico propiamente dicho posee una forma geométrica rectangular con filas de bancos de madera contruidos expresamente para fines religiosos ubicadas a izquierda y derecha, dejando en el centro y a los respectivos extremos, un lugar para transitar, hacia la tarima o hacia la salida, en forma similar al de las iglesias católicas o protestantes tradicionales⁵. La tarima, por su parte, se encuentra conformada por el “púlpito” y por una fila de bancos a cada extremo donde suelen sentarse los *ancianos* de la iglesia.

“El púlpito es el lugar donde se predica, ya sea el pastor de la iglesia o cualquier miembro que lo quiera hacer, es más o menos lo que los católicos llaman “altar”, pero nosotros les decimos púlpito”.

Nótese, en este testimonio de un fiel de 50 años, que la palabra “púlpito” se presenta como una categoría propia, que delimita claramente una relación identidad / alteridad, un [“nosotros” - “adventistas con púlpito”] frente a un [“ellos” - “católicos con altar”].

Si hay otra característica primordial que simboliza el carácter general de la iglesias adventistas es la notoria *luminosidad* de su espacio ceremonial. Al preguntarle a un miembro de 34 años, perteneciente a la Iglesia de Florida, si notaba alguna particularidad especial de los templos adventistas ofreció el siguiente testimonio.

“Sabés qué César, si vos mirás bien las iglesias adventistas te vas a dar cuenta de que todas tienen muchísima luz, eso es muy importante, que sean lugares cómodos, ordenados y que tengan mucha luz. Sabés que cuando nos fuimos a Europa de luna de miel visitamos muchas iglesias católicas ¿viste?, porque allá las iglesias católicas son como museos, yo que se por ejemplo Notre Dame, y ni hablar del Vaticano ¿no?. Y ahí te das cuenta que son iglesias reoscuras, que tienen muy poca luz, nada que ver con las iglesias protestantes”.

⁵ Estas bancas colectivas, mesuradas pero no vulgares, tiene una capacidad para agrupar a 8 o 9 personas, presentado también cada una reclinatorios para arrodillarse. En relación a la tarima representa una elevación de metro y medio de alto desde la cual se predica.

Hay algo peculiarmente interesante en este testimonio tomando en consideración un hecho capital: ambos miembros de la pareja son adventistas “de cuna”. Desde su nacimiento fueron educados en la IASD, en diversos colegios primarios y el secundario lo hicieron en el Colegio Adventista del Plata, de Villa Gral. Libertador San Martín, lugar donde se conocieron. Teniendo en claro este dato biográfico lo llamativo entonces es observar cómo se expresa la percepción de una iglesia católica, la percepción de la otredad, por parte de un adventista: algo ligado al pasado, una mera pieza de museo, algo cuya vida se encuentra, por así decirlo, “apagada”.

La carga simbólica de la luminosidad de los templos adventistas consiste en su deseo de manifestar una transparencia similar a la que debe residir “en el corazón y las acciones de uno”; tal vez no importe tanto que esta luz sea natural o artificial sino que sea clara, que no esté desviada o desdibujada por el reflejo, por ejemplo, de una vela o un *vitraux*, tan común en los templos católicos u ortodoxos. Podemos notar también cómo en *El Conflicto de los Siglos*, de Ellen White, el uso de metáforas referidas al dualismo luz (= bien) - oscuridad (= mal) permea todo el escrito⁶. El simbolismo lumínico y su articulación en el espacio ceremonial no debe dejar lugar a dudas: en la auténtica casa de Dios, al igual que en el verdadero cristiano, no puede haber penumbra, oscuridad o ambigüedad, solo claridad, luz y transparencia. Tomando en consideración el testimonio precedente podemos esbozar una interpretación más: el templo adventista, como parte del protestantismo, representa a la modernidad, al progreso y al cambio; el templo católico, con su penumbra, imágenes religiosas y antigüedad es símbolo del pasado y de una tradición religiosa ya periclitada⁷.

⁶ Es justo aclarar que la equivalencia simbólica luz = bien, oscuridad (o tinieblas) = mal es común a la cosmovisión global judeocristiana. En el mito cosmogónico judío (la creación del universo según relata el Génesis bíblico) al acto fundante de la separación de los cielos y la tierra sobreviene la creación de la luz, ya intrínsecamente ligada a una cualidad ética: “Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas” (Génesis 1: 4).

⁷ “Con esto guarda relación la última característica del espíritu moderno, su *optimismo* lleno de confianza y de fe en el progreso (...) En la actualidad todo se halla impregnado de ideas de desarrollo y de ascenso de oscuridades desconocidas a alturas desconocidas (...) Todo esto se entretiene con las transformaciones espirituales antes descritas en un nuevo todo que anida tareas y problemas completamente nuevos en comparación con los del viejo mundo de la cultura eclesiástica y en el que la vieja Iglesia, su concepción del mundo y su ética no poseen ya ningún cimiento firme, por mucho que el anhelo religioso inextirpable y la necesidad de anclamiento se acoja a los restos, todavía muy influyentes, del viejo mundo eclesiástico” (Troeltsch [1911] 1951: 23-25).

Desde el punto de vista del feligrés o del “visitante”, a la izquierda y abajo de la tarima suele ubicarse un piano. Único y esencial instrumento musical, salvo en sesiones especiales de la orquesta de jóvenes de la iglesia, que dirige los cantos que acompañan las celebraciones religiosas.

En la disposición espacial interna de los templos adventistas que he conocido se explicita, al igual que en la fachada, una ausencia absoluta de imágenes religiosas. Solo dos símbolos suelen presentarse, en algunas iglesias separados, en otras juntos, : una simple cruz de madera de unos 3 x 2 metros y una bandera nacional, las que suelen ubicarse a la izquierda del “púlpito”. Estos arquetipos simbólicos de identidad religiosa y nacional merecen una breve aclaración. Con respecto al primero de ellos es preciso discernir, en relación con lo expresado al comienzo, entre un “crucifijo” y una “cruz”. Conversando con el fiel de 34 años del testimonio precedente, le pregunté si la ausencia de crucifijos (el Cristo colgado en la cruz), se debía precisamente a la negación protestante de adorar imágenes. Su respuesta, de sumo interés, fue la siguiente.

“Sí, lo de la imagen es importante, eso está en los mandamientos ¿viste?: ‘No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra’, pero yo creo que la cuestión fundamental es que el crucifijo te muestra un Cristo muerto ¿viste?, colgado en la cruz. Y entonces ¿cuál es el sentido de adorar un Cristo muerto?, ó sea no tiene sentido (...) Aparte con respecto a las imágenes vas a ver que en las iglesias (adventistas) no hay ninguna, pero, yo qué sé, por ejemplo en la Revista Adventista o en libros de la iglesia hay imágenes de Jesús o de los Apóstoles o de personajes bíblicos: la prohibición es hacer imágenes para adorar, pero como para enseñar a los chicos y esas cosas se hacen imágenes. Nosotros ahora con mi mujer justamente vamos a colgar un poster de Jesús en la pieza de Franco. Pero qué pasa, no son imágenes para adorar, no es que por que el cuadro de Jesús esté puesto ahí, Jesús va a estar ahí o haya que portarse bien adelante del poster como si te estuviera mirando. Nada que ver, el tema es más que todo, como te dije, para enseñarle, es algo pedagógico no es para que él crea que Jesús esta ahí en esa poster y tenga que orarle al poster”.

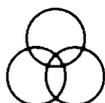
Dos cuestiones de importancia se presentan aquí. En primer lugar, la exégesis que realiza el fiel al considerar el crucifijo una imagen no sólo “idolátrica” sino particularmente carente de un valor positivo para el cristiano; en segundo término, una temática más abarcativa que contiene a su vez a la primera: *el sentido de las imágenes para el creyente adventista*. Es evidente, en esto último, una marcada racionalización de la representación figurativa de un personaje sagrado. Para los adventistas la imagen religiosa es sólo una herramienta didáctica, jamás un instrumento de comunicación o enlace con la divinidad. Ahora bien, hay algo que no se nos puede escapar aquí y es el hecho de que toda imagen, sea medio o fin, sagrada o secular, para adorar o para enseñar, *muestra algo*. Y este algo que se muestra es, siempre, parte de un contexto simbólico e ideológico. Los dibujos de los Cristos adventistas no se parecen a los de los Cristos católicos. Por ejemplo, sus rasgos, con el cabello casi rubio y su contextura física, nos remiten más claramente a un modelo de hombre anglosajón más que a uno semita⁸.

La bandera argentina es el otro símbolo que suele presentarse en el “púlpito” de los templos adventistas, declarando, así, la adscripción nacional que esta comunidad religiosa promueve. La identidad nacional es a la vez un proceso determinado históricamente y una construcción de los propios sujetos. El adventismo ha fundado una identidad nacional que legitime su existencia en estas tierras. Ya hemos observado al respecto el caso especial de Francisco Ramos Mexía y la apropiación simbólica realizada por el adventismo argentino. En este sentido, solo agregaré que el símbolo patrio presente en muchos templos adventistas manifestaría un doble ideal, separado y unido a la vez: presentarse como un credo universal que, tal vez paradójicamente, al no ser exclusivo de una sociedad en particular, puede adaptarse a las diferentes culturas nacionales, puede apropiarse de sus símbolos identitarios y hacerlos parte de su acervo histórico y simbólico.

Además de la austera cruz de madera y la bandera nacional he encontrado solo dos símbolos en los templos que visité. En la Iglesia de la Universidad, en Villa Lib. San Martín, se encuentra desplegado detrás de la tarima y el púlpito un inmenso mural cuyo motivo es

⁸ En el Anexo muestro algunos de estos Cristos adventistas, aparecidos en diversas publicaciones de la iglesia, con el fin de cotejar esta interpretación.

claro, directo y por demás asombroso: el instante de la segunda venida de Cristo. Sobre un fondo de intenso celeste un cortejo de ángeles, “al son de la trompeta final”, reciben a Cristo, que se prepara así a descender a la tierra. Este representa uno de los íconos fundamentales del adventismo que aparece también en numerosos folletos de divulgación de la iglesia⁹. En la Iglesia de Palermo, cuya nave principal fue restaurada a fines de 1994, atrás y arriba de la tarima un símbolo dominante de la cristiandad se revela: el de la Santísima Trinidad. En el catolicismo la Trinidad suele figurarse bajo la forma de un triángulo equilátero, en donde el vértice superior representa al Padre, el inferior derecho al Hijo y el inferior izquierdo al Espíritu Santo. Distinto es el caso del adventismo, aunque también sea el recurso a una forma geométrica el modo elegido para representar este concepto.



Los tres círculos que convergen representan la inescrutable unión y a su vez la independencia del Dios que es tres y uno, el misterio y dogma mayor de toda la cristiandad¹⁰.

Con respecto a la distribución espacial de los fieles durante las sesiones del culto, el adventismo aboga por aquello que se podría denominar *libre elección del espacio*. A diferencia de otras comunidades protestantes (congregaciones bautistas y pentecostales, los Hermanos Libres, etc.) en donde el lugar que los fieles ocupan está pre-determinado por una división sexual y etaria del espacio, los adventistas consideran que hombres, mujeres y niños

⁹ Al terminar esta parte presento una breve selección de esta iconografía sobre la Segunda Venida de Cristo.

¹⁰ Fue Tertuliano (155 - 222 d.C.), el primero en usar el concepto trinitario de Dios, que fue considerablemente ampliado por el gran genio religioso del segundo siglo de nuestra era: Orígenes (Jung 1962: 267). Según mi conocimiento, de las diversas comunidades cristianas que existen solo una de ellas ha abolido radicalmente el dogma trinitario: los Testigos de Jehová. En comunicación personal con fieles de esta comunidad he buscado indagar el porqué de esta negación. Tres podrían ser, tal vez, las causas principales de la misma: 1) lo que se podría denominar una “reacción judaizante”, en el sentido de volver a plantear un férreo y estricto monoteísmo, que a su parecer ha sido tergiversado por el dogma trinitario; 2) Jehová es el único padre, Cristo es literalmente su “primogénito”, de aquí deriva su importancia soteriológica pero no el hecho de ser “igual al Padre”, el Espíritu Santo es, según la traducción hebrea, la “fuerza activa de Dios”, pero no una identidad independiente a él; 3) el marcado racionalismo bíblico de esta comunidad religiosa impide la aceptación de un “misterio”, como me dijo un Testigo “por qué Dios va a andar creando misterios para que la gente diga ‘bueno hasta aquí llegué’”.

pueden ubicarse donde ellos deseen. Es lo más común, según he comprobado en mi experiencia de campo, que durante el *Culto Divino* y la *Escuela Sabática* las parejas se ubiquen conjuntamente, como también que los niños estén junto a ellos, siempre y cuando no perturben el “orden”.

La ausencia de imágenes religiosas, la sobriedad de la arquitectura de los templos y la luminosidad de su espacio interior nos expresan una correspondencia directa con el *ethos* y la cosmovisión que esta iglesia promueve. Cuando en la segunda parte de este capítulo describa e interprete las diversas prácticas religiosas y el comportamiento de los fieles durante las mismas, se deberá corroborar la hipótesis que aquí sugiero: el templo adventista, como espacio sagrado, y por lo tanto *modelo*, de la comunidad religiosa, *declara simbólicamente el sentido adventista de cómo deben ser las conductas y comportamientos humanos*.

Así, es factible afirmar, parafraseando a Eliade ([1957] 1994: 148), que según el sentido adventista, se habita en el templo de la misma manera en que se habita en el cuerpo y en la vida de cada uno: con sobriedad, pureza y transparencia. Entra en juego, en esta última apreciación, la conexión simbólica entre cuerpo humano y templo, que el cristianismo ha canalizado en la conocida analogía paulina “...*vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo*” (1Cor. 6: 19). La impronta de la misma adquiere una poderosa influencia en la conformación de una cosmología y un *ethos* adventista, específicamente en todo lo relativo a los códigos morales y alimenticios, teniendo en cuenta la elemental conexión entre ambos.



Iglesia de Florida (Pcia. de Buenos Aires). Fachada.



Iglesia de Florida (Pcia. de Buenos Aires). Frente.

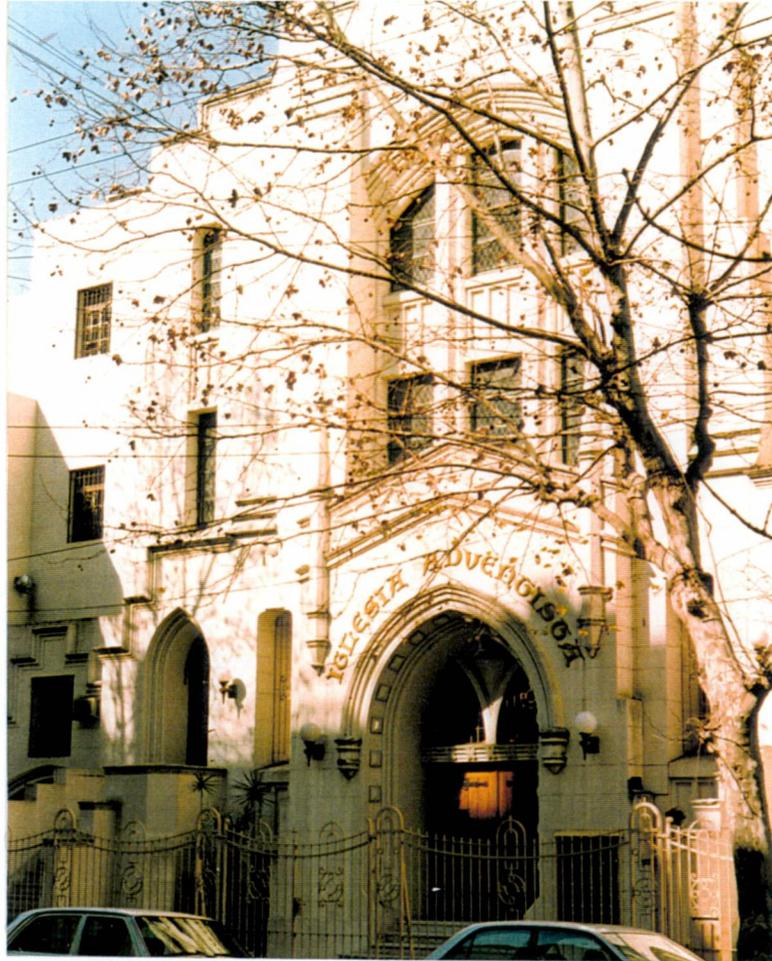
 A community services card titled "Viva Más y Mejor" (Live Better). It lists four free courses:

Cursos Gratuitos	
 CÓMO DEJAR DE FUMAR	6-10 Julio 20 hs.
 CONTROL DEL ESTRÉS	13-17 Julio 20 hs.
 COCINA SALUDABLE 	10-12 Agos 18 hs.
 RECUP. DE ALCOHÓLICOS 	t/Martes 20 hs.

Un servicio comunitario de la Iglesia Adventista.

Estanislao del Campo 1542, Florida  **730-4282**

Cartel de Servicios Comunitarios.
Unión Austral (Florida, Pcia. de Buenos Aires)



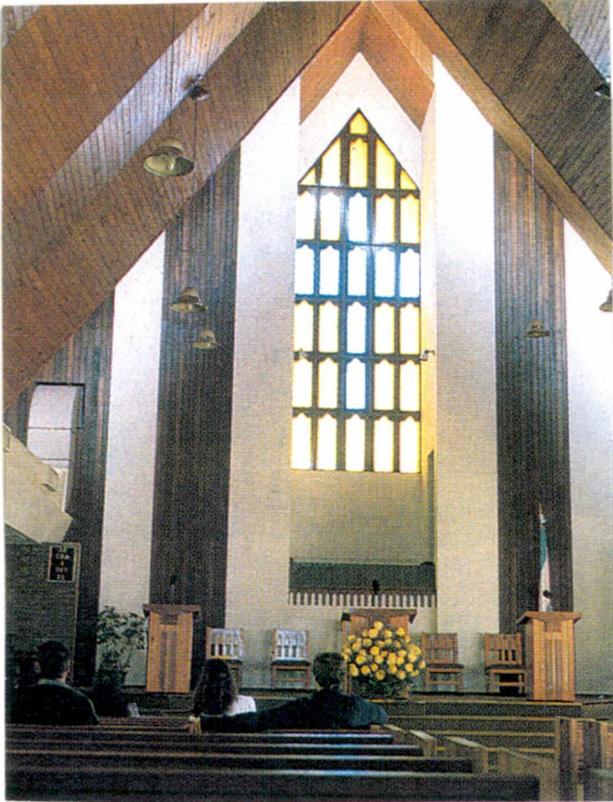
Iglesia de Palermo (Capital Federal). Frente.



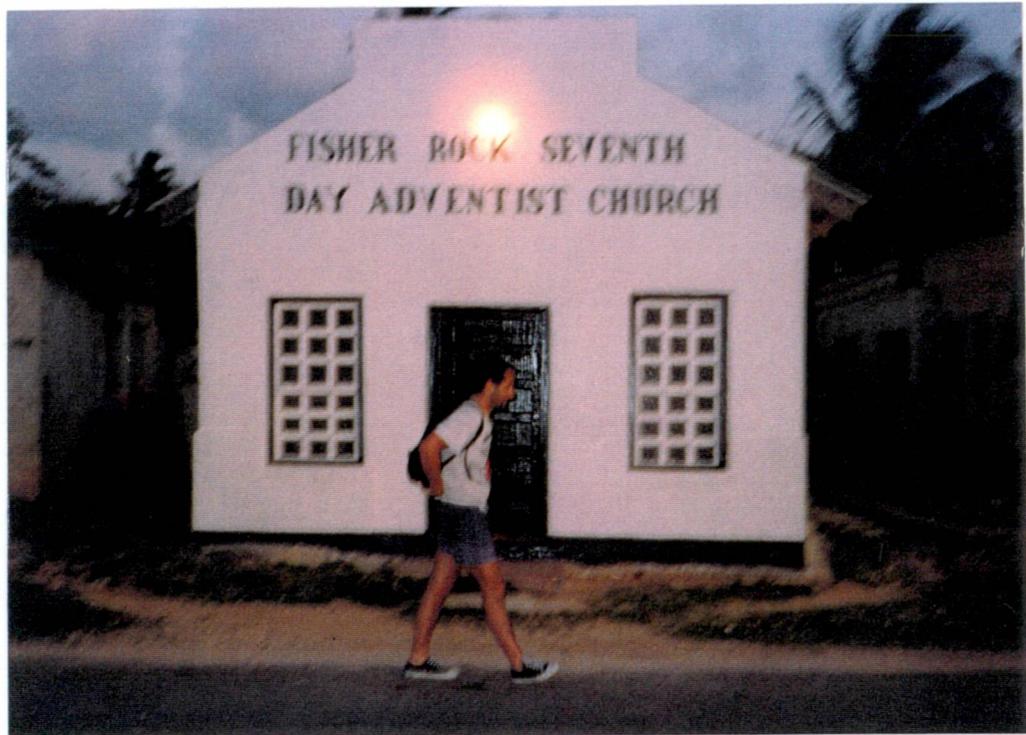


Iglesia de San Isidro (Pcia de Buenos Aires). Fachada.

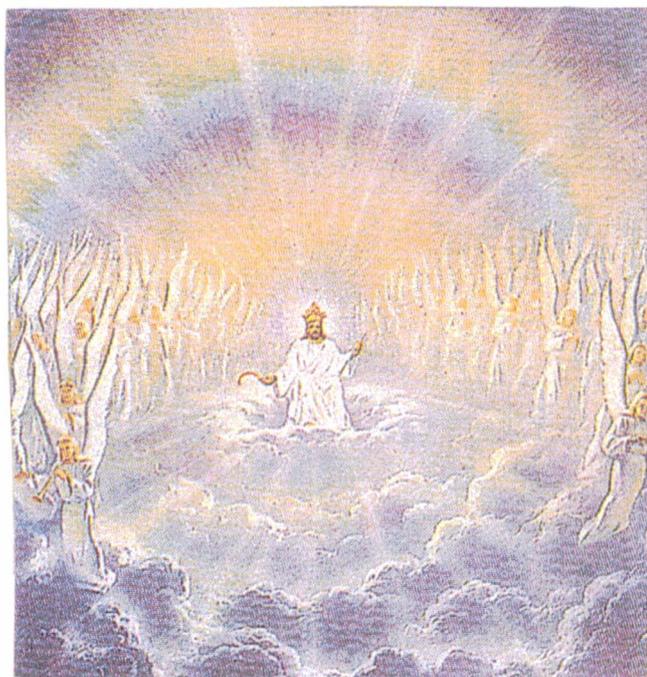
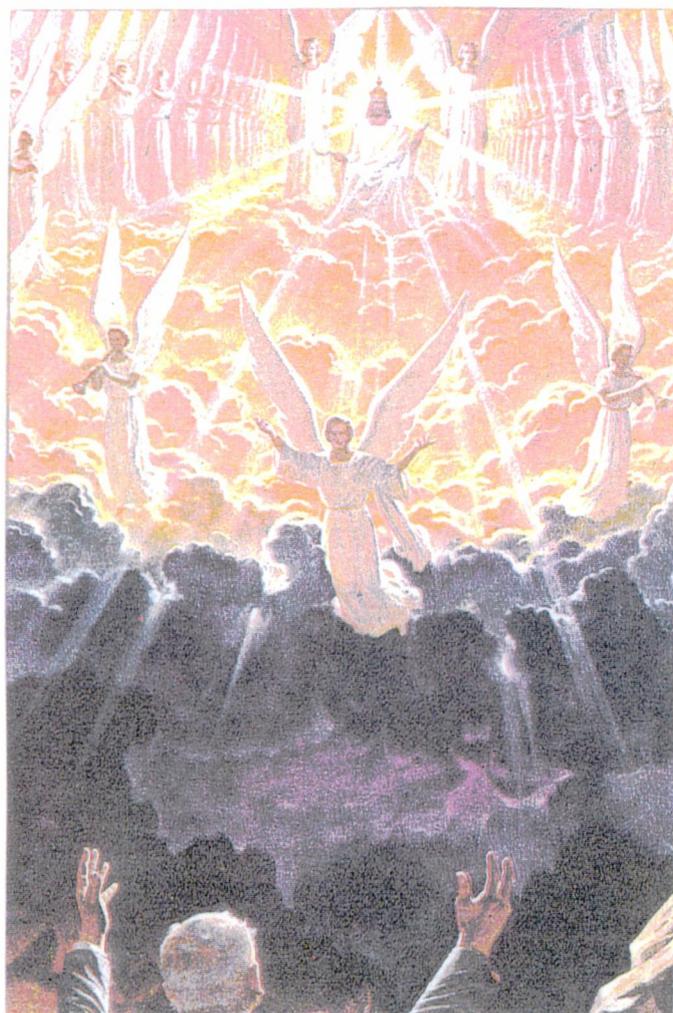




Iglesia del Sanatorio (Villa Lib. San Martín, Pcia. de Entre Ríos). Interior.



Iglesia de Isla San Andrés (Colombia).



Iconografía adventista sobre la Segunda Venida de Cristo.

6.1.2. - *El Tiempo sagrado: el sabbath adventista*

La denominación misma de esta iglesia, *Adventista del Séptimo Día*, manifiesta la importancia que adquiere en su sistema de creencias el *advenimiento del Mesías* (la segunda venida de Cristo) y el *sábado como día de oración* y descanso. Tanto uno como otro se constituyen en auténticos símbolos sagrados articulando una ontología y una cosmología a una estética y una moral (Geertz [1973] 1991).

Buscaré discernir aquí cómo los adventistas reinterpretan al sábado como el tiempo sagrado de descanso y adoración, considerándolo asimismo como un signo distintivo de sus creencias y prácticas religiosas. Observaremos cómo a través del sábado se expresan desde normas de prescripción temporal, códigos de identificación religiosa, hasta resignificaciones escatológicas acerca de la importancia de este día en el final de los tiempos, cuando el Mesías “vuelva a morar con los justos”.

La creación misma de la semana parece haber sido una invención de los hebreos, y su gran innovación recae en haber introducido en el calendario “una interrupción regular del trabajo y de la vida cotidiana, un tiempo fijo de reposo y tiempo libre” (Le Goff [1977] 1991: 212). El sábado se constituye así en un tiempo sagrado, que tiene como acto clave la instauración de una discontinuidad, de un límite en la homogénea representación del tiempo.

Tiempo sagrado y tiempo profano se ubican fundamentalmente separados, pero a su vez se encuentran ligados. En algunas culturas esta demarcación, sea temporal o espacial, puede resultar más evidente, mientras que en otras puede no serlo en absoluto, pues, como señaló Evans-Pritchard ([1965] 1991: 109), “lo ‘sagrado’ y lo ‘profano’ se dan en el mismo nivel de experiencia” y también, dentro de una misma sociedad, “algo puede ser sagrado solamente en determinados contextos y ocasiones y no serlo en otros”¹¹.

¹¹ “El culto a los antepasados que practican los zande tiene lugar en torno a aras que erigen en medio de los patios, en las cuales depositan ofrendas durante las ceremonias o, a veces, en otras ocasiones, pero cuando no se usan, por decirlo así, ritualmente, a los zande les sirven para dejar contra ellas las jabalinas y no les hacen mayor caso” (Evans-Pritchard [1965] 1991: 110). Este ejemplo que refiere el notable antropólogo inglés hace alusión, como ya se habrá percibido, al espacio y no precisamente al tiempo. Ahora bien, el tiempo sagrado considero que es aquí el prioritario, pudiendo afirmar que asistimos a un caso de *sacralización del espacio por parte del tiempo*, pues si bien estas “aras” son utilizadas por los azande con propósitos diferenciales, religiosos o no, no parece existir una yuxtaposición sino más bien una demarcación: o se usa

El tiempo sagrado se separa de la primordial característica que posee el vasto y heterogéneo concepto de tiempo: la irreversibilidad. “El Tiempo sagrado -afirma Eliade (1994: 63)- es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente”. Este Tiempo se presenta en forma primordial como un tiempo circular, un eterno presente, actualizado y reintegrado periódicamente a través de las ceremonias y ritos.

Esto se manifiesta en el cuarto mandamiento del Decálogo: “Acuérdate del día de reposo para santificarlo. Seis días trabajarás, y harás toda tu obra, mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no hagas en él obra alguna...” (Éxodo 20: 8-10). La rigurosa observancia ritual y ceremonial del *sabbath* ha sido uno de los rasgos distintivos del judaísmo a lo largo de su historia. La construcción de la semana, como seis días de trabajo y uno de descanso, encuentra, desde una explicación mítica, una analogía cosmogónica que infunde sentido a la separación de este día del resto. Si el Creador construyó el universo en seis días y el séptimo descansó y lo santificó (*lo separó*), el hombre, imitador fiel de su obra, debe repetir constante e incesantemente esta matriz temporal¹². De esta manera es factible notar que “el hombre religioso se hace contemporáneo de los dioses en la medida en que reactualiza el Tiempo primordial en que se cumplieron las obras divinas” (Eliade [1957] 1994: 78).

La irrupción del cristianismo en la historia judía y la ruptura que el mismo produjo implicó, entre muchas otras cosas, una nueva interpretación de la Ley hebrea¹³ y la importancia que tenía en las creencias y prácticas religiosas de este pueblo. La idea común a todos los cristianos es que el sacrificio de Cristo en la cruz, eliminó las obligaciones y prescripciones que imponía la antigua Ley. A través de la inmolación que el Mesías realiza, el hombre se libra de la “maldición de la Ley” y conjuntamente le es ofrecida la salvación.

en un tiempo específico para ofrendar o efecuar un ritual o bien, *en otro momento*, para dejar jabalinas u otros objetos comunes.

¹² “Fueron, pues, acabados los cielos y la tierra, y todo el ejército de ellos. Y acabó Dios en el día séptimo la obra que hizo; y reposo el día séptimo de toda la obra que hizo. Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó, porque en él reposo de toda la obra que había hecho en la creación” (Génesis 2: 1-3).

¹³ En el sistema pureza/impureza manifestado por medio de los tabúes alimenticios y sanitarios, los sacrificios expiatorios, las reglas de afiliación, las normas morales y éticas y las distintas prohibiciones sabáticas.

La observancia del sábado es entendida como perteneciente a esta antigua Ley, y como tal es una norma que, junto con las otras, ha sido abolida. A partir de “ahora” el día de descanso y adoración a Dios pasa a ser el domingo, sacralizando así el día en que Cristo murió por la salvación del hombre. Esta es una idea general que comparten la mayoría de las iglesias cristianas en sus tres grandes tendencias: católica, ortodoxa y protestante¹⁴.

El adventismo, por su parte, constituye una notable excepción a esta interpretación cristiana sobre el día de alabanza a Dios. Comparten plenamente la importancia de Cristo en la derogación de la Ley judía y en la posibilidad de redención del género humano, pero no aceptan la *posibilidad de mutación de un mandamiento divino*. No hay modo, razonan los adventistas, de que una de la diez normas sagradas que Dios, por intermedio de Moisés, entregó al hombre pueda incurrir en el error; éstas, como leyes divinas y no humanas, son eternas, inmutables y perfectas. La resemantización de la Historia Sagrada, antes y después de Cristo, contiene una nueva lectura sobre el papel del sábado dentro de la misma. Lectura que determinará, junto a otros factores, uno de los elementos primordiales sobre los que se apoya y construye la identidad adventista.

Esta iglesia retoma la interpretación cosmológica judía sobre el séptimo día en la creación del universo y le infunde a su vez un sentido práctico que articule de esta manera el plano estrictamente teológico y el plano de la vida cotidiana. El sábado se revela así como un límite y a su vez un vínculo necesario entre lo sagrado y lo profano o secular¹⁵. Se podría

¹⁴ La importancia del día de descanso y oración como símbolo identificador de un grupo religioso ha sido resaltada por Weber ([1944] 1996: 371), haciendo uso de una interesante comparación: “Pero la circuncisión y el tabú sabático se señalan en el Antiguo Testamento a menudo con la finalidad de diferenciarse de otros pueblos y, en todo caso, han operado fuertemente en este sentido. Que los cristianos escogieran el domingo, día del dios solar -en alemán *Sontag*, día del sol-, se debió, acaso, a la acogida del mito soteriológico de las doctrinas de salvación mystagógicas del Cercano Oriente, propias de las religiones solares, pero operó fuertemente frente a los judíos como señal distintiva. El hecho de que Mahoma pusiera en el viernes su día semanal de culto, acaso fue condicionado, después de su fracaso en atraerse a los judíos, por el deseo de distinguirse de ellos”.

¹⁵ Tomando en consideración la etimología de las palabras “profano” (del latín *profanus*) y “secular” (del latín *saecularis*) no se percibe una diferencia, las dos hacen referencia a aquellas cosas que no pertenecen al ámbito de lo sagrado y corresponden al “uso, común y ordinario”. Desde un punto sociológico cambia la cuestión, pues si bien lo “profano” va a seguir manteniendo esas características, lo “secular” va a pasar a designar más que un estado específico un proceso social: la “secularización”. El “proceso de secularización”, como brevemente referí en la Introducción, es un concepto íntimamente ligado al paradigma de la modernidad y la relación excluyente que presentaba con respecto a la religión, tanto en su aspecto social, objetivo e institucional, como en la creencia y experiencia individual de cada sujeto (Mardones 1993). Más

pensar, luego de esta última afirmación, si es válido establecer esta diferencia entre sagrado y secular desde el punto de vista de los adventistas. Es decir, si para ellos existe esta dicotomía, pues la validez de esta formulación -como afirmó Evans-Pritchard (1991: 109)- depende “de si dicha experiencia puede fragmentarse en problemas susceptibles de cotejo empírico independiente en las observaciones de campo o, cuando menos, el de si puede ayudar a clasificar datos observados el hecho de efectuar tal fragmentación”. Varios testimonios de fieles y comentarios publicados en revistas de la iglesia me llevaron a convencerme de que efectivamente esta separación existe para ellos. Si bien en un sentido ideal todos los días de la semana deben estar destinados a Dios, por decirlo de algún modo, el sábado, como ya se observará, adquiere un sentido único y peculiar.

La divergencia fundamental entre el sábado judío y el adventista radica, según su perspectiva, en el hecho de “no ser una carga”, expresada por todas las obligaciones ceremoniales que imponía la Ley hebrea. Aquí entra en juego en la “Historia” el papel de Jesús como Mesías redentor que va a enseñar a los hombres cuál es el “verdadero significado que tiene el sábado”. La “pluma inspirada” de Ellen White explicó, en un lenguaje decididamente maniqueo, dónde se hallaba el problema: “Satanás había inducido a los judíos, antes del advenimiento de Cristo, a recargar la observancia del sábado con exigencias rigurosas, convirtiéndolo en una carga” ([1858] 1992: 30).

Es necesario recordar que Ellen White, en su complejo papel de profetisa, fue no tanto la creadora de las principales creencias, dogmas y normas sino más bien quién las expandió infundiéndoles un *sentido preciso*, y es debido a esto último que se establece como autoridad hermenéutica de la IASD. Históricamente el sábado es adquirido por los adventistas debido a la aceptación de la lectura bíblica que realizó Raquel Oakes, una Bautista del Séptimo Día incorporada luego a las filas del movimiento “millerita”, la cual fue retomada y amplificada por Joseph Bates, uno de los fundadores principales de la IASD. El ideal luterano de la libre interpretación de la Biblia tuvo aquí un papel sin duda importante,

allá de la caducidad o no de este concepto, a los fines ahora requeridos considero que es posible remitirnos a su original semejanza, ya que está más en concordancia con el sentido que los propios adventistas le confieren.

pero asimismo fue necesario un acto de reafirmación que legitimara la veracidad de la interpretación de la certeza del sábado como día de oración y celebración del culto. Reafirmación que, y esto se homologa a todas reglas morales y alimenticias del adventismo, sólo podía ser fruto de una revelación del Espíritu Santo, hecho que nos hace retornar a la “voz profética” del movimiento. El sábado fue elevado a principio esencial e invariante cuando Ellen White recibe una visión en donde confirma el carácter sagrado de este día para todo el pueblo cristiano y su importancia en el final de los tiempos¹⁶.

Para distanciarse entonces de una posible confusión con el *sabbath* judío, los adventistas otorgan un *nuevo sentido* a la sacralidad de este día y a la relación que los hombres deben tener para con el mismo. Esta diferenciación, como punto fundamental para la construcción de un identidad, se realiza a partir de una elaboración simbólica que se podría traducir en las siguientes equivalencias:

sábado Judío = maldición y castigo

sábado adventista = liberación y alivio

Todo adventista enfatizará que este día es una bendición y debe disfrutarse con alegría y plenitud, no con “angustia o sufrimiento” e, inseparablemente, todos harán referencia a lo que se podría denominar el *sentido pragmático* del sábado. Es posible conocer cómo se expresa esto a través de un artículo de una publicación adventista y del testimonio de un fiel de 28 años de la Iglesia de Florida, en donde se podrá también constatar qué hace un adventista dicho día, aparte de ir al culto, y cómo se expresa esta idea de interrupción entre un tiempo sagrado y un tiempo profano o secular.

¹⁶ El primer sábado de abril de 1847, relata la historia oficial adventista, “la importancia del sábado le fue revelada a Elena de White en una visión del santuario celestial”. La profetisa misma en una carta dirigida a Joseph Bates, justamente el primer intérprete adventista del sábado como auténtico día de reposo, comenta su visión: “Después de contemplar las glorias del Lugar Santo, Jesús alzó el segundo velo y yo pasé al Santísimo. En el Lugar Santísimo vi el arca: la cubierta y los costados eran del oro más puro... Jesús la abrió y vi los Diez Mandamientos escritos en ella con el dedo de Dios. En una tabla había cuatro y en la otra seis. Los cuatro de la primera brillaban más que los otros seis. Pero el cuarto, el mandamiento del sábado, brillaba más que todos los demás; pues el sábado ha sido puesto aparte para ser observado en honor del santo nombre de Dios. El santo sábado parecía glorioso y lo rodeaba completamente un halo de gloria” (Dick 1995: 140).

Cuando Dios creó el mundo, ofreció un valioso regalo a sus hijos recién formados. Les dio el sábado (...) Desde aquel séptimo día de la creación, Dios nunca cambió el propósito acerca de la santidad del sábado. Todavía invita a cada criatura para que disfrute las bendiciones del sábado, que en muchos sentidos *es un antídoto contra los efectos deletéreos resultantes de la agitación de este mundo convulsionado. las cuales atentan contra las promesas que generan paz interior (énfasis agregado)*¹⁷.

“El sábado es para mí el mejor día de la semana, es algo espectacular, es fundamental tener un día para separarse de los otros que uno está de lleno en el trabajo (...) No es una obligación ya que para nosotros ya es natural (...) Lo que hacemos es tratar de hacer actividades distintas a las que hacemos en el resto de la semana: no mirar televisión, y mira que yo soy un adicto a la TV y sobre todo al control remoto, no escuchar la música que escucho todos los días, o sea escuchar música muy tranquila, tipo música clásica o religiosa, no leer los diarios, en donde uno se entera de todos los problemas y miserias que hay, no estudiar, yo el viernes a la tarde dejo el estudio y hasta el sábado a la noche no toco nada y eso es bárbaro por que te permite desenchufarte y relajarte. O sea el sábado es un día para Dios y para la familia, las dos cosas (...) Dios en realidad no lo necesita tanto sino los hombres: ‘El sábado fue hecho a causa del hombre y no el hombre a causa del sábado’. Es como un ciclo: se abre un Sábado y siete días después se cierra. Si bien para algunos de afuera parece ser una cuestión formal para nosotros no lo es. Es un día especial: dejar lo secular de lado y cambiar la cabeza”.

Instituir un tiempo o un espacio sagrado es infundir un orden y un sentido al mundo y la naturaleza. En la cosmovisión adventista el sábado representa el último paso en la creación del cosmos y como tal es parte de la esencia del mundo, al igual que los cielos y la tierra, las plantas, los animales y el hombre. De esta manera podemos señalar que los adventistas naturalizan el carácter del sábado no solo para legitimar su procedencia divina, sino también para enfatizar su correspondencia pragmática con la vida del hombre. Cambiar

¹⁷ Revista Adventista Julio 1997: 2.

el sábado implica, de algún modo, cambiar el sentido de la naturaleza, el sentido de la creación de Dios. Las normas divinas son perfectas y como tales su cumplimiento nunca podría significar para el hombre una incompatibilidad con su vida y con la naturaleza en su conjunto.

La secuencia del ciclo trabajo-descanso estableció un modelo no solo para los seres humanos, sino también para las otras formas de vida que comenzaron en el Edén y que perdurarán toda la eternidad. Toda vida necesita de esta secuencia: energía gastada - energía restaurada (...) La Biblia lo introduce sin problemas, en forma simple, como un arreglo natural, un aporte destinado a mantener en forma continua un plan de protección a toda forma de vida (...) El sábado es el reloj de la naturaleza. Un plan destinado a optimizar los resultados del trabajo y del descanso¹⁸.

Este ritmo de trabajo/descanso debe ser enmarcarlo en el sentido de *profesión* inherente al protestantismo ascético, que ya fue expresado según Weber (1920) lo dilucidó. El trasfondo socio-económico de esta secuencia es preciso contextualizarlo en la multicausal vinculación entre “la ética protestante y el espíritu del capitalismo”.

Ligado a esta temática es interesante notar cómo en el mismo discurso de todos los adventistas que he conocido, el *sentido del ciclo semanal* tiene un valor fundamental y se convierte en símbolo propio y original de su cosmovisión. Es común en ellos una vez que finalizan las reuniones del culto saludarse y desearse *una “feliz semana”*, como también cada sábado al encontrarse los fieles en el templo preguntarse ante todo *“cómo pasaste la semana”*.

Al conversar con cualquier adventista y preguntarle uno sobre sus principales creencias, manifestará la importancia del sábado como marca identificatoria. Son, ante todo y por supuesto, cristianos; se identifican, también, como protestantes; pero la observancia del sábado solo es propia de su fé, la cual conforma, junto a otras creencias y las exclusivas

¹⁸ Revista Adventista Julio 1997: 21.

interpretaciones y visiones proféticas de Ellen White, los elementos nodales de su identificación religiosa. Así comentó esta perspectiva un fiel de 39 años

“Creemos en los Diez Mandamientos, ley fundamental y revelación explícita del carácter de Dios. Y esa ley es la que nunca ha cambiado, nunca cambiará y nunca cambió ¿correcto?. Entre los cuales lo que nos destaca de otras religiones es el día sábado (...) Entonces a partir de ahí es cuando nace la Iglesia Adventista, es decir esperando el advenimiento de Cristo y del séptimo día, porque la marca que va a diferenciar una religión de otra es el día de descanso”.

En la interpretación de la historia del cristianismo que construye la IASD, el cambio del día de descanso del sábado al domingo es visto como un viraje decisivo que sellará en forma negativa la relación del hombre con la divinidad. Fue la iglesia de Roma, y no Cristo y los primeros cristianos, quienes cambiaron el día de alabanza, desvirtuando así el “tiempo santo” que debe dedicarse a Dios. La IASD busca también, como heredera del movimiento puritano, ese retorno a la “pureza” del cristianismo apostólico primigenio. De esta manera debemos tomar en consideración que, según su mirada, ellos *no* cambiaron el carácter del sábado sino que *restituyeron* el mismo que Jesús le infundió.

En los días de Jesús no encontramos cuestionamientos acerca de cuál era el día de descanso (...) Jesús deseaba que los suyos continuaran observando el sábado por mucho tiempo después de su muerte vicaria (...) Los creyentes de la iglesia cristiana primitiva observaron el sábado. En el libro de los Hechos, y en otros libros inspirados que se inscribieron hasta cerca del final del primer siglo, no hay ni una orientación que contradiga las recomendaciones que ya se habían dado al respecto (...) No existe ni un solo registro que permita sostener alguna variación respecto a la observancia del sábado. Muchos años más tarde algunos comenzaron a guardar el domingo en lugar del sábado¹⁹.

¹⁹ Revista Adventista Julio 1997: 16.

Este último hecho tiene una fecha particular que contiene un carga simbólica importante, pues instituye, según la perspectiva de esta iglesia, el quiebre fundamental de la historia de la cristiandad: el Concilio de Nicea en el 325. Esta fecha, en donde se unificaron el Imperio Romano y la religión cristiana, es el punto culminante de un proceso de constante “paganización” que esta religión ha sufrido, el cual converge en el surgimiento de la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Mientras un creyente me contaba qué significaba para él la Iglesia Católica, manifestó cuál era el sentido profundo que subyacía al cambio del sábado al domingo

“Entonces se crea una religión donde se cambia el día sábado por el día del sol. Sunday es el día del sol en inglés. Entonces vos fijáte: es la adoración propiamente dicha al sol, eso es el domingo; la adoración al sol, a un ídolo, a un dios ajeno. Entonces el hombre cambia el día sábado por el día domingo.”

A primera vista se podría preguntar si para los adventistas el inglés representa el “idioma madre”, pero más allá de esto, que no lo considero factible, la “genealogía” del nombre que designa el primer día de la semana a tenido en la cultura occidental una íntima relación con el sol²⁰.

A partir de Nicea entonces vendrá una larga “era de tinieblas espirituales”²¹ que solo la Reforma protestante buscará disipar. Pero esta última, y aquí se inscribe la original perspectiva adventista, no revisó en forma suficiente el carácter sagrado de la Biblia, y la importancia que ésta otorgaba al sábado como día de descanso (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento). Así observó esta cuestión la “voz profética” del movimiento (White 1992: 215).

²⁰ A partir del Concilio de Nicea el calendario semanal instituido por el Imperio Romano cambia el primer día de la semana: de *solis* (sol) pasa a ser *dominicus* (señor), haciendo referencia al *Dies dominica*, “día del Señor”. La palabra alemana *sontag*, utilizada para designar este día, significa también “día del sol”, que perduró en el inglés bajo la forma *sunday*.

²¹ “Una era de tinieblas espirituales” es el nombre del capítulo 3 del *Conflicto Cósmico*, de Ellen White (1992), donde específicamente describe, según su propia concepción, el nacimiento de la Iglesia Católica (“esa falsa religión ... obra maestra de Satanás”, pag. 28) y la “corruptiva” influencia que ejerció en los hombres hasta la aparición de la Reforma protestante (con la excepción previa del movimiento valdense en el norte de Italia, la figura de John Wiclyf en Inglaterra y, en la Bohemia del siglo XV, el movimiento husita).

La iglesia romana no ha abandonado su pretensión de supremacía. Cuando el mundo y la iglesias protestantes aceptan un día de reposo que ella ha creado, mientras rechazan el día de reposo bíblico, virtualmente admiten esa pretensión. Al hacerlo ignoran el principio que los separa de Roma, es a saber, 'la Biblia, y solamente la Biblia, es la religión de los protestantes'. A medida que el movimiento en favor de la imposición del domingo se haga más popular, finalmente colocará a todo el mundo protestante bajo la bandera de Roma.

Para rastrear el origen de esta diferenciación categórica con respecto al resto de la iglesias evangélicas, debemos tomar en consideración la génesis histórica del movimiento adventista. Su característica primaria y principal, la que determinó su gestación como movimiento, fue su contenido milenarista: en 1844 la segunda venida de Cristo y la instauración del Milenio debía producirse. Más allá del fracaso de esta interpretación profética y su necesidad *ad hoc* de reinterpretar correctamente el suceso, considero que es esta misma conciencia escatológica uno de los factores fundamentales que incidieron en la creación de un proceso de diferenciación con respecto a las demás iglesias protestantes (en temáticas que van desde la doctrina teológica hasta las reglas alimenticias). La percepción de estar viviendo el Fin de la Historia y la construcción de la noción de *iglesia remanente* -que será analizada en el capítulo siguiente- llevó a sentar las bases para un fuerte sentido de pertenencia grupal. Como todos los movimientos milenaristas, más allá de su "militancia" o "pasividad", el adventismo estuvo inmerso en una atmósfera de "renovación espiritual", en el sentido particular de "volver a establecer los principios fundamentales de la fé", los cuales, según su visión, habían sido desvirtuados por las iglesias evangélicas de su tiempo. El sábado es visto así como un signo distintivo de aquellos cristianos que guardaron fehacientemente todos los Diez Mandamientos y que, por haber buscado una santidad en la vida siguiendo los principios del evangelio de Cristo, establecerán junto a él una "nueva tierra".

Del mismo modo como en la antigüedad para el pueblo de Dios el sábado constituía un símbolo de lealtad, los adventistas del séptimo día creemos que en los últimos días de la historia este tema volverá a tener relevancia. El libro del Apocalipsis describe en forma

gráfica la lucha entre las fuerzas del bien y del mal, encabezadas por Cristo y Satanás respectivamente (Apoc. 12-14). Antes de la segunda venida de Cristo, el conflicto llegará al clímax. Por un lado estarán los que habrán definido su posición en el dilema de ser fieles al Cordero, u obedecer las leyes y decretos de los hombres... Los seguidores del Cordero son descritos como ‘los que obedecen los mandamientos de Dios y siguen fieles a Jesús’(Apoc. 14:12, DHH)²².

El sentido del sábado se presenta, de esta manera, como uno de los elementos fundamentales a través del cual esta comunidad religiosa se diferencia de las otras, buscando en este símbolo una identidad colectiva específica. Pero para comprender certeramente esta afirmación es preciso conocer pues qué hace un creyente los días sábados en la iglesia.

6.2 - Prácticas religiosas

6.2.1 - Prácticas confirmatorias

Desde un punto de vista *individual* se puede afirmar que el culto se revela como un homenaje interior de adoración que el hombre rinde a la divinidad, y desde una mirada *colectiva* representa el conjunto de las prácticas, ceremonias y ritos mediante los cuales se expresa una creencia religiosa. También considero que el mismo no es un mero sistema de signos que solo exteriorizan la fé, sino el conjunto de medios gracias a los cuales ésta “*se crea y recrea periódicamente*” (Durkheim [1912] 1982: 389). Las ceremonias y los ritos constituyen las dos formas básicas de las prácticas religiosas, aunque no las únicas como se observará en este caso. El objetivo ahora será describir ceremonias y otras prácticas de la IASD, buscando comprender el significado que adquieren para los creyentes. La última parte del capítulo estará dedicada exclusivamente a los ritos adventistas, teniendo en cuenta el mismo propósito. Al hablar sobre los ritos me detendré en modo especial en las consideraciones teóricas que diversos antropólogos han aportado para esclarecer el sentido

²² *Revista Adventista* Julio 1997: 15.

de los mismos, aunque en este momento solo haré alusión, tomando a Turner ([1967] 1980: 105), a la distinción entre ceremonia y rito.

Considero que el término “rito” resulta mucho más adecuado cuando se aplica a formas de la conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales, mientras que el término “ceremonia” tiene un sentido más ajustado a aquellas conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia. El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria.

Cada sábado los fieles concurren al templo correspondiente a su localidad, lo que en términos propios sería el “distrito eclesial”, para unirse en comunidad y adorar a Dios. A cualquiera que viviera cerca de algún templo no le sería difícil en este “Día Santo” distinguir a estas personas y reconocerlas como pertenecientes a la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Impecablemente vestidos, los hombres con traje y corbata, las mujeres con elegantes vestidos o pantalones largos, y cada uno con su respectiva Biblia e Himnario Adventista, se los ver llegar progresivamente e ingresar al templo.

El uso de esta vestimenta y la posesión de estos libros no debe entenderse como algo ocasional o una mera tendencia sino, por el contrario, como un auténtico modelo de uso. Como signos diacríticos de identidad, aunque no exclusivos pues son comunes a varias denominaciones protestantes, estos componentes declaran la pertenencia a esa comunidad religiosa. Por otro lado, y en el caso específico de los hombres, no existe una diferenciación formal entre el atuendo de los fieles y el del pastor de iglesia. Esta paridad del ropaje cultural entre laicos y pastor/es hace referencia desde un plano simbólico a un ideal de horizontalidad entre los mismos. En la práctica este ideal no aparece en forma tan transparente, aunque como luego observaremos tampoco es abiertamente contradicho.

Con respecto al patrón de vestimenta, es preciso aclarar que aunque es evidente su preponderancia no sería conveniente afirmar una homogeneidad absoluta. Tres son principalmente los factores a tomar en consideración y que dan cuenta de posibles diferencias: 1) el contexto socioeconómico en donde se asienta cada iglesia; 2) la cantidad

de miembros que concurren; 3) el grado de inserción del adventismo en esos lugares. Así vemos que en iglesias como Florida, Nuñez y Palermo se advierte en forma directa este modelo o patrón teniendo en cuenta el grado de institucionalización de la iglesia en esos lugares y el nivel adquisitivo, sobre todo en las dos primeras, de los fieles que concurren.

Si bien las prácticas religiosas “sabáticas” pueden variar en su distribución horaria según los diversos templos, especialmente invirtiendo el orden de las dos primeras, esencialmente son las mismas. En el caso específico de la Iglesia de Florida, Pcia. de Bs. As., son las siguientes:

- 1- *Culto Divino* 9.15 hs.
- 2- *Escuela Sabática*, 10.45 hs.
- 3- *Encuentro Juvenil o Sociedades Jóvenes*, 18.00 hs.

El *Culto Divino* representa la *ceremonia* religiosa por excelencia, en donde se realiza la predicación principal constituyendo, junto con *Escuela Sabática*, la actividad más importante del día²³. Los pastores son normalmente los encargados de pronunciar los sermones aunque esto no implica, tanto desde un punto de vista teórico como práctico, que sean los únicos que puedan realizarlos. Nos introducimos así en una cuestión de por sí urticante en el seno del protestantismo en general pero en modo específico en el adventismo: en quién reside, en última instancia, la autoridad hermenéutica y cómo se manifiesta en la práctica la libertad de cada fiel de expresar su opinión. ¿Cuál es el papel que aquí ocupan los laicos?, ¿Meros reproductores de la doctrina oficial o individuos que, aunque tienen las mismas creencias, pueden expresar libremente sus interpretaciones o pensamientos?. Al igual

²³ “En la religión ética de la congregación surge la predicación como algo completamente nuevo y la cura racional de almas como algo esencialmente distinto del auxilio mágico en caso de necesidad. *Sermón*, esto es, enseñanza colectiva sobre cosas religiosas y éticas, en el sentido propio de la palabra es normalmente algo específico de la profecía y de la religión profética. Por regla general disminuye su importancia allí donde la religión revelada se ha rutinizado en un oficio sacerdotal y se halla en proporciones inversas a las porciones mágicas de una religiosidad (...) en las religiones cristianas tiene tanta mayor significación cuanto más se eliminan los ingredientes mágico-sacramentales. En mayor grado, por tanto, dentro del protestantismo, en el que el concepto de sacerdote es sustituido totalmente por el concepto de predicador.” (Weber [1944] 1996: 374).

que en todo grupo humano, sea religioso, político, académico, etc. la problemática del poder no está ausente dentro de las filas adventistas. Aparece aquí presentando posiciones encontradas entre lo que podríamos caracterizar como dos polos básicos: uno “ortodoxo”, que busca continuar una específica autoridad hermenéutica y política, y uno “liberal”, que perseguiría, aunque en principio no separándose de la iglesia, otra vía de interpretación y relación con la comunidad. El nombre de estos dos polos contrapuestos me fueron referidos por un grupo de jóvenes identificados justamente con el ala “liberal”. En una conversación conjunta con algunos de ellos manifestaron así sus perspectivas del asunto.

“- T. (30 años): A mi lo que me pasó con M. me hizo pensar mucho. Ella una vuelta me dijo que quería dar un testimonio y empezó a divagar tanto que dijo que ella era profeta, que era la ‘Eva Negra’ y que yo era un profeta que tenía que escribir lo que ella me dijo. Bueno después estuvo internada ¿viste?, le había agarrado un brote. Y yo me quede pensando por qué Dios habrá dejado que esta mujer hable: porque Dios no le prohíbe a nadie, ni a un chabón que estuvo internado en el Moyano.

- W. (27 años): Eso es lo que me dijo S. (el pastor) el otro día: “yo sé de lo que habla la gente que viene a predicar acá, por eso la dejo predicar, a T. no lo dejo predicar porque para mí tiene una doctrina distinta”

- A. (33 años): (interrumpiendo) es lo que me pasó a mi también.

- W.: Yo le dije vos no podés prohibir a nadie por que si yo ahora quiero pararme ahí y dar un sermón, por más que vos me veas que por ejemplo los sábados a la tarde me quedo en mi casa viendo el partido de fútbol y no voy a la iglesia, no me podés decir nada.

Más allá de representar éste un caso especial, lo cual no quita su validez como testimonio pero sí lo delimita a un grupo específico de personas y a un contexto particular, es digno de tomarlo en consideración pues nos induce a reflexionar acerca del problema de la *distribución y control* del conocimiento. Como afirma Kessing (1987: 161), “necesitamos preguntarnos quién crea y define los significados culturales, y con qué fines”. El conflicto en este caso gira en torno a la *autoridad hermenéutica*. Se presenta, de este modo, una relación

de poder entre un cuerpo hegemónico de creencias y dogmas, una ortodoxia (“recto camino”) que define y fija “la verdadera doctrina”, y un grupo “heterodoxo” con deseos de redefinir ciertos significados culturales.

El Culto Divino y la Escuela Sabática son las dos actividades que poseen una mayor concurrencia de fieles, mostrando las vespertinas una significativa disminución. En la Iglesia de Florida particularmente, al ser la más grande, encontramos una interesante fragmentación espacial. Por un lado, en la nave central, se realiza el Sermón de Adultos, por otro, en la segunda nave y simultáneamente, el Sermón de Jóvenes. Es la cantidad de miembros la causa principal de esta separación aunque no desligado se encuentra el deseo, muy presente en toda la IASD de “brindar respuestas acordes a la juventud”. En realidad, según observé en mi experiencia de campo, más que variar el contenido formal del discurso de la predicación, cambia el control de la organización del culto. Mientras el primero de ellos es controlado, organizado y ejercido por distintas autoridades espirituales y administrativas de la iglesia, el segundo suele estar comandado por diferentes miembros que no ocupan algún lugar importante en la jerarquía política o espiritual de la iglesia. Si bien no se encuentra delimitada en forma obligatoria la participación en una u otra predicación, es común, y de un modo casi general, que los varones y mujeres de entre 15 y 30 años concurran a este evento mientras que las personas mayores, junto a los chicos de menor edad, participen de la predicación en la nave central²⁴. He notado, prácticamente siempre, que de todas maneras existen continuas fluctuaciones o intercambios generacionales entre ambos espacios, sin que ello provoque algún tipo de problema o genere una “extraña mirada”.

El orden y la estructura de los cultos es similar, pudiendo esquematizarlos de la siguiente manera:

²⁴ Una apreciación a tener en cuenta es la diferenciación en la disposición espacial de estos lugares. Lejos de presentarse isomórficamente el “Salón de Jóvenes” es un lugar más informal, sin manifestar esa solemnidad de la nave central. Al no existir una tarima o estrado ni tampoco un púlpito, solo una mesa frontal donde se inaugura la sesión, estando sentados el orador principal y algún otro acompañante, la interrelación entre los participantes adquiere un grado de mayor familiaridad, en contraste a un posible anonimato o despersonalización en el espacio central. No hay, por lo tanto, una distinción explícita de jerarquías en la organización espacial de la reunión. Esto se debe también al hecho de que en este sitio se realizan otras actividades especiales como fiestas patrias, ensayos de la banda de la iglesia, etc.

- 1 - *“Iglesia en Alabanza”*: nombre autóctono que hace referencia a los cánticos inaugurales del culto.
- 2 - *Predicación*: a cargo del pastor principal, del pastor asociado o bien de algún otro pastor o laico invitado.
- 3 - *Cantos religiosos*
- 4 - *Ofrendas*: recolección de diezmos y ofrendas voluntarias en sobres específicos.
- 5 - *Palabras finales*: del propio encargado de la predicación.
- 6- *Cantos de despedida*: salida de los participantes.

Al igual que en otras iglesias cristianas el canto adquiere una considerable importancia en el desarrollo del culto. Comúnmente se incita a los fieles a que canten en voz alta, que manifiesten en forma notoria el sentido del mismo: “elevar todos juntos una oración a Dios”. Si como ya dijimos, poseer el Himnario Adventista es un signo de pertenencia grupal, no tenerlo denota una cierta extrañeza. Extrañeza que es bien recibida ya que implica la participación en el culto de alguien nuevo, al cual siempre -tal como ocurrió en mi caso- se lo invita a cantar acercándosele alguien y ofreciendo compartir dicho himnario.

Los cantos adventistas presentan, por decirlo de algún modo, una “ascética y recatada entonación”, estando bien lejos de ser efusivos y emocionales, como en el caso paradigmático de los Pentecostales, Bautistas Espirituales y Católicos Carismáticos, con sus manos levantadas y sus cuerpos casi danzantes. La exteriorización emotiva del culto, tanto en la participación de los fieles como en el estilo de la prédica del pastor, es un elemento ausente en las prácticas religiosas adventistas. Esta afirmación no contradice la búsqueda por parte de los pastores de mantener un contacto cercano con la feligresía, pero hay que tener en claro que imprecaciones exaltativas al público del tipo “Aleluya” o “Gloria a Dios” y a su vez respuestas similares son ajenas al culto de esta iglesia.

Los sermones del pastor, por su parte, se basan en la explicación y comprensión de algún versículo o párrafo especial de la Biblia. Es justamente aquí donde se manifiesta formalmente el “mensaje adventista”. Más allá entonces de la particularidad de estos

versículos o párrafos, se refleja siempre en la predicación ciertos tópicos principales, cuya función es recalcar la importancia que adquieren estas temáticas para los creyentes, vinculadas precisamente con las creencias, valores ético-morales y prácticas identificatorias de su comunidad religiosa²⁵. En síntesis, podemos aseverar que los temas recurrentes de la prédica adventista giran en torno de la importancia del sábado como día sagrado, la conciencia apocalíptica de estar viviendo “los últimos días del mundo”, la necesidad de “cuidar de nuestro cuerpo de la misma forma que lo hacemos con nuestra alma”, la conducta cortés y humilde y el servicio constante que el cristiano debe realizar para con el prójimo, la importancia de dar ofrendas como modo de expandir materialmente la obra de la iglesia y simbólicamente la relación con Dios, dirigir nuestras miradas a Cristo por medio de la fe en su sacrificio y el cumplimiento ineludible de los Diez Mandamientos.

Otro aspecto importante que es necesario tomar en consideración para entender el carácter del culto adventista es la relación que se establece entre el público, sentado en las bancas colectivas o filas de asientos, y los pastores ubicados en el púlpito frontal. Continuando la idea del sentido ascético de estas prácticas religiosas, se observa que la interacción entre “los que están adelante”, en su calidad de poseedores especiales del saber religioso, y “los que están atrás” es notoriamente escasa. Hay naturalmente variaciones en el tono de la prédica o en el carisma particular de cada pastor, pero estas diferencias son de grado más que de naturaleza. No existe aquí un pastor arengando a la feligresía o invitando a los que deseen subir al estrado a contar un testimonio de conversión o alguna experiencia milagrosa. Descartemos más aún alguna experiencia extática tal como una manifestación del Espíritu Santo, en una posesión demoníaca o un fenómeno de glosolalia.

La recolección de las ofrendas es realizada por los diáconos y diaconisas. En modo indistinto, de adelante hacia atrás o viceversa, pasan por cada fila y reciben las ofrendas voluntariás o diezmos especiales. Finalizada la misma, en medio de una serie de cánticos, el

²⁵ “Tanto la predicación como el culto tienen la función de mantener un medio interno de circulación de sentido a los efectos de sustentar la dialéctica entre la Iglesia y el mundo. El culto se transforma de esta manera en una acción específica, una praxis que engloba a la palabra. Se trata de una acción ‘inútil’, que no tiene carácter social, económico, o técnico y donde se vive por medio de una simbólica gestual, la simbólica de la palabra. Es en esta dimensión que se suscita y se resucita un ‘nosotros’” (Ricoeur 1978: 58).

Pastor realiza una última oración, bendiciendo enfáticamente la santidad del sábado y deseando una “buena semana” a todos los participantes.

Si en el *Culto Divino* (CD) la interacción explícita entre el orador y los oyentes es prácticamente nula, siendo las relaciones mismas entre los fieles bastante precarias salvo en los cantos, la *Escuela Sabática*²⁶ (ES) es, por el contrario, el momento esencial donde se manifiesta una comunicación e interrelación más estrecha entre los creyentes. Reunidos en grupos prácticamente fijos de 6 u 8 personas elegidas libremente por los mismos participantes, estas sesiones simbolizan, según palabras de la gente, “el corazón de la iglesia”. Asimismo estas “clases bíblicas”, como también se denominan, al ser abiertas a la comunidad suelen anticipar el establecimiento de algún templo en una zona específica, ejerciendo de esta manera un carácter de tipo exploratorio - proselitista. Si la ES funciona bien, si acoge un número importante de personas, que muestran a su vez un interés especial por la doctrina general adventista y desean convertirse por intermedio del rito bautismal, entonces es muy probable que se funde allí un nuevo templo. He escuchado el caso de fieles que se adhirieron a la IASD luego de participar algún tiempo en la ES y convencerse ahí de la certeza de sus creencias y prácticas. Nótese, de este modo, que esta actividad también funciona como forma de educación religiosa y socialización de potenciales miembros de la iglesia.

²⁶ En toda la tradición protestante las Escuelas Bíblicas han ejercido un importantísimo papel. La raíz de esta práctica habrá que buscarla en tres de los ideales máximos de la Reforma: la *sola scriptura*, la “justificación por la fe” y la democratización del conocimiento bíblico. Analizando la relación e importancia entre dogmas religiosos y caminos de salvación, Weber ([1944] 1996: 445) argumentó: “Las exigencias que a este respecto impuso el protestantismo fundándose en la ‘justificación por la fe’ fueron especialmente elevadas, y principalmente (si bien no únicamente) el protestantismo ascético, para el que la Biblia era una codificación del derecho divino. El establecimiento de escuelas populares generales según el estilo judío, la instrucción intensiva de las nuevas generaciones de las sectas, se debe sobre todo a estas exigencias religiosas (...) El convencimiento de la univocidad dogmática de la Biblia era el fundamento para la amplia demanda del conocimiento de la fe propia”. *Escuelas Dominicales* es el nombre con el que varias comunidades protestantes, como Bautistas, Metodistas y Pentecostales, designan dichas clases. La denominación *Escuela Sabática* es, sin duda, una creación adventista, cambiando precisamente la alusión al “día de descanso” en la que se realiza.

Al igual que el CD, las ES presentan una estructura propia e invariable, desarrollándose también, en el caso particular del templo de Florida, en los dos espacios ya referidos. El orden de este evento se puede dividir en las siguientes etapas:

- 1 - *Cantos de alabanza*: iniciación de la ES
- 2 - *Informe Misionero Mundial*: comentarios y testimonios
- 3 - *Cantos y ofrendas*: especialmente para la Obra Misionera
- 4 - *Formación de grupos y estudio de la Biblia*
- 5 - *Cantos de alabanza*: finalización de la ES

En forma análoga a la predicación y todas las prácticas religiosas, son los cánticos, dirigidos comúnmente por algún laico que se ofrezca, los encargados de inaugurar, mediar, y cerrar la ES. Siempre se expresan de un modo similar: acompañados únicamente por el piano y demostrando una notoria sobriedad interpretativa.

El *Informe Misionero Mundial* (IMM) representa, por su parte, un momento de peculiar interés dentro de esta actividad. Su objeto es explícito: contar ciertos hechos o eventos referidos a alguna misión extranjera. Se entiende por “misión extranjera” a la acción de la IASD en algún lugar pionero, donde recién está comenzando la obra. China, la India, países del África central, regiones del antiguo bloque soviético y Cuba son algunos ejemplos de las obras misioneras y los relatos de avance que he presenciado.

Lo sugestivo de estos informes es que no se expresan de un modo colectivo o en cierto sentido abstracto, como si dijeran por ejemplo: “la Iglesia Adventista abrió una nueva misión en Tai Pei y ya cuenta con muchos adherentes, esperamos ansiosamente un crecimiento de la membresía...”. Al contrario, el discurso que aquí se prepara siempre hace referencia a experiencias personales, generalmente individualizadas con nombre y apellido, de casos de conversión al adventismo en estos alejados parajes del mundo. Es posible interpretarlos tal vez como una especie de “testimonios por terceros”, teniendo en cuenta que los confiados a comentar estos hechos son fieles comunes y corrientes o, en ocasiones especiales, misioneros de la iglesia. Estos fieles, o bien se ofrecen en forma voluntaria, o

bien, de no ser así, los directores de la ES les piden su colaboración. Estos últimos idean un modelo acerca del relato a contar (sobre quién tiene que hablar, qué cuestión enfatizar, etc.) y los responsables de la divulgación le agregan ciertas apreciaciones o pensamientos propios. Los testimonios por terceros se repiten constantemente en cada IMM, variando las consideraciones personales de los respectivos comunicadores. Por medio de una forma narrativa bastante similar el objeto de estos comentarios es buscar en el auditorio una cierta reacción que le haga tomar conciencia de la expansión de la obra adventista y de la necesidad de aportar “ofrendas liberales” para estas misiones.

Describiré detalladamente, volcando unas notas de campo tal cual fueron registradas, cómo fue expuesto uno de estos relatos en el auditorio de jóvenes de la Iglesia de Florida (23/8/97):

Ya sentada en la mesa frontal una chica de aproximadamente treinta años (bien vestida, clase media alta) era la encargada ese día de comentar el IMM. El caso que iba a testimoniar era el de una familia de conversos en la Misión Adventista de Lituania. Se trataba, específicamente, de una pareja de deportistas, “ya grandes de unos 50 años y con dos hijas”, que sintiendo la necesidad de conocer la Biblia se inscribieron en las ES de la novata iglesia de su región. Posteriormente comentó cuales fueron los problemas que suscitó el hecho de convertirse al adventismo. Primero y en grado principal: el “problema del Sábado”. Siendo ellos deportistas semi-profesionales, entrenando y compitiendo en forma sistemática, surgió en forma inmediata el hecho de que todas, o la mayor parte, de las competencias deportivas ocurren los días Sábados. Y como *ser adventista* implica, sí y solo sí, que los sábados se deje de lado cualquier “actividad mundana” tuvieron que, no sin tristeza y congoja, comunicarles a su director técnico (DT) que “debido a su fe religiosa renunciaban al equipo”. El segundo y último problema fue de otra índole, de un carácter llamativamente más peculiar. El padre de familia converso había perdido su trabajo, “aunque ahora no por causas directamente adventistas”, pero orando a Dios y pidiéndole ayuda en su necesidad material es recompensado (tengamos presente que al ya ser miembro de iglesia aportaba todos los meses el diezmo, más allá de la escasez monetaria).

“Milagrosamente” la mujer de este hombre encuentra en la calle “un fajo de billetes que sumaban \$ 75.-”, “lo que equivale allí al sueldo de un mes”. Profundamente emocionados oran, agradecen al Señor y reafirman su fe adventista.

Dos observaciones son necesarias aquí. En primer lugar la “cuestión problemática de la conversión”. Considero que el sentido de este “problema” es mostrar cómo la adquisición de esta nueva fe y todo lo que ella implica en la vida cotidiana de los nuevos miembros representa en cierto manera un proceso liminal, en el sentido turneriano (vía Van Gennep) de marcar el paso de un estado a otro, de constituir la transición entre “uno y lo otro”, entre un “antes” y un “después”. He escuchado con notable frecuencia cómo la adopción del adventismo, si bien es obviamente elegida y gozada, al determinar la finalización de muchas prácticas o actividades previas y la adquisición de otras nuevas, provoca un problema al converso. Pero justamente si no existiera este problema la conversión perdería su valor y sentido. Cuando éste es sobrellevado, una vez que se pasó al otro estado, “la satisfacción y plenitud de ser adventista” encuentran su significación. En segundo lugar, se presenta la cuestión del “milagro”. Aunque paticipes de un concepto racional y ascético de la experiencia religiosa²⁷ los adventistas no dejan de creer, de ninguna manera, en el poder interventor de fuerzas sobrenaturales en la vida del hombre. Aquí no hay términos medios: o actúa Dios (el bien absoluto) o lo hace Satanás (el mal absoluto). Siendo que en este caso particular la acción se debió al primero de ellos es posible observar cómo se funda esa relación entre el hombre y la divinidad: implícitamente se descubre una reciprocidad. Esta es también, como señalé en el capítulo anterior, uno de los fundamentos del diezmo: “si yo doy a Dios una décima parte de mis ingresos monetarios como forma de agradecer y afianzar mi fe, El retribuirá con justicia cuando nosotros andemos necesitados”.

²⁷ Esta “racionalidad ascética de la experiencia religiosa” toma sus fuentes de las características que Weber (1996: 429-30) asignó al protestantismo ascético, que encuentran, como ya expresé, una íntima conexión con el *ethos* adventista: “Se condena toda exageración del sentimiento por los hombres, como expresión de una divinización de las criaturas que niega el valor único de la gracia divina, pero es ‘vocación’ la sobria colaboración en los fines reales impuestos por Dios a las *asociaciones racionales para fines* que hay en el mundo. (...) El ‘asceta intramundano’ es un racionalista tanto en el sentido de una sistematización racional de su propio modo personal de llevar la vida como en el sentido de rehusar todo lo éticamente irracional, sea artístico, sea sentimental, dentro del ‘mundo’ y de su orden.”

Es preciso tener en claro, de todos modos, que estos testimonios aunque buscan apelar o producir una reacción en el oyente, esta última en modo alguno se expresa abiertamente, manteniendo como en toda práctica religiosa adventista una correcta “ascesis”. Asimismo, hay que destacar que este IMM, aparte de poseer un fin comunicativo, expresado mediante el discurso testimonial, tiene inseparablemente una finalidad material: la recolección de ofrendas voluntarias para ser enviadas a diferentes lugares del mundo.

La *clase bíblica* propiamente dicha es el momento más importante y de mayor duración (30 minutos aproximadamente en comparación con 10 o 15 del IMM). Para muchos fieles constituye la actividad más gratificante, como manifestó un pastor (60 años) “la fuerza del movimiento adventista reside en esa práctica”. En Villa Lib. Gral. San Martín, una recepcionista del Centro Adventista de Vida Sana, de unos 55 años aproximadamente, me comentó, con una amplia sonrisa, la importancia del estudio bíblico.

“Me encanta leer y estudiar la Biblia, sola en casa o los sábados en la Escuela Sabática. Es un libro tan lleno de sabiduría y amor, es tan humano. Ahí está toda la verdad, no necesitamos nada más que hacer lo que ella nos dice, nada más”.

En esta misma localidad un muchacho más joven (35 años) manifestó por su parte la importancia de la ES como una instancia de discusión, donde libremente todos los fieles pueden expresar sus pensamientos e interpretaciones.

“En la ES cada uno dice lo que piensa o cómo uno entendió el versículo. Vos viste que hay diferencias de opinión y hay veces que no nos ponemos de acuerdo, como pasó hoy a la mañana con K. Pero tampoco uno puede ir ahí y pensar cualquier cosa, o decir cualquier cosa, siempre debemos tener unos márgenes de interpretación”.

Este último comentario no deja de ser sugestivo y devela de algún modo el sentido mayor de la ES, ya que si bien los participantes enfrentan sin problemas sus divergentes opiniones, el ideal de esta actividad no es obviamente separar a los fieles sino poder dirimir

esas diferencias interpretativas y *unificar la idea central del texto*. Es factible, entonces, observar a la ES como un tipo de “*taller hermenéutico*”.

Es en aras del objetivo “unificador” que estos grupos de estudio poseen un maestro o guía, cuya función más que jerárquica es la de organizar el debate, disparar posibles caminos de pensamiento y comentar su propia perspectiva. La diferenciación del saber entre “maestros” y “alumnos” varía, en relación a los segundos, de acuerdo con la antigüedad del estudio bíblico y al conocimiento integral del mismo y, en relación a los primeros, de acuerdo a las propias características intelectuales y comunicativas (facilidad en la explicación, capacidad de mayor adaptación del discurso bíblico con ejemplos cotidianos, etc.). Junto a cada maestro o guía todos los miembros tienen una publicación trimestral en donde ya aparecen identificados los diversos temas bíblicos que se estudiarán sistemáticamente cada sábado y donde también se exhiben ciertos comentarios cuyo fin es encaminar correctamente la comprensión de los mismos. Si bien las interpretaciones personales pueden variar, es posible afirmar que estos cuadernillos actúan como “*filtros hermenéuticos*”, en el sentido de “orientar” la interpretación “adecuada” a cada texto. Nuevamente, aquí no se debe obviar el problema sobre la distribución y control del conocimiento, tópico que directamente se vincula al papel de la ideología y su función constituyente de preservar la identidad individual y grupal. Pero esta función integradora se encuentra, tal como ha sido explicitado en el capítulo 2, dialécticamente vinculada con la función de legitimar el *status quo* y, ya en un tercer nivel, de distorsionar la comunicación. Es en ese momento donde “la ideología se ha convertido en lo que parecía ser: la expresión disimulada de un juego de intereses o de tensiones del cual el individuo ha perdido la clave” (Ricoeur 1986: 108).

Creo acertar al afirmar que, según el punto de vista de los fieles, la ES encarna en un sentido práctico el ideal de comunidad cristiana que la iglesia promueve, en un grado tal vez más potente que en la predicación. Las relaciones sociales que se establecen entre los fieles y entre éstos y el pastor o predicador del culto difieren marcadamente entre una y otra actividad. Hay que tener presente también el espacio físico en donde éstas se desarrollan ya que en iglesias nuevas o bien pequeñas las relaciones serán más cercanas y recíprocas. Así

expresó un fiel de la pequeña congregación de San Isidro la diferencia entre ésta y otra iglesia adventista.

“Acá es muy distinto de lo que pasa en otras iglesias que tal vez vos conocés, como Florida o Palermo. Aquí somos pocos y eso tiene su lado bueno porque todos hacemos algo, ¿viste?, nadie se puede quedar con los brazos cruzados. Somos nosotros mismos los que preparamos las cosas para que todo marche bien, todos contribuimos en algo, como ordenar las sillas para la Escuela Sabática o después en la predicación. No es que tenemos todo listo como allá, aquí laburamos todos.”

Al comienzo de este apartado he propuesto ampararme en la distinción que Turner ([1967] 1980) realizó entre “ceremonia” y “rito”, basándose en el carácter confirmatorio del primero y el transformatorio del segundo. Si bien la ES tiene un sentido plenamente confirmatorio y lo que se podría denominar una cierta “estructura ceremonial”, cantos de apertura y cierre y el llamado “principio de reverencia”²⁸, carece de lo que considero un elemento esencial de esta confirmación: el sermón o predicación. Propongo, entonces, denominar a la ES como *práctica pedagógica conjunta*.

Las siguientes oposiciones creo que permitirán comprender mejor las diferencias entre las mismas.

Culto Divino	Escuela Sabática
Relaciones unidireccionales: Pastor / predicador ⇒ fieles	Relaciones interdireccionales: Fieles ⇔ fieles
Participación pasiva del creyente.	Participación activa del creyente.
Discurso jerarquizado del “Líder”: autoridad hermenéutica exclusiva del Pastor.	Discurso igualitario entre diversos fieles: ensayo de hermenéutica “democrática”.

²⁸ Conversando con el pastor de la Iglesia de San Isidro acerca del espacio ceremonial me explicó claramente la significación de este “principio”: “lo básico es la disponibilidad de la nave principal ¿no?, un hall de entrada, porque está el principio de reverencia, al que vos cuando llegás te saludas ‘que tal’, ‘cómo andas’, ‘¿todo bien en la semana?’, pero que ese bullicio no llegue a la parte del salón principal, donde está la adoración, donde está el estudio de la Biblia”.

Culto Divino	Escuela Sabática
Espacio y tiempo social predeterminado: comienza y finaliza solo en el templo.	Espacio y tiempo social flexible: posibilidad de realizarla o expandir las relaciones en otro lugar (organizar comidas afuera, visitar nuevos templos, hospitales o cárceles).

Las *Reuniones Juveniles* o *Sociedades Jóvenes* es otra de las actividades que suelen realizarse en forma sistemática en las diversas iglesias. Existe una acrecentada diferencia en participación de los fieles entre esta actividad vespertina y las actividades matinales ya mencionadas. Según el conocimiento personal de algunas iglesias pude comprobar que esta cuestión se presenta en varias de ellas, teniendo en cuenta proporcionalmente la cantidad de fieles que concurren al templo. Tanto en iglesias de numerosa “membrecía”, Florida y Palermo por ejemplo, como en algunas pequeñas, el caso de San Isidro y Olivos, suelen ser bastante escasos los miembros que participan en estas reuniones. Lejos de pasar esto inadvertido, los encargados de gestionar las mismas, ligadas al Departamento de Jóvenes Adventistas, son conscientes de este problema. Así en la Iglesia de Florida durante mediados de 1997 se realizó una encuesta específica cuya finalidad era discernir las causas que podían incidir en esta falta de asistencia. El horario inadecuado (18.00 hs), la falta de interés por los temas, o por los invitados que concurren, etc., son algunas de las preguntas que se tenían en cuenta.

Si bien la concurrencia a estas reuniones no es de carácter exclusivamente juvenil, sí lo es en lo relativo a la organización y producción discursiva, ya que están reguladas enteramente por grupos de Jóvenes Adventistas. Los temas a tratar se encuentran enmarcados en la ideología de la Iglesia, en donde la constante paradoja de aferrarse a una exclusiva fundamentación bíblica citando a su vez distintos párrafos de los escritos de la “mensajera del Señor” recorre todo el “ser adventista”. El grado de readaptación del “mensaje adventista”, aunque difiere en términos de estilo discursivo presentando una forma más coloquial, básicamente reproduce en una escala menor el dirigido por los pastores o miembros activos (tanto laicos como pastores “por mérito”).

Desde un punto de vista formal el desenvolvimiento de esta práctica se correlaciona también con el de las actividades sabáticas matutinas. De este modo los fieles se ubican en los asientos o bancas colectivas y los encargados de exponer un tema específico en el estrado o parte frontal de la iglesia. Los cantos suelen presentarse como en las otras prácticas ya descritas. Al igual que en éstas si hay una característica o rasgo especial que se percibe en estos oradores es su sensación de “felicidad” o “goce espiritual”. Aunque este comentario podría resultar banal u obvio creo que es pertinente pues manifiesta, en cierto sentido, un ideal muy presente y significativo en la visión del mundo adventista: *la felicidad como estado emotivo ejemplar que el creyente construye en su vida*. Construye en el sentido de que esta felicidad debe estar en relación permanente y dinámica con diversos tópicos inherentes al *ethos* adventista, como sus valores o creencias religiosas, estilo de vida (alimentación sana, ausencia de “vicios”), ascetismo y deseo de no ostentación, cordialidad y servicio hacia el prójimo, etc. Publicaciones como la revista *Vida Feliz* y cursos por correspondencia como *El Tesoro de la Felicidad* o *Felicidad en el Hogar* nos muestran de modo directo el recurrente papel que adquiere este tema en la vida del creyente. Debemos tomar en consideración -punto que será retomado en el capítulo final- la conexión singular que adquiere dentro de la utopía milenarista adventista este ideal de felicidad humana, como parte de un proceso gradual de santificación, y la esperanza y la certeza escatológica de que mundo actual, degenerado y corrompido por el pecado, está llegando a su inminente conclusión.

Es posible también considerar esta “sensación de felicidad” como parte de una “actuación” (*performance*), según el sentido que Goffman elaboró. Es decir, representando “una actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes” ([1959] 1981: 27). Dentro de esta “actuación” estas dotaciones expresivas adventistas que se manifiestan en *todas* sus prácticas religiosas, reflejadas en sus caras sonrientes y felices, sus trajes y vestidos, su pulcritud no ostentativa, comprenderían asimismo la “fachada” (*front*) que los diversos oradores ponen en juego en el momento de su actuación.

Los múltiples temas que suelen tratarse en estas “reuniones juveniles” son preparados de antemano por un grupo de jóvenes que se encargan de presentarlos y ponerlos en escena. Describiré tres de éstos, a modo de ejemplo, y recurriendo nuevamente a mis notas de campo, a fin de poder entender el papel que ocupa esta práctica en la religiosidad adventista.

1) Una joven de 27 años aproximadamente, vestido largo, clase media, nos cuenta acerca de la necesidad de “recuperar una costumbre olvidada de los cristianos: la memorización de los versículos de la Biblia”. Primero ella y luego cada uno de los jóvenes que conformaban el coro, ubicados a la derecha, proponían diversos *métodos de memorización* de versículos: dividirlos en partes y recordarlos por orden, escribirlos diez veces o las que fueran necesarias, etc. El propósito de esta memorización, nos decía la chica, era conocer las palabras exactas de algunos versículos bíblicos para que, en caso de no tener la Escritura a mano, recurriéramos a ellos “mediante el solo ejercicio de nuestra memoria”.

2) Inicio del “plan de lectura del año bíblico”; “la condición de Sociedades Jóvenes -según expresó un muchacho de 25 años- es que se lean tres capítulos de la Biblia por día para poder llegar a leerla toda entera en un año”. A su vez al finalizar el curso se entregarán los certificados correspondientes a aquellos que lo hayan concluido. Siendo esa la primera ocurrencia del plan, una chica de unos 21 años comenzó a introducirnos en el estudio del Génesis. Tal vez lo más interesante de su comentario giró en torno a tratar de explicar un caso particular basado en uno de los principios adventistas irreductibles: la absoluta certeza de todos los acontecimientos, tanto históricos como proféticos, que la Biblia narra. En este caso hacía referencia al diluvio universal y cómo actualmente “gracias a descubrimientos arqueológicos que se han hecho se está comprobando la veracidad del mismo”²⁹.

3) En una iglesia de menor tamaño (San Isidro) fue invitado un joven de 25 años, hijo del pastor de distrito, a dar una charla sobre ecumenismo. Al ser un tema candente y no zanjado dentro de las propias filas adventistas, el discurso preparado reproducía el argumento que

²⁹ Una de la mayores peculiaridades de la cosmovisión adventista recae en poder relacionar la veracidad absoluta de todos los acontecimientos bíblicos con datos y explicaciones científicas. El intento radica en la posibilidad de adherir tanto a la fe en la Escritura como en una ciencia que poco a poco pueda corroborar dichas cuestiones.

podríamos denominar “escatológico ortodoxo”. En efecto, como partícipes del momento capital de la historia del mundo, y la proximidad de la venida de Cristo, debemos estar atentos a los signos o señales que se están dando en la actualidad e interpretarlos a la luz de las profecías bíblicas. Uno de ellos es la unión cada vez mayor entre Iglesia y Estado, “vimos cómo el Papa se juntó hace poco con Clinton y la incidencia que esto va acarrear sobre la libertad religiosa y la imposición del día de descanso dominical tal cual fue profetizado por Elena de White en su *Conflicto de los Siglos*”.

Se puede afirmar, a modo de conclusión, que las Sociedades Jóvenes se presentan como espacios de socialización, divulgación y orientación doctrinal, en donde se comenta algún tema, bíblico o de actualidad, y se explicita cuál es la opinión de la iglesia al respecto. Es también de algún modo una instancia de aprendizaje, en donde los jóvenes oradores entrenan cierta retórica y actuación siguiendo el modelo de la predicación pastoral. La interacción entre los participantes, si bien busca plantear una reciprocidad, que también varía de acuerdo a la cantidad de participantes, no se expresa tan abiertamente como en la ES, buscando reproducir, en cierto sentido, el modelo orador (activo) \Rightarrow auditorio (pasivo).

6.2.2 - Ritos

Es posible sugerir -siguiendo a Geertz ([1973]·1991: 113)- que la acción principal de un rito no reside tanto en su capacidad de describir el orden social sino más bien, y al igual que el medio ambiente, el poder económico y político, la obligaciones jurídicas y los afectos personales, de *modelarlo*. Mary Douglas ([1970] 1978: 69) también observa que el valor del rito no consiste meramente en exteriorizar la experiencia, sino en *modificarla al expresarla*. Ya he mencionado, al analizar las otras prácticas adventistas, la diferencia que Turner ([1967] 1980) establece entre “ceremonia” y “rito”, enfatizando precisamente el *carácter transformativo* de éstos últimos.

Definiendo al rito en forma global es posible afirmar que es una *acción simbólica* individual o colectiva que, más allá de admitir un espacio abierto a la improvisación, se mantiene constante a ciertas reglas fijas. La eficacia de la acción ritual se encuentra en íntima

conexión con esta naturaleza de invariabilidad y repetición (Cazeneuve 1971: 16). Unido a esto se encuentra la relación que los ritos tienen con la creencia en seres o fuerzas místicas, aunque esta conexión con lo sagrado no es necesariamente exclusiva de toda acción ritual como lo ha demostrado Leach (1976). Teniendo en claro que aquí se tratará sobre ritos religiosos, adoptaré la definición que propone Turner (1980: 21), que sintetiza lo ya expresado y articula a su vez la importancia que los símbolos adquieren en el contexto ritual.

Entiendo por rito una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual.

Siguiendo a este autor (1980: 30-31) son tres las características esenciales que presentan los símbolos rituales: 1) *condensación*: varias cosas y acciones son representadas bajo un misma formación; 2) *unificación de significados dispares*: el símbolo ritual se manifiesta como multivocal o polisémico, es decir pudiendo presentar diversos y diferentes significados; 3) *polarización de sentido*: un polo hace referencia al orden moral, normativo y social de un grupo humano específico, el “polo ideológico”, el otro polo toma en cuenta deseos y sentimientos tanto individuales como sociales, el “polo sensorial”, y aquí el contenido del símbolo está más ligado a la forma externa del mismo.

La Reforma protestante fue una reacción no solo contra la autoridad hermenéutica de la Iglesia Católica sino también contra el grado de ritualismo que la misma había adquirido. Los principales ritos del cristianismo, el Bautismo y la Comunión, no fueron abolidos pero si vueltos a significar. En modo especial en la facción puritana del protestantismo la acción simbólica del ritual toma una nueva dimensión, en donde cambia su objetivo, como señaló en forma notable Weber ([1944] 1996: 422).

En todo caso, el rito, en cuanto tal, prácticamente considerado, no es más que el vehículo para influir en la acción extra-ritual, y esta acción es la que importa. De suerte que habiendo perdido el sacramento todo carácter mágico y faltando todo control confesional -ambas cosas entre los puritanos- puede ejercitar sin embargo, y en circunstancias por eso mismo, un influjo moral.

Tomando en consideración esta temática, que se mantiene intacta en el adventismo, el propósito de esta parte consistirá en analizar sus ritos teniendo en cuenta tres puntos fundamentales: 1) el papel integrador y reforzador de los vínculos sociales; 2) las tres características de los símbolos rituales, especificando cómo se presentan en cada contexto ritual; 3) la original identidad milenarista, en donde la homologación salud corporal - sanidad espiritual constituye uno de los motores principales de su utopía. En el caso específico del primero de éstos, el bautismo, lo enmarco netamente como un rito de paso, adoptando las tres etapas o fases tal cual las definió Van Gennep (1909): 1) la *separación* del individuo o grupo de la estructura social; 2) la *liminal*, la ya referida etapa de transición “entre uno y lo otro” y 3) la *agregación* del individuo o grupo a la estructura social.

a) El Bautismo.

Herederos de la tradición anabaptista, luego retomada por las comunidades bautistas del siglo XVII, los adventistas consideran que la iglesia verdadera solo debe estar compuesta por creyentes convencidos, que manifiesten y legitimen su fe pasando por las aguas bautismales. El bautismo adquiere un carácter esencial como rito de pasaje a la “iglesia remanente”. Para cualquier fiel representa uno de los momentos de mayor trascendencia pues implica justamente el paso de un estado a otro, el salir de una condición para ingresar a otra superior. La aceptación consciente y voluntaria de un conjunto de reglas y deberes específicos junto a la idea de regeneración y compromiso ha determinado, como otra “supervivencia” anabaptista, la negación del bautismo de niños. Es, por lo tanto, más o

menos a partir de los trece o catorce años la edad en que los jóvenes, sobre todo los “de cuna”, deciden el “gran paso”.

El simbolismo acuático -tal como Eliade ([1957] 1994: 113) señalara- ofrece una cantidad de ejemplos y variaciones en diferentes culturas y sociedades humanas pero asimismo cualquiera sea el contexto religioso en que se lo encuentre “las aguas conservan invariablemente su función: desintegran, anulan las formas, ‘lavan los pecados’, son a la vez purificadoras y regeneradoras”. Al igual que en otras comunidades cristianas, el bautismo adventista se realiza a partir de un doble movimiento de inmersión - emersión. La inmersión en las aguas representa simbólicamente el sumergirse en el caos original, el pecado; la emersión, por el contrario, remite a un estado renovado. Podemos afirmar, entonces, que su mayor fuerza simbólica reside en manifestarse como una *nueva creación*, en donde nuestra primera identidad ha cambiado dando cabida a una nueva. Pero esta nueva identidad se expresa en un plano ontológico superior que implica una promoción al plano de lo sagrado. De este modo la sacralización de la condición humana se manifiesta como una síntesis dialéctica entre la continuidad y estabilidad de ésta y a su vez la necesidad de escapar al dominio exclusivo de la misma, participando en la trascendencia de lo extrahumano (Cazeneuve 1972: 116). En palabras adventistas,

En ocasión de nuestro bautismo, *somos incorporados a Jesús. Llegamos a ser hijos del Padre Eterno y, con Cristo, herederos de todos los privilegios inherentes a la familia de Dios. En otras palabras adquirimos una nueva identidad (...)* Entonces el bautismo es una conmemoración que recuerda quienes somos, un *símbolo de nuestra adopción (...)* La *regeneración espiritual* es la esencia de nuestra adopción y, necesariamente, debe estar precedida por el bautismo del agua (...). La ceremonia del bautismo formaliza la relación existente entre Cristo y el creyente, y provee el *punto de transición para entrar a la iglesia*. A causa de la nueva relación que se formaliza con el cuerpo de creyentes, *el que es bautizado gana nuevos privilegios en su relación con la congregación, y también abre nuevas responsabilidades de servicio a los que son de la misma fe (énfasis agregado)*³⁰.

³⁰ Musvosvi, J., “Bautismo. Símbolo de redención”, en *Revista Adventista* Febrero 1995: 7-9.

Cristo puso a disposición de todo su justicia y pasando simbólicamente por la muerte al pecado, la sepultura en las aguas bautismales y la resurrección a una nueva vida en Jesús, el creyente demuestra su aceptación de esa justicia (...) El bautismo no es un paso que deba darse ligeramente. *Debe indicar un cambio radical en la dirección y los propósitos de la vida de un persona.* Así como el bautismo por inmersión en los días de Juan el Bautista preparó a la gente para la venida de Jesús, *el bautismo por el agua y por el espíritu hoy, ayuda a preparar a los amados de Señor para su segunda venida*” (énfasis agregado)³¹.

De estos comentarios doctrinales y explicativos acerca del sentido del bautismo para el creyente, se puede confirmar su calidad de *rito de pasaje* a la “comunidad de hermanos” y como inherente al mismo la “nueva identidad”, ya purificada y regenerada, que el sujeto adopta. Pero aquí también se advierte que este pasaje implica no solo un cambio ontológico sino también normativo en donde el nuevo miembro adoptará un conjunto de reglas y responsabilidades ausentes en su condición previa. Si bien, como ya se expresó, esta carga simbólica es común a otras iglesias evangélicas, tengamos presente la última apreciación en donde se articula un contenido milenarista a la significación que el bautismo debe tener para el fiel adventista. De este modo, es posible afirmar que el acto en cuestión se presenta -como afirma Agüero (1994: 127)- como “una secuencia inmersa en un proceso ritual de paso más inclusivo o comprehensivo ligado íntimamente a la formación de una nueva humanidad”, en estado de plena sacralidad y *preparada* para recibir a Cristo y así habitar en la Nueva Tierra

Los fieles, por su parte, ven en el bautismo estas significaciones señaladas, pero asimismo le confieren sentidos propios y singulares. Así lo expresó un joven de 28 años, en donde la analogía matrimonial hombre-divinidad se manifiesta prioritariamente, teniendo en cuenta también la obligación moral que tanto el matrimonio humano como el divino deben tener.

³¹ “El Bautismo”, en *Revista Adventista*, Suplemento Especial 1988: 16-17.

“Para mi el bautismo en primera instancia es una manifestación pública de mi expresión de compromiso con ese Dios, o de mi aceptación de ese amor. El justamente me ama tanto que entonces yo quiero estar con él. Cuando por ejemplo uno está de novio llega a un punto, bueno hoy lamentablemente la cuestión del amor libre y la cuestión del no compromiso lleva a la convivencia, pero lo básico es que cuando uno está de novio siente la necesidad que ya no es suficiente la semana o las dos veces en la semana que nos vemos, sino que ya tengo que estar, vivir con esa persona. Entonces el bautismo cumple esa función en la que yo empecé a conocer a Dios y empecé a conocer cómo él manifiesta su amor por mí y yo ya digo ‘chau entonces no tengo otra: quiero estar con él’. Y el bautismo es esa vivencia ¿viste?”

El patrón común que suele resaltarse en los relatos de fieles acerca de esta situación es el del “compromiso”. El bautismo se presenta ante todo como la confirmación de un compromiso y a su vez la extensión de una relación entre el hombre y la divinidad, de allí que, como ya se adelantó, los adventistas consideren la importancia de la decisión personal que el mismo impone. Conversando este asunto con un muchacho de unos 30 años expresó así su experiencia.

“Yo soy adventista de cuna, es decir que ya mis viejos eran adventistas y siempre estuve ligado desde que nací a esta iglesia. Pero igual yo decidí bautizarme recién a los 18 años porque creía, y lo sigo creyendo ahora, que tenía que estar bien convencido del paso que estaba dando...Entonces, lo maduré bien y cuando estuve... verdaderamente seguro de mi compromiso con Dios y con la religión ahí fue cuando dije que quería bautizarme. Es que si no, no sirve viste, yo creo que hay que tomarse el tiempo necesario para conocer bien lo que uno quiere y que no sea algo apresurado ni mucho menos impuesto, por eso también la iglesia considera que solo a partir de los doce o trece años uno está en condiciones de bautizarse. Yo personalmente creo que todavía a los trece uno no tiene muy en claro las cosas y mejor sería esperar unos años más tipo a partir de los dieciséis o por ahí”.

Este último testimonio permite confrontar ciertos temas que ayudan a enmarcar coherentemente la significación que el bautismo presenta a los adscriptos a esta tradición religiosa³², y en nuestro caso particular a los adventistas.

Considero que dentro del cristianismo se han presentado dos modos básicos de significar y ejercer el bautismo: el de recién nacidos o niños, como ocurre en el catolicismo, y el de jóvenes, adolescentes o adultos, propio de la tradición protestante iniciada por los anabaptistas suizos en 1525 (Mayer [1987] 1990). Los dos representan el pasaje de una etapa del ciclo vital a otra, pero mientras el primero señala simbólicamente el pasaje al inicio de la vida³³, el segundo se configura como un ritual de iniciación de jóvenes a la vida adulta. Uno ingresa ya no solamente en el “mundo de los vivos”, sino también en un nuevo orden moral, normativo y también epistémico al cual se puede acceder solo en virtud de una incipiente experiencia compartida y de ciertas *pruebas religiosas* que deben legitimar la validez del paso que se realiza (Weber [1920] 1992).

Por tratarse de uno de los ritos fundamentales, por no decir “el rito fundamental”, la observación de este evento para alguien ajeno a esta cultura religiosa se presenta como peculiarmente interesante. Describiré de esta manera, basado en mi registro de campo, el desarrollo de una ceremonia bautismal realizada en la Iglesia de Florida el 31/5/97.

Al ingresar un sábado a la iglesia uno ya recibe en el hall de entrada un folleto sobre las actividades sabáticas y semanales donde aparece detallada, o no, la celebración bautismal, realizada normalmente a las 18.00 o 19.00³⁴. El inicio de la misma se desenvuelve en forma

³²“El rito bautismal fue introducido en el judaísmo en el ceremonial de aceptación de los prosélitos, siendo el único signo utilizado en la adscripción de mujeres. Se desconoce cuándo comenzó a practicarse, pero a mediados del siglo I d.C. ya era una costumbre reconocida” (Montserrat Torrens 1989: 157). El bautismo por inmersión, entonces, fue una acción ritual inaugurada por los judíos, y resignificada 15 siglos después por el anabaptismo medieval. Diversas comunidades cristianas han seguido practicándolo sin cambios sustanciales en su forma y contenido, como por ejemplo: Bautistas, Pentecostales, Mormones y Testigos de Jehová.

³³Donde el nacimiento de hecho es sustituido por el nacimiento ritual “y se concluye por actuar como si en realidad el niño no hubiera nacido solamente después de ser ejecutados los ritos que lo integran simbólicamente en el mundo de los vivos” (Cazeneuve 1972: 111). De ahí podemos inferir la necesidad de que se realice en un tiempo lo más cercano posible al nacimiento de hecho.

³⁴Si en los católicos y protestantes en general el día elegido puede ser indistintamente los sábados o domingos, de acuerdo a la conveniencia de los familiares; la IASD considera que sólo es el sábado el día indicado para realizar dicho ritual, remarcando enfáticamente así su obediencia a los Diez Mandamientos (incluyendo irreductiblemente la sacralidad del cuarto).

similar a las de las otras actividades del culto empezando con una serie de “cánticos de alabanza”. Luego es uno de los “ancianos” el encargado de leer en el púlpito un alusivo y arquetípico párrafo bíblico: el bautismo de Cristo por parte Juan el Bautista (Mat.3: 13-15); recordando en cierto sentido el modelo mítico, y por lo tanto ejemplar, que los cristianos deben imitar. El pastor enfatiza la importancia que este día tiene para todo cristiano y presenta a los “afortunados hermanos que recibirán la bendición del Espíritu Santo pasando por las aguas”: cuatro mujeres de las cuales solo dos iban a sumergirse en la pileta mientras que las dos restantes iban a realizar un “bautismo por profesión de fé”, debido a que ya habían sido bautizadas por una iglesia evangélica en su tierra originaria (Ucrania)³⁵. Una vez presentados se inician otros cantos guiados por un trío de jóvenes vocalistas de la iglesia. Al finalizar los mismos llega la primera parte, que podríamos llamar oral o discursiva, en donde las aspirantes, paradas en la primera fila de bancos, aceptan según el requerimiento expreso del pastor, cumplir las trece prerrogativas irreductibles que componen el voto bautismal y que condensan, en cierto sentido, el fundamento de la ética adventista junto con algunas de las principales creencias y prácticas. Son dos las cuestiones que aquí podemos articular, por un lado recordar lo anteriormente manifestado acerca del bautismo como rito iniciático de la vida infantil a la adulta adquiriendo así un carácter de “iniciación cívica”. Por otro lado, la clásica definición de “secta” de Weber ([1920] 1992: 207), entendida como una relación contractual y voluntaria entre fieles y grupo en la que se entra en virtud de unas “pruebas religiosas”. Así, este voto bautismal adquiere el carácter de prueba e imperativo ético-ideológico necesario para ingresar a la comunidad. Trece son las preceptos que se expresan

³⁵Dos aclaraciones son necesarias: 1) Amparada en su carácter universalista, la IASD recibe a grupos étnicos de diversos lugares del mundo que comúnmente seguirán manteniendo sus lazos sociales y culturales en el interior de la iglesia. Por ejemplo, ya hay una comunidad de ucranianos, armenios y coreanos adventistas que han formado sus propios grupos de Escuela Sabática; 2) El bautismo por “profesión de fé”, es otra categoría originaria relativa a “un cristiano consagrado que viene de otra comunidad cristiana y ya fue bautizado por inmersión” (*Manual de Iglesia* 1996: 52). En este caso el aspirante acepta por fe los trece puntos del voto bautismal pero “no pasa por las aguas”. Uno puede de todos modos, y de acuerdo a su voluntad, bautizarse dos veces por inmersión. Caso contrario, y esto hay que tenerlo en cuenta, ocurre con los católicos bautizados convertidos al adventismo. Como me comentó un fiel (S. 35 años) “*para nosotros ese bautismo no tiene ninguna validez porque fue hecho sin el consentimiento de uno, entonces es lo mismo que la nada*”. Es posible concluir, de este modo, que a los ya bautizados por inmersión se les permite, según su requerimiento, volver a sumergirse en las aguas o no; mientras que a los que nunca lo hicieron, como los “ex-católicos”, es imprescindible que lo hagan, pues de otro modo no entran a la comunidad.

en este voto, estando varios de ellos -como se observará más adelante- íntimamente ligados al cristianismo en general y, de un modo más específico a los principios históricos del protestantismo. Pero, a su vez, se encuentran aquellos que nos remiten específicamente al sistema de creencias y valores adventistas, en donde el milenarismo, la “santidad” corporal, el rol de guía de la profetisa Ellen White, el sabbatismo, la doctrina del Santuario Celestial y la misión profética de la iglesia se presentan como puntos claves:

- 1- Creer en un solo Dios y en la Santísima Trinidad.
- 2- Creer en la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio y justificación por la fe.
- 3- Aceptar a Cristo como el Salvador Personal y creer que Dios, por Jesús, ha perdonado todos nuestros pecados.
- 4- Aceptar por la fe la justicia de Cristo y reconocerlo como Intercesor en el Santuario Celestial.
- 5- Creer en la Biblia como palabra inspirada por Dios, única regla de fe y práctica para el cristiano. Compromiso a dedicarle tiempo a la oración y al estudio de la Biblia.
- 6- Aceptación de los Diez Mandamientos como expresión del carácter de Dios y revelación de su voluntad. Incluyendo el Cuarto Mandamiento que requiere la observancia del sábado como día del Señor y monumento recordativo de la creación.
- 7- Esperar el cumplimiento de la “pronta venida de Jesús” como “esperanza bienaventurada” cuando “esto mortal se vista de inmortalidad”.
- 8- Aceptar la doctrina de los dones espirituales y creer que el don de profecía es una característica de la iglesia remanente.
- 9- Creer en la organización de la iglesia y sostenerla con Diezmos y ofrendas y esfuerzo personal e influencia.
- 10- Creer que el cuerpo de uno es Templo del Espíritu Santo y “que habéis de honrar a Dios cuidando de vuestro cuerpo...” absteniéndose de todo alimento inmundo; del uso y fabricación y venta de bebidas alcohólicas y tabaco para consumo humano en cualquiera de sus formas, y del abuso o mal uso de narcóticos y otras drogas.
- 11- Conociendo y comprendiendo los principios bíblicos fundamentales ¿os proponéis cumpliros?

12- Aceptación de la enseñanza del Nuevo Testamento del Bautismo por inmersión.

13- Aceptación de que la Iglesia Adventista del Séptimo Día es la iglesia remanente de la profecía bíblica.³⁶

Una vez que finalizado el voto y su admisión el pastor se retira por una de las puertas detrás del púlpito seguido por las dos mujeres que pasarán por las aguas.

Al concluir unos cánticos intermediarios ocurre el gran acontecimiento: atrás de la tarima frontal y los púlpitos se corre una “medianera” replegable de madera y, asombrosamente, aparece una pileta, de la cual uno ve solo el frente y al pastor parado en el medio de la misma. Pero el escenario no termina aquí. Arriba de la pileta se revela un gran mural donde aparecen montañas, árboles, y especialmente un caudaloso río. El simbolismo es explícito: emular el río Jordán donde Jesús fue bautizado. Como observé en la primera parte de este capítulo, se manifiesta la existencia de una simbología adventista propia, cuya particularidad estaría dada en presentarse como “imágenes recordatorias” y también “pedagógicas”, nunca en el hecho de poder *mediar efectivamente* entre las peticiones de los hombres y la divinidad. Bajo esta perspectiva es posible afirmar que el propósito de este mural es representar una figuración del contexto en donde Cristo fue bautizado.

El pastor tiene un atuendo bautismal, tal vez el único vestido ceremonial que presentan los pastores adventistas, configurado por una larga túnica de color negro. Confieso haber sentido cierta perplejidad al ver el color de esta bata, pensando en la impronta del simbolismo cromático cristiano, donde, como sarcásticamente ha expresado el poeta jamaicano Mutabaruka, “*everything in heaven is white, everything in hell is black*”. Le pregunté al joven pastor de la Iglesia de San Isidro si esto respondía a un patrón especial o a la libre elección del atuendo por parte de los pastores. A lo cual contestó.

“Eso depende de cada uno, no hay ninguna norma que diga que el vestido tiene que ser de tal o cual color. Y con los que se bautizan es igual, cada uno con lo que puede. Yo por ejemplo me bauticé con una remera blanca larga, común y corriente.”

³⁶ *Manual de la Iglesia* (1996: 50-51.)

Luego comienza lo que podría ser la etapa propiamente liminal del rito. La primera de las candidatas al bautismo, una mujer de unos 55 años, aparece vestida con una túnica blanca por detrás a la izquierda del pastor, se posiciona frente al mismo e imponiendo éste la mano izquierda sobre la cabeza de la mujer invoca la presencia del Espíritu Santo, le pregunta si está lista y finalmente, tapándole la nariz y sosteniéndola, la sumerge en las aguas bautismales. Al salir de las aguas la señora abraza emocionadamente al pastor y se retira por detrás de la pileta. Luego se repite el acto con la otra aspirante, igualmente vestida, una chica de unos 26 años aproximadamente.

Luego de realizados los bautismos la cortina vuelve a cerrarse, el “río Jordán” desaparece, y la ceremonia continúa con una serie de cánticos alusivos. Podemos citar, a modo de ejemplo, uno de estos cantos bautismales tal cual figura en el *Himnario Adventista*:

En lo profundo de la mar el vil pecado dejaré
tan solo así podré morar con el divino Rey.
Mi enorme culpa al sepultar, a vida nueva naceré
y para siempre iré a morar con mi divino Rey.

Cuando el pastor reaparece de nuevo se inicia la última etapa de la ceremonia bautismal: la “presentación en sociedad” de los nuevos miembros de la iglesia. Siendo ya partes de la “gran familia adventista” el pastor hace pasar a los nuevos conversos al estrado y se dispone a recoger quizás los únicos testimonios personales expresados públicamente. La pregunta es básica y directa: cómo llegó al adventismo y qué significó para ellos/as este paso que han dado. Podemos afirmar que son dos los propósitos centrales de esta última fase de agregación:

- 1) Remarcar el sentido individual de la conversión, enfatizando el carácter personal, voluntario e inmediato y la aceptación de Dios en la vida de cada uno.
- 2) Articular el sentido colectivo de la misma significándola como entrada al pueblo de Dios, como ingreso a la “iglesia remanente” que “sin mancha alguna” espera el inminente retorno del Mesías.

Al igual que en la primera etapa del rito, cuando se pronuncia el voto, considero que es el “polo ideológico” de los símbolos rituales el que prima en esta última. En la etapa liminal de inmersión en la aguas prevalece, por el contrario, el “polo sensorial”. El agua como símbolo dominante remite a significados ligados a fenómenos y procesos naturales y fisiológicos, como por ejemplo su capacidad de limpiar la suciedad del cuerpo. La “blancura” de la vestimenta bautismal de los neófitos -no del pastor, que como observamos puede ser indistinta- remite asimismo a la idea de limpieza y de “tabula rasa”.

Es necesario tomar en consideración esta última etapa pues podemos dilucidar no sólo el sentido personal de la conversión sino también cómo y por qué decidieron ser parte de la IASD. De las cuatro bautizadas solo la mujer mayor contó con gran emoción cuál había sido su experiencia particular. Narró de esta manera que se había acercado al adventismo haciendo el “curso para controlar el estrés” ya que su vida estaba mal y “no podía encontrar paz y tranquilidad”. Ahí no solo encontró respuestas adecuadas a ese problema sino que comprendió la necesidad de plantear un cambio en su vida, cuestión que la llevó, previo consejo del pastor y de una “hermana”, a comenzar a asistir a las clases bíblicas o Escuelas Sabáticas. Nueve meses después decidió bautizarse y afianzar así su compromiso con Cristo y la Iglesia. El rito bautismal representó, según sus palabras, unos de los momentos más importantes de su vida estando absolutamente feliz de haberlo realizado.

Los cursos de estrés, como servicios gratuitos a la sociedad en general y modo de estrategia proselitista, ofrecieron en este caso especial un marco adecuado de contención emocional, así como también una incipiente referencia a una posible y nueva identidad: la conversión al adventismo. Tengamos presente que estos cursos³⁷ son realizados conjuntamente por médicos adventistas y pastores, buscando articular de este modo -y como

³⁷Son cuatro los cursos gratuitos que la iglesia ofrece en diferentes períodos del año: “comida saludable”, “recuperación alcohólica y otras adicciones”, “para dejar de fumar” y “para controlar el estrés”. En templos mayores como el de Florida puede sumarse algún otro, como por ejemplo el de “relación familiar y comunicación interpersonal”. Es interesante notar cómo este último abandona el problema, que podemos llamar, “medicalizante”, tan intrínseco en la “cultura adventista”; donde el cuidado del cuerpo (aunque entendido holísticamente) ante posibles desequilibrios físicos está en un lugar primordial. El interés de este último es de por sí digno de tomarse en cuenta pues lo que prima ya no es la resolución de un problema concreto y tangible, como el alcoholismo o tabaquismo, sino la “orientación” para reforzar los vínculos de la institución social máspreciada por la ética adventista: la familia.

me especificó uno de estos últimos- “tanto la parte especialmente fisiológica, relativa al cuerpo humano y su funcionamiento como la parte espiritual o psíquica del mismo” (D. 29 años). Encontramos aquí una de las particularidades del *ethos* y cosmovisión adventista, tomando en consideración la dimensión histórica que éstos tienen, en donde *el cuidado del cuerpo adquiere proporciones de carácter teológico*. Pero unido a esto se puede afirmar que si el deseo o motivación por establecer una nueva identidad religiosa puede comenzar a surgir en estos cursos gratuitos, ésta debe desarrollarse a través de otro canal que actúa, en un sentido amplio, como un instrumento de socialización y, en un sentido más limitado, como instancia pedagógica: la Escuela Sabática.

A modo de conclusión es posible afirmar que la carga simbólica del bautismo como rito iniciático generador de una “nueva identidad” señala, especialmente en aquellas personas que se convierten al adventismo, el comienzo de una etapa de resocialización en donde a partir de la misma el pasado será interpretado nuevamente de acuerdo a la realidad presente (Berger y Luckmann 1972). La inmersión en las aguas bautismales expresa así el corte y separación con respecto a la vida anterior del individuo definida como ligada al “mundo” o a otra doctrina religiosa ajena a la “verdad”, su emersión por el contrario ya es símbolo tanto de superación de esa etapa como del inicio de una nueva, en donde el adventismo, como “sistema cultural”, buscará plantear un marco integral de orden, sentido y deberes recíprocos.

b) La Santa Cena.

Otro de los puntos primordiales en los que la Reforma protestante se manifestó abiertamente en contra fue en relación al dogma católico de la “transubstanciación”. En el sacramento católico de la Eucaristía el cura al recitar una palabras sacras y específicas (en el acto de la “consagración”) ~~transfiere el cuerpo y sangre de Cristo a la hostia y el vino~~ respectivamente. Esta acción simbólica presenta una interesante condensación de significados expresados en el mismo ritual: el sacramento no se presenta solo como un signo

sino también como un instrumento de Redención. Como bien sabemos este carácter mediatizador del sacramento, como canal de salvación, fue rechazado por Lutero y por todo el protestantismo posterior que surge a partir del siglo XVI y XVII. La mediación, tanto de objetos como de personas (imágenes de Santos, Virgen María, rosario, crucifijos, velas, agua bendita, escapulario, etc.) no es más que sinónimo de idolatría, de fetichismo.

Ninguna realidad creada podía mediar entre la acción divina y los hombres ni éstos podían tener parte activa en la función de dispensar la gracia. Su principal reparo a la doctrina tradicional, respecto al sacrificio de la Misa, consistía en que se trataba de una ‘obra’ que pertenecía al orden de la mediación instrumental y de la participación activa del hombre en la administración de la gracia, lo cual significaba un anatema para los hombres de la Reforma. La celebración de la Última Cena constituía para él (Lutero) una promesa y un testamento dirigidos directamente a la intimidad de la persona; no podía obrar en favor de los demás ni podía “ofrecer” nada a Dios.³⁸

Herederos absolutos de estas creencias, los adventistas ofrecen a su vez su propia interpretación de lo que debe ser el ritual de la Santa Cena. Así, un fiel de unos 44 años nos relata el objeto y significado de este ritual.

“Nosotros lo practicamos de forma sistemática cada tres meses, partiendo de lo que dice la Biblia en los Evangelios. El ejemplo lo dejó Jesús en la cena pascual antes de su sacrificio y él recomienda esa ceremonia como recordativo para que se la celebre hasta que él venga. Sin embargo hay algunas diferencias substanciales en cómo concibe la Iglesia Adventista en relación con lo que hace la Iglesia Católica. Nosotros por ejemplo utilizamos -lo que en la Iglesia Católica llaman la hostia- un pan sin levadura, que es símbolo de pecado y el vino sin fermentar, que el fermento es símbolo de pecado. Todo es simbólico y ahí está la diferencia, la Iglesia Adventista no concibe de que halla adentro de ese pedazo de pan o uva un valor milagroso y que

³⁸ Francis Clark en *The Eucharistic sacrifice and the Reformation* (1960); citado por Douglas ([1970] 1978: 66-67).

estás comiendo materialmente el cuerpo de Cristo y que estás bebiendo materialmente la sangre de Jesús. Solamente tiene un propósito simbólico que nos recuerde la muerte de Cristo y la sangre derramada por Jesús en el calvario, entonces hay una diferencia por que la Iglesia Católica considera que en el Sacramento estás comiendo parte del cuerpo de Cristo y estás tomando la sangre de Jesús.”

Varias puntos sugestivos se pueden identificar en este testimonio aunque me limitaré a comentar los dos que considero de mayor relevancia. En primer lugar, el *sentido milenarista* que el adventismo infunde a este rito religioso. Esto se percibe en su misma ejecución en donde el pastor, como luego describiré en forma específica, argumenta constantemente un elemento común a toda la prédica: el inminente fin de este mundo y la segunda venida de Cristo. Al igual que en el bautismo, obsérvese cómo este ritual, aunque común a toda la cristiandad, es resignificado dentro de la particular cosmología y utopía milenarista. Tanto uno como otro no están encaminados exclusivamente a simbolizar, recordar e imitar tanto el ingreso a la comunidad de cristianos como el último encuentro entre el Mesías y sus discípulos, sino también, y particularmente, a anunciar y proyectar hacia el futuro el inminente retorno de Cristo y el comienzo de Milenio con los justos.

Por un lado, la Cena del Señor es una ocasión solemne, un momento en que los creyentes recordamos que Jesús cargó nuestra culpa y murió por nuestros pecados. No obstante, por otro lado, es una ocasión de regocijo. *Anticipa el día cuando Dios hará nuevas todas las cosas; el día cuando recreará a los seres humanos que El creó para que estén junto a Cristo, su Redentor, en la cena de las bodas del Cordero*³⁹ (énfasis agregado)

En segundo lugar, continuando con lo arriba mencionado, notemos el sentido “únicamente simbólico” que tiene para los creyentes este rito, pero cómo este simbolismo encuentra una coherencia con la concepción ética-normativa acerca de los hábitos

³⁹ “La Cena del Señor”, en *Revista Adventista*, Suplemento Especial 1988: 17.

alimenticios y el pecado. Lo material y lo simbólico no pueden estar disociados ni mucho menos escindidos: *el pan sin levadura y el jugo de vid deben dar cuenta tanto material cómo simbólicamente de la conducta ética y el “estilo de vida” adventista*, así como también de las concepciones generales sobre el orden de la existencia que ellos formulan.

El rito de la *Santa Cena* o *Cena del Señor* se realiza también exclusivamente los días sábados aunque puede realizarse asimismo los viernes por la noche (20.00 hs generalmente)⁴⁰. Además, es posible decir que este ritual busca unir dos cuestiones centrales, que aunque son plausibles de separarse analíticamente, para los fieles adventistas se figuran inseparablemente unidas. Por un lado, presentar una mayor fidelidad con la Historia Sagrada poniendo en escena los dos acontecimientos centrales de la “Última Cena” según son descritos en la Biblia: la ceremonia del lavamiento de los pies y la comunión⁴¹. Así, y en forma análoga al bautismo, este rito busca ser una mimesis del acontecimiento prototípico inserto en un tiempo sagrado. Por otro lado, lograr que esta fidedigna representación ritual esté en clara correspondencia con los principios axiológicos y cosmológicos que promueve la IASD.

Describiré, a continuación, cómo se efectuó un ritual de Santa Cena en la Iglesia de San Isidro el primer sábado de Octubre de 1997, buscando indagar también el sentido que el mismo adquiere para los participantes.

Al ser una iglesia pequeña el pastor pide, antes de comenzar el sermón, reordenar el espacio y ubicar las sillas en forma circular dejando en el medio una mesa con dos bandejas tapadas por unas servilletas. El ritual comienza con una breve predicación del pastor en donde, aparte de recordar la importancia simbólica del acontecimiento, enfatiza el *deber* que todo cristiano adventista debe tener para con su Dios. El tema particular estaba encaminado a la necesidad esencial de “centrar nuestras miradas en Cristo”, marcado, como ya expresé, por un fuerte contenido escatológico y la correlativa dualidad iglesia/mundo, cielo/tierra,

⁴⁰Teniendo en cuenta que el *sabbath* adventista, al igual que el judío, comienza con la puesta del sol del viernes y finaliza con la puesta del sábado.

⁴¹Juan 13: 1-17, Corintios 11: 23-26.

sagrado/secular como extensiones del binomio básico de la identidad grupal “nosotros”/“ellos”.

“Solo hay que ver y dirigir nuestros pensamientos y acciones hacia Cristo y la gloria de Dios. Hoy en día todo el mundo mira lo que hacen los hombres, cómo se visten los hombres, qué piensan los hombres. Todos los hombres se fijan más en las acciones de éstos que en Cristo que dedicó su vida enteramente a nuestra salvación (...) Estamos viviendo el acontecimiento más importante de la historia del mundo, luego de la cruz, porque sabemos que el fin está próximo y eso es evidente, hay que ver nomás el estado del mundo actual y darse cuenta de que Cristo está por regresar. Debemos centrar todas nuestras miradas en Cristo hasta que vuelva y nos lleve con él”.

Una vez finalizado el sermón los fieles se disponen a concretar la primera fase del ritual: el “rito de humildad”. Si en las demás prácticas cúllicas (como el “culto divino”, la “escuela sabática” y las “reuniones juveniles”) no existe una diferenciación sexual en cuanto al espacio que deben ocupar los fieles en el templo, aquí sí encontramos un cambio. Los hombres y las mujeres se separan y se dirigen a diferentes salas de la iglesia en donde ya se encuentran preparados los elementos necesarios para realizar el ritual: diversas palanganas con agua, de acuerdo al número de fieles que deseen realizarlo, y unas pequeñas toallas para secarse los pies⁴².

Agrupados en parejas elegidas voluntariamente, aunque no en forma arbitraria pues el ideal es realizarlo con algún “hermano” al cual se haya cometido alguna falta, cada participante lavaba y secaba los pies de otro y viceversa, incluido el pastor de la comunidad. Después se abrazaban o besaban como signo de reconciliación y fraternidad. En este caso en particular no parecía haber entre los varones alguna antigua disputa que pudiera hacernos entender que este ritual cumple expresamente la función de dirimir conflictos para

⁴²Conversando con un joven predicador, que estaba haciendo su práctica pastoral en ésta iglesia, le pregunté si ésta diferenciación espacial se daba en todas las iglesias y a qué respondía la misma. A lo cual respondió: “Sí, siempre se hace por un lado los hombres y por otro lado las mujeres y la razón básica es una es más que todo por una cuestión de pudor, por que la mujer viene de pollera ¿no? y a veces en invierno viene con medias de lycra entonces viste es una cuestión de pudor, no por ninguna otra cosa”.

restablecer finalmente el orden en la comunidad. Pero en la sala de las mujeres noté una mayor efusividad, abrazos y lágrimas entre dos de ellas que podrían indicar un modo de resolver disputas a través de la acción ritual, tal como Gluckman y Turner han observado en distintas culturas africanas.

Una vez finalizada la primera fase se volvió a la sala central del culto con el objeto de realizar la segunda parte del rito: la comunión propiamente dicha. Con la mesa colocada en el centro del recinto, el pastor comentó que se iba a cambiar esta vez el esquema habitual de desarrollo, ya que, en lugar de que los diáconos pasen por cada uno para que retiren su pedazo de pan y su copita de “jugo de vid”, ahora iban a ser los fieles los que uno por vez se acerquen a la mesa central y tomen respectivamente cada cosa. Más allá de este leve cambio, la acción principal es siempre la misma: que individualmente los participantes procuren su comida y bebida y esperen a que toda la congregación la tenga “para participar juntos del emblema”. Una vez que esto ocurre el pastor eleva una breve oración de agradecimiento y, silenciosa y pacientemente, todos juntos realizan la ingesta.

Es posible afirmar, según lo dicho hasta el momento, que el propósito especial de este ritual consiste en manifestar un estado de confraternidad, igualdad y reciprocidad entre todos los miembros de la IASD reforzando los lazos sociales, pero también disimulando y absorbiendo un conflicto latente que podría expresarse en el establecimiento de una jerarquía pastoral. El lavado recíproco de pies, más que purificar los pecados, pone a los fieles en igualdad de condiciones, nadie es aquí mejor o peor, “todos somos iguales”, hecho que incluye también al pastor. La comunión propiamente dicha es similar: todos comen y beben de la misma forma según el ejemplo de Cristo, el pastor no hace nada más que ofrecer una breve oración conmemorativa, lo que también puede realizar un anciano u otro laico cualquiera, estando entonces en una posición similar a la de los demás fieles.

Para resumir, se puede aseverar que las relaciones sociales que se establecen en este ritual, presentadas como igualitarias y simétricas, se contraponen en primera instancia a la estructura económico-social, jeraquizada y diferenciada, de la sociedad mayor. Es decir, a partir del mismo la iglesia se configura como un espacio igualitario en donde las diferencias económicas, sociales, políticas o étnicas son “dejadas de lado”, afianzando los lazos

interpersonales de los fieles en su calidad de hermanos. Pero a su vez, y ésta podría ser la dimensión y función interna, es posible notar cómo se contraponen al carácter jurídico-político de la estructura interna de la iglesia, en donde los pastores y otros miembros destacados ocupan roles y *status* diferenciados jerárquicamente.

c) *El matrimonio*

La familia es considerada por los adventistas, al igual que para muchos grupos cristianos, como una institución sagrada establecida por Dios. Constituir una familia es dar cuenta del plan divino para la humanidad y ésta “debe ser uno de los elementos más estables y permanentes de la sociedad”. Esta *estabilidad y permanencia* nos habla del carácter conservativo que para este sistema de creencias la familia debe tener. El matrimonio y la instauración potencial de una familia adventista es también uno, sino el mayor, de los vehículos básicos de reproducción ideológica del grupo. Siendo esto así, la iglesia adventista adopta como requisito fundamental para instituir el rito del matrimonio el principio que denominaré *endogamia religiosa*, es decir un miembro de iglesia solo puede contraer matrimonio con otro adventista. La base bíblica de este principio -aducen los adventistas- está dada en 2 Corintios 6:14 en donde el apóstol Pablo exhorta a los fieles a que “los cónyuges deberían compartir la misma fe”⁴³:

Es interesante notar cómo se reinterpreta esta dogmática paulina quedando el ámbito de la fe religiosa exclusivamente circunscripto a la propia iglesia, no ya al cristianismo como religión. Pero más allá de estas alusiones obsérvese cuál es el sentido que este principio tiene en una interesante exégesis realizada por un fiel de 39 años.

“La Iglesia tiene como principio no casar a dos personas que no sean los dos adventistas, o en su defecto los dos no adventistas, o en su defecto uno católico y una bautista. Pero no casa a una persona adventista bautizada y a un católico, bautista, o

⁴³ “No os unáis en yunta desigual con los incrédulos; porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas?”.

no adventista bautizado. Si vienen dos personas y quieren ser bautizados y casados en la Iglesia ningún problema. Porque se interpreta que la religión es una parte muy importante de la vida del ser humano, no es algo más de la vida, es la vida prácticamente, o así debería serlo, o así lo entendemos.

Eso hace que la religión forma parte también del conocimiento entre ser humano y ser humano. Entonces interpretamos que la relación con Dios es lo más importante, entonces si yo creo en Dios y mi otra parte no, si yo quiero ir a la Iglesia y mi otra parte no, lo que se puede llamar sexo en un contexto, si interpretamos a la sexualidad como el hecho de conocerse en todo lo que significa, no en parte física nada más, si interpretamos al sexo como eso hay una parte que no se está cumpliendo porque yo voy a querer ir a la Iglesia una mañana y mi señora va a querer ir al parque o a pasear, o hacer las compras y entonces, claro, yo no hago las compras porque voy a la Iglesia y no, entonces ahí comienzan las disputas”.

Encontramos aquí algo que se puede articular con lo que Weber ([1920] 1988: 365) denominó en su estudio sobre *Judaísmo Antiguo* el “dualismo en la moral hacia dentro y hacia fuera”, restringida específicamente en lo referente a las uniones matrimoniales. Por un lado, hacia el interior de la comunidad, se presenta esta prohibición acerca de los “matrimonios mixtos”: un miembro de iglesia no debe casarse con alguien no adventista y el rito del matrimonio solo puede realizarse bajo esos términos. Ahora bien, por otro lado, y hacia afuera de la comunidad, hacia aquellos que no se vinculan a la fe adventista este principio no tiene validez, sean “matrimonios mixtos” de católicos y bautistas, o de otras confesiones, pueden casarse si así lo desean en una IASD.

De esta manera la comunidad no se encuentra “amenazada”, al menos idealmente, puesto que se logra la reproducción necesaria para la pervivencia del grupo, pero asimismo tampoco cierra definitivamente sus puertas con la sociedad exterior, manifestada en este caso por los diferentes grupos religiosos que deciden casarse en una Iglesia Adventista.

El rito del casamiento se realiza -según el relato de algunos fieles- “sin lujos, ni ostentaciones”, enfatizando así el principio de modestia y austeridad que debe imperar en la “conducta cristiana”. Así comentó su visión y experiencia personal un fiel de 30 años.

“Mira, los casamientos son muy tranquilos, o sea se hacen sin ninguna pomposidad o exaltación. En el nuestro, que es más o menos igual al de todos, estuvo la ceremonia, donde el pastor realiza un sermón adecuado a la situación y donde uno manifiesta su compromiso con su pareja y con Dios. Pero después se hace a lo sumo una cena familiar y con algunos amigos. Así lo hicimos nosotros ¿viste?, tranquilo sin fiesta ni nada por el estilo, ya a la una de la mañana se había terminado todo. Creemos que eso de la fiesta de casamiento no es bueno porque termina siendo como una excusa para que todos se emborrachen y descontrolen”.

El énfasis en este testimonio estuvo volcado más que nada a remarcar la importancia de los principios éticos que la iglesia promueve. La idea del control es aquí prioritaria, control entendido como equilibrio, como imposibilidad de “estar fuera de sí”⁴⁴. La simplicidad, la mesura y la abstención de ciertas prácticas afines a “los otros” (al “mundo”), como por ejemplo una fiesta de casamiento, nos refieren especialmente al problema de la “naturaleza pecaminosa del hombre” y cómo la verdadera religión debe hacer frente a la misma y bajo ningún punto de vista permitirle: “¿es esto puro, noble y edificante; o excita la pasión, honra el vicio y debilita los principios nobles?”, ¿me lleva esta actividad a olvidarme de Dios o a descuidar su Palabra, la oración y los intereses eternos?⁴⁵.

La comprobación de la fe en la vida cotidiana, como prueba ética fundamental de todo adventista, debe expresarse inequívocamente en *todos* los aspectos de la vida, tanto aquellos relativos al trabajo, como medio prioritario de comprobación, como aquellos concernientes al tiempo libre o, como en este caso, a la celebración de una fiesta.

⁴⁴ Es interesante notar que la etimología de la palabra, de origen griego, *éxtasis* significa precisamente “estar fuera de sí”. “estar sin control”, “estar extraviado”.

⁴⁵ “Conducta Cristiana” en *Revista Adventista*, Suplemento Especial 1988: 24.

Capítulo 7

Cosmología y antropología adventista

7.1 - Introducción: Cosmos, hombre y sociedad

La búsqueda de un equilibrio entre el universo, la naturaleza y las sociedades humanas ha sido una constante, aunque variable en sus formas, en la compleja historia del hombre. Las cosmologías se presentan, así, como brotes de esta ancestral historia entre los hombres y el universo, configurándose como sistemas de conocimiento y como representaciones simbólicas de una visión ordenada y equilibrada del mundo.

En esta búsqueda las diversas culturas han construido innumerables cosmologías, a veces arduas y complejas, a veces simples e inocentes, con el anhelo de infundirle *sentido*, *identidad* y *control* (social e individual) a su propia existencia; de establecer una herencia compartida entre universo y sociedad¹.

El propósito de este capítulo será analizar las bases de la cosmología adventista y ciertos tópicos ligados a su “concepto de hombre”. Para ésta, el mundo y el puesto del hombre dentro del mismo, se inscriben netamente en la tradición judeocristiana, aunque presentan características propias que le confieren una identidad particular; su “antropología” adquiere una mayor originalidad frente a esta tradición, y allí se manifiestan algunos de los elementos más innovadores de su sistema de creencias.

Como cuestión previa es preciso recordar algunas consideraciones sobre el judeocristianismo y su visión del tiempo y la historia. Subrayamos entonces que una de las innovaciones capitales que el judaísmo aportó fue la concepción de un tiempo lineal, sucesivo e irreversible. Como afirmó Eliade (1994: 98),

¹Thomas Kuhn (1978: 29) escribió al respecto: “Todos estos bosquejos de la estructura del universo responden a una necesidad psicológica profunda; a saber conforman el marco sobre el que se desarrollan las actividades cotidianas del hombre y sus dioses. Al explicar la relación física existente entre el hábitat del hombre y el resto de la naturaleza, dichos esquemas le integran en el universo y le hacen sentirse como en su propia casa. El hombre no deja pasar nunca demasiado tiempo sin inventar una cosmología, puesto que ésta siempre le impregna de un determinado punto de vista sobre el mundo y da un significado a cada uno de sus actos sean físicos o espirituales”.

Yahvé no se manifiesta ya en el *Tiempo Cósmico* (como los dioses de otras religiones) sino en un *Tiempo Histórico*, que es irreversible... Sus gestos son intervenciones *personales* en la Historia y no revelan su profundo sentido más que para su pueblo, el pueblo que Yahvé *ha escogido*. El acontecer histórico gana aquí una nueva dimensión: se convierte en *teofanía*.

Llevando hasta el extremo esta “manifestación de Dios en la historia”, el cristianismo incorporó el sentido cósmico y soteriológico de la Encarnación, el Dios que se hace hombre, y como tal participa *realmente* en la historia, con el objeto de redimir al género humano y ofrecerle la salvación eterna. El sentido de la “Historia” adquiere en la perspectiva cristiana este elemento innovador: Dios no solo la orienta desde el inicio de la creación, eligiendo a un pueblo cuya marcha guía, sino que además en un momento dado tomó cuerpo entre los hombres, se “historizó”.

7.2. - Cosmología

7.2.1. - La Creación y la doctrina creacionista

“todo mito es una búsqueda del tiempo perdido”

Claude Lévi-Strauss

Siguiendo la convicción de que todos los acontecimientos e historias mencionadas en la Biblia son absolutamente verídicas, los adventistas del Séptimo Día afirman que la creación del universo y del hombre mismo “*se desarrolló por obra de Dios en seis días, tal cual como dice el Génesis*” (S. 34 años). Lo primero que escuché sobre este tema fue a raíz de una pregunta que me hizo una fiel de 32 años, perteneciente a la Iglesia de Florida. Ella, sabiendo que estaba realizando mi tesis en antropología social, me preguntó “cómo se estudiaba en la carrera el tema de la evolución”. Le contesté que era una cuestión compleja pero que, básicamente, podemos hablar de dos tipos de evolución: una biológica y otra cultural. Si bien es en el segundo tipo donde se manifiestan los mayores debates, con respecto al primero “no hay dudas de que el hombre tal cual como lo conocemos hoy, la especie *sapiens sapiens*, es fruto de casi cuatro millones de años evolución, desde el

australophitecus afarensis hasta ahora”. Fue recién ahí, como consecuencia de la siguiente respuesta, donde comprendí el motivo de dicha pregunta.

“Claro, porque nosotros no. Nosotros somos creacionistas, es decir no evolucionistas. Creemos que la creación de la tierra y del hombre es igual a como lo dice la Biblia en el Génesis: en esos seis días Dios hizo ‘todo lo creado’, que nosotros creemos que son literales de 24 horas. ¿por qué no?, si es un milagro de Dios. Y eso más o menos ocurrió hace seis o siete mil años atrás, no más. Y con respecto a los hombres creemos en Adán y Eva como el primer hombre y la primera mujer, creados -como dice la Biblia- ‘a imagen y semejanza de Dios’, no creemos que hubo una evolución. Dios creó de una por el poder de su Verbo.”

Esta creencia constituye la denominada doctrina creacionista, que el adventismo adopta como una de sus creencias fundamentales.

Puesto que es imposible demostrar científicamente cómo y cuándo se originó la tierra, es “por la fé” que discernimos la mano de Dios en la Creación. (...) La entrada original del pecado, con sus resultados degenerativos sobre la humanidad (Rom. 5: 12, 17, 19), tuvo consecuencias desastrosas en toda la creación terrenal de Dios. (...) el maligno se ha entrometido para pervertir y degradar la creación que una vez fue hermosa y perfecta. (...) Si no fuera por la creación, si este mundo fuera el producto de la ciega casualidad, si no hubiera Dios Creador, no podía haber ley, orden y armonía en el Universo.

Una de las evidencias más poderosas para aceptar que hay un Autor de todo son las leyes que los científicos han descubierto, que rigen el Universo y la tremenda complejidad de la vida misma. La lógica y la razón rechazan la posibilidad de que un organismo complejo como el cuerpo humano, con su extenso número de sistemas y funciones intrincadamente relacionadas pudiera surgir por la acción de la mera casualidad. A pesar del hecho de que la teoría de la evolución, que sostiene que toda forma compleja de vida se ha desarrollado a partir de las células vivas simples, es aceptada casi universalmente en la actualidad, no ha sido ni puede ser demostrada o establecida científicamente².

² “La Creación”. en *Revista Adventista*. Suplemento Especial 1988: 8-9.

Algunas consideraciones interesantes que se presentan aquí nos permiten comprender mejor la relación que esta doctrina tiene con otros aspectos generales del *ethos* y cosmovisión adventista.

En primer lugar, la idea de la perfección inicial de todo lo creado que fue, y sigue siendo, consecutivamente degradada a causa de la contravención de una norma divina y su resultado: “la introducción del pecado en el mundo”. La conciencia escatológica de estar viviendo “el tiempo último de este mundo” se articula en forma coherente con esta idea: el hombre y la sociedad misma lejos de evolucionar han ido involucionando, por así decirlo, desde un estado perfecto a uno decididamente imperfecto. El *ethos restaurativo* que suelen presentar las utopías milenaristas encuentra aquí también una posible conexión: en el Milenio y la Tierra Nueva más que presentarse una innovación se manifiesta una regresión a la Ley divina³. Como luego se observará, esta degradación del mundo y la humanidad no implica, según la perspectiva adventista, adoptar una postura pasiva o un abandono con respecto a “las cosas de este mundo”. Por el contrario, tanto el cuidado del propio cuerpo, con una sana alimentación y un adecuado ejercicio físico, como de las relaciones cotidianas y de trabajo se presentan como imperativos fundamentales de su sistema de creencias y prácticas.

En segundo lugar, es posible dilucidar cómo se conceptualiza la relación entre ciencia y creacionismo, y, en un contexto mayor, entre ciencia y adventismo: se advierte aquí no una confrontación sino más bien una integración. El adventismo lejos de polemizar con la ciencia busca adaptarla a diversos objetivos fundamentales, dentro de los cuales es posible destacar la medicina y la geociencia. Sobre la medicina me detendré someramente en la segunda parte de este capítulo, mientras que el segundo propósito hace referencia a toda una vertiente de estudios y publicaciones, congregadas en el *Geoscience Research Institute* (Instituto de Investigaciones sobre Geociencia), cuya meta es justamente articular teorías científicas con

³ “La mayor parte de las religiones coloca una edad mítica, feliz si no perfecta, al inicio del universo. La época primitiva -sea que el mundo haya sido creado o se haya formado de otro modo- se concibe como una ‘edad de oro’. A veces las religiones colocan otra edad feliz en el fin de los tiempos, considerándola ya como el tiempo de la eternidad, ya como la última edad antes del fin de los tiempos” (Le Goff [1977] 1991: 11). En estas palabras del gran historiador francés es posible ubicar, siguiendo ese mismo orden, las tres grandes edades míticas del judeocristianismo: el Paraíso (“edad de oro”), el Reino Mesianico o la Tierra Nueva (“la eternidad”) y el Milenio (la “última edad”).

la doctrina creacionista: “compatibilizar los hechos con los registros inspirados por el Espíritu Santo”⁴.

Ahora bien, es sabido que la doctrina creacionista no es una invención adventista puesto que fue, en cierto modo, común a todo el cristianismo de mediados del siglo pasado, y en modo especial al protestantismo. En su conferencia *Los antropólogos y la religión*, Evans-Pritchard ([1962] 1978: 35-36) narró en forma brillante esta temática, caracterizando lo que aconteció en el ambiente intelectual del campo protestante anglosajón durante el siglo pasado.

Los eruditos protestantes eran siempre más vulnerables, puesto que sus iglesias estaban más comprometidas en la defensa del Libro en el que se había basado la Reforma. Sir Charles Lyell, que se consideraba a sí mismo como un teísta, fue denunciado porque su *Principles of Geology* (1830) parecía desacreditar las narraciones del Pentateuco sobre la creación y el diluvio (...) dentro de la comunión presbiteriana, el caso de Robertson Smith, uno de los más notables estudiosos bíblicos y antropólogos del pasado siglo, culpado ante su sínodo de herejía, por haber escrito lo que hoy parecería a casi todo el mundo un moderado artículo sobre la Biblia en la *Encyclopedia Britannica*, en el cual hacía ciertas anotaciones críticas acerca de la fecha, el orden y la composición de los libros de los libros del Antiguo Testamento.

Lo que debemos preguntarnos entonces es por qué esta doctrina perdura en el adventismo mientras que otras comunidades cristianas ya la han relegado al olvido, teniendo en cuenta que esta pervivencia, lejos de manifestar una oposición a toda la ciencia, busca integrarla para legitimar sus propósitos⁵. Una frase del presidente de la Asociación General de la IASD, el pastor Robert S. Folkenberg, puede ayudarnos.

⁴ Esta última frase corresponde a un artículo de Eduardo Schmidt, publicado en la *Revista Adventista* (Junio 1996: 10-13). El autor, doctor en farmacia y docente jubilado, es un adventista argentino que vive en Villa Gral. Lib. San Martín y se dedica a investigar acerca de ciencia y creacionismo. No he tenido la oportunidad de conocerlo personalmente pero sí de leer ciertos estudios aparecidos en la ya mencionada revista, como por ejemplo: “Creación... Diluvio... Teoría acerca de algunos fenómenos que se produjeron en nuestro planeta desde la creación hasta después del diluvio, y otros que podrán producirse en el futuro”.

⁵ “Mirando atrás podemos a veces extrañarnos de todo ese alboroto. Hoy nadie se preocupa de Jonás y la ballena, de la mujer de Lot o de los cerdos de Gadarene, acerca de los cuales tuvieron Glandstone y Huxley un debate tan memorable (...) Esto se debe parcialmente a que las Iglesias han cesado de defender posturas que no era ni necesario ni oportuno defender y además han aprendido a agradecer a los científicos el haberles librado de cargas y obligaciones: ‘Nada mejor que liberar la religión de la imperfecta ciencia’, ha

Aunque en nuestros días muchos argumentan que las informaciones del Génesis con relación al Edén simplemente son una alegoría, *como adventistas -gracias a la visión que nos dio el espíritu de profecía- aceptamos que dicho registro, incluyendo el origen del mal y del sufrimiento, es literal*⁶. (énfasis agregado)

Nuevamente el papel de la profetisa parece ser esencial para el afianzamiento de una creencia en el cuerpo doctrinal de la IASD. Considero que fue a raíz de las “visiones” que Ellen White tuvo en relación a la creación del universo y los primeros acontecimientos de la historia del mundo, que esta doctrina aún perdura en las filas adventistas⁷. Pero lo importante no son las visiones en sí, sino la autoridad con que las mismas se presentan y la relación que establece con los fieles a partir de ésta. En la frase arriba reseñada se trasluce claramente el carácter central, que ya ha sido señalado tantas veces, de la “pluma inspirada”: ser la autoridad hermenéutica de la IASD.

Como afirma Eliade (1991: XIII) un mito siempre refiere que “algo ha *pasado realmente*”, que un acontecimiento ha tenido lugar en el sentido más claro del término, acontecimiento que revela la existencia y actividad de Seres sobrehumanos que se comportan de una *manera ejemplar*: “Cuando el mito cosmogónico refiere cómo ha sido creado el mundo, revela a la vez la emergencia de esa realidad total que es el Cosmos, y su régimen ontológico: dice en que sentido el Mundo es”.

Para los adventistas, es posible concluir, la creación de la tierra y del género humano, el paraíso y la expulsión de Adán y Eva, el diluvio universal, la destrucción de Sodoma y Gomorra, como todos los sucesos que narra la Escritura, son hechos plenamente verídicos, no meras alegorías o metáforas éticas acerca de cómo deben ser los comportamientos humanos; son parte de la Historia, al igual que el Imperio Romano, la Reforma protestante, o la Revolución Industrial. De la misma manera que la venida del Hijo de Dios al mundo es

dicho Whitehead con muy buen sentido.” (Evans-Pritchard [1962] 1978: 40). Si el maestro Evans-Pritchard hubiera conocido a los adventistas podría haber limitado esta certera observación, y al mismo tiempo invertir en cierto modo la sentencia de Whitehead diciendo: “nada mejor que articular la religión a la imperfecta ciencia”.

⁶“El rastro de los altares”, en *Revista Adventista*, Octubre 1996: 3.

⁷“Luego fui llevada de vuelta a la creación y se me mostró que la misma semana, en la que Dios realizó la obra de creación en seis días y descansó en el séptimo día, fue exactamente como en otra semana” (*Spiritual Gifts*, citado por Olson (1982: 47).

para inmolarse y ofrecerle la salvación al género humano, del mismo modo será el fin de este mundo y el retorno de Cristo para instaurar esa Nueva Tierra, perfecta y eterna.

Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: “antes de la creación del mundo” o “durante las primeras edades” o en todo caso “hace mucho tiempo”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en el comienzo del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro (Lévi-Strauss 1987: 232).

7.2.2.- *El Dualismo Cósmico*

El dualismo cósmico moralmente antagónico moldea en forma general la cosmovisión adventista: el cielo como espacio divino, perfecto y eterno en su esencia, lugar en donde habita Dios y los ángeles; la tierra, o “el mundo”, como un espacio corruptible, degradado por el acto fundacional de la historia humana: “la Caída”, la expulsión del Paraíso de Adán y Eva. Es en el mundo, entonces, en donde habitan los hombres y “las fuerzas del mal”.

La idea del mal radical encarnado en la figura de Satanás está muy presente en el imaginario adventista tanto en el discurso mismo de los fieles como en la prédica de los pastores. En los comienzos del movimiento adventista post “Gran Chasco”, el fervor milenarista implicó -entre otras cuestiones- el establecimiento de una marcada visión maniquea tanto de la sociedad en su conjunto como de la historia misma del género humano. La obra de Ellen White *El Conflicto de los Siglos* presenta la perspectiva más radicalizada de esta interpretación dualista del cosmos y el acontecer humano dentro del mismo, en donde no hay lugar a gradaciones o posturas intermedias: o se está del lado de la “iglesia remanente” o se está apresado bajo la influencia de Satanás⁸. Pero a diferencia de otras comunidades cristianas en donde esta dualidad también se manifiesta plenamente no solo en

⁸ En relación con esta obra téngase presente que su última edición, resumida y popular, realizada en 1992, lleva el sugestivo título de *Conflicto Cósmico*, teniendo asimismo dos imponentes subtítulos: 1) La dramática lucha por el destino de la humanidad, en la tapa, 2) La lucha entre el bien y el mal durante la era cristiana, en la primera página.

la retórica de fieles y predicadores o clérigos sino también en los rituales mismos del culto⁹, en la IASD esta última característica se encuentra definitivamente ausente.

Aunque no se niega la posibilidad de una presencia corpórea del Mal encarnada en un ser humano, el sentido mayor que ocupa el mismo aquí es el actuar bajo una forma subyacente más que explícita. Lo mismo ocurre con la acción en el mundo de las potencias del bien, donde entra en juego solo el Dios trinitario. Padre, Hijo y Espíritu Santo están, sin duda, ayudando a las peticiones de los hombres fieles y justos, pero el modo de invocar esta “ayuda” no debe provenir de algún tipo de *excitación emocional*, por ejemplo a través de un eufórico canto o baile o algún trance en especial. La manifestación del Espíritu Santo y los dones que otorga por la sola fe, piedra angular de la teología pentecostal, está en clara contraposición con las creencias, o mejor dicho con la interpretación de algunos párrafos bíblicos, y con la doctrina oficial de la IASD. Pero más que una cuestión de creencias, interpretación y doctrina, la oposición viene dada por *una visión particular del hombre y cómo éste debe actuar en el mundo*. Conversando acerca de los dones del Espíritu Santo, y particularmente del de la sanidad, un fiel de 42 años, pastor por mérito y maestro de Escuela Sabática, ofreció este extenso comentario,

“En relación con esto tenemos una gran confusión porque nosotros creemos, la misma Biblia dice que entre los dones que Dios dio a los seres humanos está el de la sanidad, y en eso dentro de nuestra breve iglesia hay mucha confusión porque hay gente que dice: ‘yo estuve en los lugares y resulta que Juanita y tal persona se sanó’. Ahora, nosotros estamos llegando a la conclusión de que el Diablo tiene poderes para sanar. Nosotros científicamente hemos descubierto, vos sabés que hace dos o tres sábados nos visitó el Decano de la facultad de Ciencias de la Salud, es médico y pastor también, un médico muy estudioso de estas manías, porque viste que detrás de la sanidad hay mucha magia. Y él nos contaba la experiencia de un paciente que vino al consultorio de él y le dijo ‘mire doctor yo vengo porque yo sé que en tal lugar tengo una piedra y quiero que usted me la saque’ ‘¿Quién le dijo eso’ -respondió el médico- ‘Y mire yo fui a muchos médicos y todos no me dieron la satisfacción y fui a

⁹ A modo de ejemplo es posible nombrar las más conocidas de estas comunidades cristianas emocionales: Pentecostales y Neopentecostales, Católicos Carismáticos y Bautistas Espirituales.

otro médico que me dijo: 'en tal lugar tenés alojada una piedra y eso es lo que te produce todo este problema'. Y bueno resulta que él averiguó (en referencia al médico-pastor) que era un médico espiritista. Y no se si vos sabés qué el espiritismo tiene fundamento en el Diablo, nosotros consideramos que es una de las metodologías del Diablo para lograr el engaño. Y efectivamente él le dijo 'mirá vamos a hacerte los estudios'. Confirmaron el diagnóstico pero le dijo 'yo no te voy a operar, andá a que te operen a otro lado'. Y efectivamente lo operaron y le sacaron la piedra. Y él me dice (aludiendo al médico-pastor) 'yo llegué a la conclusión de que el Diablo diagnostica y también sana'. Ahora yo no estoy en condiciones de decirte que todos estos actos de sanamiento, hay mucho engaño, pero en eso no soy categórico en decirte no creo, no porque la Biblia lo dice: en 1 Corintos 3 y Romanos habla de los dones del Espíritu y hay personas que pueden tener el don de la sanidad y hasta hacer milagros, como los discípulos de Jesús."

Continuando lo expresado en el capítulo anterior, es posible afirmar que esta oposición a cualquier manifestación extática o emocional encuentra su significación en el momento en que ella misma se comprende como *disfunción*, como un desarreglo psíquico y fisiológico, y por lo tanto plausible de estar bajo el influjo del mal. Quiero afirmar con esto que para los adventistas todo aquello que pueda implicar una *ausencia de equilibrio* (psíquico, físico o social) es, en cierto sentido, sinónimo del mal, del pecado entendido inequívocamente como transgresión a la ley de Dios. Como sugirió Mary Douglas (1978: 17), "cada ambiente social impone sus propios límites a las formas de expresión simbólica", y esta concordancia entre experiencia simbólica y social da cuenta de que tanto las formas religiosas como las sociales responden a experiencias de la misma dimensión. Pero estas experiencias no deben ser consideradas estáticas o inmutables, ya que por el contrario están inmersas en una dinámica social particular.

Continuando con estas ideas acerca de la íntima relación entre control social y control corporal, es posible recordar cómo en los orígenes del movimiento adventista se presentaron fuertes experiencias extáticas y emocionales en un importante sector del aún fragmentado movimiento, que fueron rechazadas enérgicamente -después del "Gran Chasco" de 1844-- por la profetisa y la cúpula mayor del mismo. Desde aquí imperó un *sentido del*

control corporal que abarca todos los ámbitos de la vida del creyente, desde el modo de expresarse en las prácticas religiosas como en la vida cotidiana y el trabajo, hasta la alimentación adecuada que uno debe desarrollar.

Satanás se manifiesta fundamentalmente como el “*gran encubridor*”, cuyo propósito principal es engañar al ser humano y alejarlo de la posibilidad de una eterna salvación. Así manifestaron esta temática tres fieles distintos, de 28, 32 y 45 años respectivamente:

“Satanás que para algunos no existe, o que es una fantasía para niños, esas son las mentiras que él puso para hacerle creer al hombre eso. Como dijo Juan, él es el padre de la mentira. Entonces una de las mentiras que pone es que no existe, que no es tan malo o que hasta es socio de Dios, porque esa creencia del cielo o el infierno es como que el Diablo hace el trabajo sucio de Dios, nada más.”

“La característica fundamental de Satanás es que es un gran engañador y falsificador, o sea Satanás puede aparecer de dos maneras: una abierta y otra encubierta, y en ésta está el mayor peligro porque trata de engañar al hombre imitando a Dios para así sacar provecho, y ahí está toda la cuestión de los falsos profetas que justamente es una de las señales de lo que ocurre en el final de los tiempos y que si vos te fijás ahora está a la vista con todo el tema de los gurúes y la Nueva Era”

“La especialidad del Diablo es mezclar la mentira con el error, como decía un pastor ‘Satanás es un gran coctelero’ porque a la verdad la disfraza con error y entonces finalmente termina siendo mentira. Y vos sabés muy bien, porque estás estudiando estos temas, que hay muchísimo engaño en cuanto a creencias y religiones. Hay muchas que son inspiradas por el mismo Diablo, entonces hay que investigar para saber si viene de Dios o del Diablo”

El ser humano, por su parte, debe resistir constantemente los engaños que Satanás desea imponer en sus vidas y combatir de igual modo contra su propia naturaleza, ya

desvirtuada y corrompida por la Caída. Hay un énfasis especial por parte de los predicadores adventistas en recordar constantemente este carácter pecaminoso de la naturaleza humana, descrita como mala, viciosa, egoísta. Esta naturaleza del hombre se corresponde precisamente con el “mundo”, entendido como todo aquello ligado a los placeres carnales, materiales y seculares como así también a las “potencias” y “fuerzas espirituales”, ambos entrelazados y ubicados en “franca oposición a la ley de Dios”. Adherirse al mundo significa irreductiblemente o bien un alejamiento de la iglesia, o bien una perversión de la misma. Podemos resumir esto en una suerte de máxima, de la “voz profética” (White 1992: 241): *“La conformidad con las costumbres mundanas convierte a las iglesias al mundo, nunca convierte el mundo a Cristo”*¹⁰. Pero también el adventismo no propone una huida o rechazo del mundo, en el sentido de una ausencia -tomando las palabras de Weber (1987: 234)- de *estímulos prácticos para la acción*. Otro lema de la profetisa (White 1995: 147) nos puede ayudar a entender esta relación y su directa vinculación a una cosmovisión propia del protestantismo ascético intramundano: *“en el mundo pero no del mundo”*.

El mundo, como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un dios que se ciernen soberano sobre el mundo. El fin racional, seco, no entregado al mundo, de la acción y su éxito, son señal de la bendición divina. No castidad, como en el monje, sino apartamiento de todo “placer” erótico; no miseria, sino eliminación de todo goce rentístico y de toda ostentación alegre y feudal de las riquezas; no mortificación ascética en el convento, sino un estilo de vida alerta, estrictamente racional, evitando toda entrega a las bellezas del mundo o del arte, o a los propios sentimientos o estados de ánimo (Weber [1944] 1996: 438-39).

Hay un punto sobre el cual debemos ser cautelosos, ya que a primera vista nos inclinariamos a pensar que esta “naturaleza humana” se asocia directamente con la “carne” o

¹⁰ “Se me mostró el peligro que corremos como pueblo, de llegar a asemejarnos al mundo más bien que a la imagen de Cristo. Satanás asaltará de toda manera posible a los que profesan ser el pueblo que guarda los mandamientos de Dios y espera la segunda aparición de nuestro Salvador en las nubes de los cielos con poder y gloria grande. Inducirá a tantos como pueda a identificarse en espíritu con el mundo e imitar sus costumbres” (White 1995: 147).

el cuerpo humano en sí. Si bien es de algún modo innegable la existencia de una conexión simbólica, tan fuerte en todo el cristianismo, entre naturaleza humana (básicamente pecaminosa) y cuerpo carnal, el adventismo incorpora un nuevo concepto que busca reconciliar, en una especie de síntesis dialéctica, esta clásica oposición cuerpo/alma¹¹. Por otro lado, la contraposición a las “costumbres mundanas” pone en consideración el fuerte planteamiento ético que ha imperado históricamente en el mensaje adventista. Dentro del mismo la “reforma pro-salud” se constituyó en pilar fundamental de la misma, en donde la síntesis cuerpo/alma tendrá un papel preponderante. Esta última cuestión, que considero central para comprender no solo la doctrina sino especialmente el modo en que los fieles la exteriorizan y experimentan en su vida cotidiana, se desarrollará en la segunda parte de este capítulo.

7.2.3. - *El Fin del Mundo, el Milenio y la Tierra Nueva*

La predica escatológica tiene un lugar preponderante tanto en la historia del movimiento adventista como en el presente de la IASD. Pastores y fieles enfatizan constantemente la creencia de que “estamos viviendo los tiempos últimos del mundo”. Así explicó esta temática un fiel de 50 años, dando lugar, al final del testimonio, a una interesante diferenciación.

“Estamos viviendo una especie de señales, muchas de las profecías bíblicas se están cumpliendo: hay mayor inmoralidad, una desintegración de las familias, un aumento de la maldad en la gente, el flagelo de la droga, la cantidad de guerras, etc. Entonces tenemos la sensación en una etapa final de la historia de este mundo. La solución y fin de todos estos problemas es el retorno de Jesús. El retorno es físico, no es una

¹¹ Esta oposición encuentra sus raíces en el pensamiento platónico que marcó gran parte de la cosmovisión paulina y, dentro de la misma, el papel de la Iglesia Cristiana. El dualismo Ideas (arquetípicas, eternas e inmutables) y Materia (meras simulaciones efímeras y degradantes) fue extendido y reinterpretado mediante la gran disparidad triádica entre Cielo-Iglesia-Alma vs. Tierra-Mundo-Cuerpo, que impregnó, aunque en formas en formas en extremo diversas (siendo tal vez la *gnosis* su punto más radical), gran parte de la imaginería cristiana.

venida espiritual que va a poner bonito a toda la gente, como un poco cree la Nueva Era, es una venida concreta, todos lo verán”.

Como afirma Eliade ([1963] 1994: 71), en la cosmovisión judeocristiana “el fin del mundo revelará el valor religioso de los actos humanos, y los hombres serán juzgados según sus actos”¹². La degradación moral del hombre y la sociedad llevarán al fin de este mundo cuya señal absoluta es el retorno del Mesías. Observemos otro testimonio, esta vez de alguien ligado al sector erudito e institucional de la iglesia: un teólogo y pastor de 36 años, capellán del *Instituto Adventista Florida*.

“Jesús dijo que la hora y la fecha nadie la sabe, lo cual me parece muy sabio sino la gente se prepararía por conveniencia y no por convicción. Sin embargo, Jesús dejó claro que previo a su venida iban a suceder ciertas cosas. En Mateo 24 se mencionan una serie de hechos: que habrá guerras, rumores de guerra, peste, hambre; luego dirá que como en los días de Noé se casarán y se darán en casamiento y como en los días de Sodoma iba a ver inmoralidad sexual. Después, en Apocalipsis San Juan habla de poderes que surgirán en el final de los tiempos con el propósito de dominar la humanidad.

Uno que analiza todos estos hechos en los diarios cotidianos, en la televisión y en la radio se da cuenta de que las cosas se van cerrando, porque este acontecimiento -que va a dar fin a un modo de vida de la historia humana- que es la segunda venida de Cristo está cerca ¿no?.

El rol que va a cumplir en la profecía los Estados Unidos es claro. Yo hoy estaba leyendo que cinco días atrás antes de venir Clinton a la Argentina, mandó una carta diciendo que las empresas norteamericanas no establecerían relaciones comerciales con empresas que tengan relación comercial con Yabrán, lo cual estaría indicando que Estados Unidos está ejerciendo sobre todos los países del mundo, no solamente Argentina, un control económico prácticamente absoluto. Hasta el año noventa se

¹²“Durante siglos encontramos, en diferentes repeticiones, la misma idea religiosa: este mundo de aquí -el Mundo de la Historia- es injusto, abominable, demoníaco; felizmente, está ya descomponiéndose, las catástrofes han comenzado, este viejo mundo se resquebraja por todos lados; en muy buen plazo, será destruido, las fuerzas de las tinieblas serán vencidas definitivamente y los ‘buenos’ triunfarán, el Paraíso será recobrado” (Eliade [1963] 1994: 74).

pensaba que había dos poderes. Hoy no se piensa eso y todos saben que el poder económico lo maneja Estados Unidos a través de las multinacionales y los bancos. Ese poder por un lado, que es el poder político-económico, y por otro lado el poder que está adquiriendo el Vaticano nuevamente, por ejemplo con la convocatoria que el Papa Juan Pablo II está haciendo para el año 2000, para el Jubileo, donde pretende unificar y unir a todo el mundo cristiano. Este representaría el poder religioso que se va a unir al político económico y finalmente va a ser el que gobierne el mundo.

Cuando uno analiza lo que mencionó Cristo, más las profecías de Apocalipsis y Daniel, vislumbra con esto del Nuevo Orden Mundial, la Globalización, Internet y una serie de elementos tecnológicos y socioeconómicos estaría implicando que la cosa se está cerrando por donde la Biblia dice que se tiene que cerrar. Por eso es que estamos atento a los acontecimientos mundiales que están ocurriendo, porque las cosas estarían implicando que la venida de Cristo está cerca. A esto se suma los desastres ecológicos, las enfermedades como el ébola, el SIDA, como el cáncer, que están más allá de la ciencia. Por otro lado la colonización de Marte no tiene otro objetivo que buscar un lugar donde ir cuando esta tierra no de más.

Desde el discurso aquel de George Bush después de la Guerra del Golfo sobre el nacimiento de un Nuevo Orden Mundial uno tiende a parar las orejas porque están ocurriendo cosas importantes”

Este relato sintetiza varios tópicos ligados a lo que se podría denominar la “conciencia escatológica adventista”. Por un lado, se explicita en buena manera la doctrina escatológica oficial de la IASD, por otro se revelan ideas propiamente originales del sujeto que las expresa. Que todo mal de este mundo, como las enfermedades, la muerte, la guerra, la destrucción del planeta, etc., sea signo o señal del fin del mundo es algo implícito en todo movimiento milenarista; como dirían los tupi-cocama de la amazonia peruana ligados al movimiento de los Hermanos Cruzados: “el mundo está maleado” (Agüero 1991, 1994). Que la Iglesia Católica personifique la última de las bestias referidas en el Apocalipsis de Juan ha sido una constante en varios movimientos “heréticos” de la Edad Media y adaptada en forma especial por muchos otros surgidos en la Reforma (desde Jan Hus y Lutero mismo hasta Thomas Müntzer y diversas comunidades anabaptistas). Que los Estados Unidos

represente junto y después de la Iglesia Católica la última bestia es una interpretación propia de los adventistas del Séptimo Día. El origen de la misma, no nos asombremos, proviene de sucesivas visiones de Ellen White, vertidas específicamente en *El Conflicto de los Siglos*¹³. El porqué de esta explicación va a tener relación con un elemento esencial de la identidad adventista: el sábado como auténtico día de descanso. Dejemos que el mismo teólogo nos explique con sus palabras este tema.

“En el Apocalipsis capítulo 13 aparecen dos bestias, una surge del mar -que significa multitudes- y otra surge de la tierra. Y dice que la primera bestia va a tener potestad sobre el hombre 1260 días, eso abarcaría la Edad Media en la que el Vaticano tuvo poder absoluto sobre la humanidad. Luego dice que surgirá un poder, otra bestia, que saldrá de la tierra, es decir un lugar donde no había gente y surgirá un poco después de que terminara el poder del Vaticano en la Edad Media. Y efectivamente uno ve en la historia y ese poder son los Estados Unidos de Norteamérica. Cuando uno analiza ese poder dice que va a tomar el mismo poder que tenía la primera bestia y se lo va a devolver a la primera bestia y va a formar una imagen de la bestia que vendría a ser el día Domingo como el paso del día de reposo.

Proféticamente se considera que en un momento del futuro Estados Unidos va a establecer lazos de convivencia con el Vaticano. Podría ser por ejemplo debido a la cantidad de catástrofes que van a surgir en el futuro. Estados Unidos, entendiendo que esto es parte de la ira de Dios va a recurrir a un poder religioso, y cuál es el primer poder religioso: el Vaticano. Pero vos viste que el Vaticano no da hilo sin puntada, entonces cuando esto ocurra el Vaticano le va a decir a Estados Unidos ‘muy bien nosotros los asistimos espiritualmente, pero nosotros queremos que ustedes legislen en nuestro favor’. Y proféticamente lo que va a hacer la imagen de la Bestia es que los seres humanos reposen en el día Domingo. Esto generaría que un grupo de personas, dentro de las cuales me incluyo, no aceptemos esto y genere una exclusión de este grupo que no acepte la ley. Esto también ya ocurrió con la inquisición en la

¹³ El capítulo 26 lleva por título “El futuro de los Estados Unidos”. Allí, la autora despliega enteramente la interpretación de los “Estados Unidos como última bestia profética del Apocalipsis”. Hoy en día esta interpretación sigue constituyendo una piedra angular de la escatología adventista.

Edad Media, con la Comisión Anticomunista de los Estados Unidos y la objeción en contra de la libertad de conciencia. Ya ocurrió y no sería raro que vuelva a ocurrir. Entonces, todo esto de la unión entre Estados Unidos y el Vaticano va a determinar que Estados Unidos, que fue el primer país que enarbó respetar a libertad de conciencia, va a ser aquel que la va a coartar”.

Nuevamente es la interpretación oficial adventista de las profecías del Apocalipsis la que prima aquí. En esta lectura profética la imposición del domingo como día de reposo representa algo así como la “última prueba” que los fieles deben pasar. El último “rito de paso” necesario para entrar en el “reino de los cielos”, el cual, según le fue “mostrado” a Ellen White, acarreará angustia, deserción, persecución y sufrimiento en la “*iglesia remanente*”. Es aquí donde es posible entender correctamente el sentido de esta designación, que simboliza el aspecto más profundo de la construcción de una identidad religiosa como emergente de una dialéctica entre la historia y la utopía, entre la tradición religiosa y la innovación. Así me fue explicado por el ya señalado intérprete profético.

“A lo largo de la historia Dios tuvo siempre un grupo de personas que defendieron Su Verdad. En un tiempo los luteranos, los hugonotes, antes los valdenses; personas que defendieron la Biblia como fundamento del pensamiento religioso. En este tiempo la Iglesia Adventista del Séptimo Día considera que es un grupo elegido por Dios para defender su palabra. Esto no implica que la IASD crea que la Verdad empieza y termina con ella. La Verdad siempre es más grande que el grupo humano que Dios escoge para defender Su Verdad.

La palabra ‘remanente’ quiere decir resto. A lo largo de toda la Biblia cuando hubo conflictos en el pueblo de Dios siempre fue una minoría la que permaneció del lado de la Verdad.”

He elegido estos cuatro testimonios porque condensan, en cierto modo, la visión general que la mayoría de los creyentes tienen al respecto. Algunos de éstos podrán tener un mayor conocimiento de teología o una mejor capacidad de readaptación e innovación en materia de interpretación profética, pero la significación es la misma. La imposición del

Domingo en el final de los tiempos, Estados Unidos como la última bestia profética y la unión del protestantismo con el catolicismo “fueron *verdades reveladas por el espíritu de profecía* y por el estudio diligente de la Biblia”. El Nuevo Orden Mundial, el Ecumenismo y el Globalismo como señales proféticas que confirman las interpretaciones precedentes son fruto de una hermenéutica que realizan diversos teólogos adventistas actuales¹⁴. En las conversaciones y entrevistas que realicé y en la misma observación de las prácticas culturales este discurso escatológico se presenta de una forma homogénea y sin variaciones sustanciales.

Luego de la segunda venida de Cristo y el fin de este mundo comienza el Milenio, que representa según la interpretación adventista “*un periodo de mil años que se establece en el cielo con los justos resucitados, los justos vivos y Cristo*” (S. 34 años). La tierra se encuentra completamente destruida y desolada: “Aquí es donde tendrá la morada Satanás y sus ángeles durante mil años. No queda ninguno sobre el cual pueda ejercer su poder” (White [1860] 1992: 303). Las revelaciones recibidas por Ellen White son, acorde con su *status* profético, nítidas e inteligibles, y en forma particular aquellas referidas a este evento. Es posible, entonces, verter algunas de estas “descripciones reveladas”.

Pronto aparece en el este una pequeña nube negra. Es la nube que rodea al Salvador. En medio de un silencio solemne los hijos de Dios la miran con atención mientras se acerca, hasta que se convierte en una gran nube blanca, teniendo como su base una gloria semejante a un fuego consumidor, y como corona al arco iris del pacto. Jesús está montado en ella como poderoso conquistador, no ya “como varón de dolores”. Lo asisten santos ángeles, una inmensa e innumerable multitud de ellos (...) El Rey de reyes desciende en la nube, envuelto en llamas de fuego. La tierra tiembla delante de él (...) La voz del Hijo de Dios llama a los santos que duermen. Por toda la tierra los muertos oirán esa voz, y los que la oigan vivirán (...) A la

¹⁴ Dentro de estos podemos nombrar al teólogo argentino Aecio E. Cairus, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata (UAP). Ha redactado varios artículos aparecidos en la revista de la UAP *Enfoques* y es un especialista destacado en el campo de la interpretación profética. A modo de ejemplo podemos nombrar uno de estos artículos: “Perspectiva bíblica del globalismo”, cuyo expreso objetivo es “evaluar el ideal globalista a la luz de las Sagradas Escrituras del cristianismo (*Enfoques*, Año VI, Nº 2).

venida de Cristo los impíos son destruidos por el fulgor de su gloria. Cristo arrebató a su pueblo a la ciudad de Dios, y la tierra es vaciada de sus habitantes (White *ibid*: 296-97, 302).

En este Milenio celestial, los “justos muertos” que han resucitado al retornar Cristo y los “justos vivos” cohabitan junto a él y los ángeles en la Nueva Jerusalén. En esos mil años, según me relató un joven teólogo de 28 años, se efectuará “la segunda etapa del juicio”.

“Por eso es que Apocalipsis dice que ahí ahora nosotros vamos a ser los jueces, que ahora los santos están en jueces. ¿Por qué? En la primera parte se juzgó a los santos frente a los ángeles y los seres creados para decirles ‘esta manga de desgraciados se arrepintieron, fueron transformados y pueden estar en el cielo’. Ahora, frente a los santos, Dios va a decirles por qué los que no están no merecen estar. Y la tercera etapa del juicio, el juicio final o el juicio ejecutorio, es cuando llega la Santa Ciudad y todos son resucitados, los muertos injustos ya. Los santos están dentro de la Nueva Jerusalén, dentro de esa ciudad, que es casi tan grande como la provincia de Buenos Aires en distancias, y la población adentro, pero como una capital, no es que todos viven ahí, pero va a descender de esa forma. Entonces, éstos van a ser engañados por Satanás, de que Satanás los resucitó y que ellos merecen esa ciudad, y que entonces van a querer invadirla. En ese momento donde van a querer invadir ya todos los grandes generales, todo ese gentío va querer tomar esa ciudad, en ese momento entonces Dios, la Biblia no dice si les va a mostrar una película o les va a dar un disquette para que lo vean en sus computadoras, la cuestión es que les va a mostrar por qué ellos no merecen estar ahí dentro, por qué ellos rechazaron sus oportunidades. Allí se les muestra y la Biblia dice que allí ‘toda rodilla se doblará y confesará que Jehová es justo’. En ese momento, ahí cuando todos, hasta el mismo Satanás, van a reconocer que Dios es justo, entonces van a ser destruidos por fuego. Hay un concepto, la cuestión de que serán consumidos por la eternidad, hay un concepto que podría dar a lugar a un infierno de condenación, que hay versículos que sí lo dicen, es la cuestión de las consecuencias eternas. Por ejemplo, dice que Sodoma y Gomorra iban a ser consumidas por la eternidad, sin embargo hoy día ni siquiera podemos ubicar donde quedan, algunos arqueólogos creen que es en las bases del Mar Muerto por la salinidad y la gran concentración de azufre que hay ahí,

pero no vemos una ciudad que se está consumiendo todavía, sino es la consecuencia, la enseñanza que eso dejó. Y la cuestión de la durabilidad es la durabilidad que lleva el material de consumición ¿no? la paja se consume en un ratito pero un tronco de quebracho dura bastante hasta que se termina de quemar, y es lo que va durar justamente ese fuego de los que se queman en ese lugar.”

Las interpretaciones del Apocalipsis y de Ellen White vuelven a encontrarse en este testimonio, en donde también es posible vislumbrar adaptaciones propias de este fiel, como, por ejemplo, la similar distancia entre la Nueva Jerusalén y la provincia de Buenos Aires o el “método expositivo” mediante el cual Dios mostrará los pecados a los “impíos”.

Tan antigua como el hombre y común, aunque distintamente, a varias culturas, la creencia en el “infierno” contiene una raíz ontológica que plantea el problema de la angustia ante la muerte y el miedo a lo desconocido que ésta despierta. Junto a esto, el imaginario sobre el infierno se presenta como producto de representaciones sociales colectivas cuyo objeto es tratar de dar una respuesta al problema ético-moral fundamental: el mal. Es aquí donde se inscribe con más fuerza el infierno cristiano puesto que ha sido, como afirma el historiador George Minois en su *Historia de los Infiernos* ([1991] 1994: 16), “el sistema más duradero, más organizado, más completo, de toda la imaginería infernal”.

Dentro de la cosmología adventista la existencia de un “infierno”, como lugar donde mora “Satanás y sus huestes” y donde van las almas de los pecadores para recibir castigo eterno, no tiene lugar (como pudimos observar en el último párrafo del testimonio precedente). Según su óptica, representa una idea falsa y perniciosa introducida primariamente por la Iglesia Católica con el expreso fin de no solo intimidar al hombre por medio del terror sino también de desvirtuar la “auténtica doctrina bíblica”.

Ellen White ([1858] 1992: 253-54) elabora la idea de la imposibilidad de la existencia de un infierno ya que contradice, en primer lugar, uno de los postulados primordiales del concepto de Dios: “el insuperable amor por sus criaturas”.

El príncipe de las tinieblas representa a Dios como un tirano vengador, y declara que él arroja en el infierno a todos los que no le agradan, y que mientras ellos se queman en las llamas

eternas, el Creador mira con satisfacción lo que les pasa ... Dios es amor... !Cuan repugnante es para el amor, la misericordia y la justicia, la doctrina de que los pecadores muertos son atormentados en un infierno que arde eternamente, que de los pecados de una breve vida terrenal ellos sufren tortura por todo el tiempo que Dios viva!... ¿Se deleita Dios en presenciar torturas incesantes? ¿Se alegra él con los gemidos y los gritos de las criaturas que sufren y a las cuales mantiene en llamas? !Oh, terrible blasfemia! La gloria de Dios no resulta exaltada al perpetuar el pecado por siglos sin fin.

Conversando esta temática con el ya citado joven de 28 años, volvió a hacer hincapié en esta interpretación de la “pluma inspirada”, buscando a su vez explicar el sentido real de la palabra “infierno” y su ineludible contradicción con una teodicea cristiana.

“Mira en la antigüedad la palabra infierno designaba a un basural, es decir el lugar donde se tiraba toda la porquería y especialmente los cadáveres de los rebeldes o presos políticos, o los esclavos. Entonces era un lugar fuera del pueblo y hacia relación a una sepultura indigna; fue luego en el transcurso de la historia que se lo llevó a ser un lugar de tormento. El concepto que le da la Biblia es que no existe un lugar de tormento especial... Entonces el infierno como tal es simplemente una sepultura. Pero hay otra cuestión lógica que es muy importante y es el Dios de amor y de justicia ¿ cómo puede permitirme que sufra por la eternidad los pecados que yo me mandé, por ejemplo, por 80 años de vida? ¿Dónde entra esa justicia y ese amor?... Dios muestra la capacidad que tiene de combinar justicia con amor. ¿Por qué?. porque hay una cosa bien clara: Dios no puede condenar a un desgraciado que no quiere saber nada con él a vivir una eternidad con él, porque eso sí sería una condena, eso sería un infierno para él. Si yo acostumbrado a vivir del vicio, a ser un degenerado, y que me lleven a un lugar donde no voy a poder desarrollar eso, eso es un infierno, entonces Dios los destruye por amor también, la destrucción de Dios es también por amor”.

La inexistencia del infierno en el cosmos adventista se presenta, a su vez, como extensión coherente de una de sus creencias distintivas y piedra angular de su “concepto del hombre”: la *mortalidad conjunta del cuerpo y alma*. Sobre este tema, como ya especificué,

me detendré al analizar la “antropología adventista”, más ahora resta conocer la última secuencia del “plan cósmico de salvación”: la eternidad en la Nueva Tierra. Así fue relatado este tema por el mismo muchacho del testimonio anterior.

“A partir del fin de Satanás y el pecado en el mundo continúa la eternidad ahora en la tierra, restaurada por completo, y también el hombre restaurado por completo. Y la Nueva Jerusalén va a ser la capital, o sea se van a fundar muchos pueblos y ciudades en distintos lugares del planeta pero la capital va a ser la Nueva Jerusalén, pero aquí ya entramos en terrenos medio de especulación. La Biblia habla hasta ese punto y no me dice cómo son los otros planetas, los otros seres creados, los otros mundos, pero sí da la idea de que ya no va haber un límite de distancia, las distancias no van a ser un impedimento para que yo pueda conocer esas realidades, o para mi contacto con Dios. La idea más implícita que se dejaría ver sería la que la tierra pasaría a ser ahora el centro del universo por ser el lugar rescatado por Dios, por ser el lugar que va a ser de ejemplo, diríamos, de que esa forma de gobierno anárquica o esa idea no sirve.”

El cosmos se ha reestructurado, ha encontrado su orden y perfección primigenia pero presentada de otro modo: “el paraíso del fin de los tiempos no es evocado por el judaísmo y por el cristianismo, no es el Jardín de la creación, sino la Sión de los últimos tiempos, la futura Jerusalén. Al ideal naturalista, ecológico, primitivo de la edad de oro tradicional, estas religiones le oponen una visión urbana de la edad de oro futura” (Le Goff 1991: 33).

7.3. Antropología

7.3.1. - *Cuerpo y alma: mortalidad y resurrección*

“Porque los que viven saben que han de morir; pero los muertos nada saben, ni tienen más paga; porque su memoria es puesta en olvido.”

Eclesiastés 9: 5

El concepto adventista del hombre aparte de poseer una curiosa originalidad se constituye en una de las creencias propias frente a la tradicional concepción cristiana (católica, ortodoxa, protestante, gnóstica).

En contraposición a las demás doctrinas, los adventistas no creen en la independencia del cuerpo y el alma y, sobre todo, en la separación de la segunda en el momento de la muerte de un individuo. En términos nativos, estas ideas se agrupan bajo el nombre de *“doctrina de la mortalidad del alma”*. En el siguiente testimonio, efectuado por un fiel de 30 años, observemos cómo también a partir de esta creencia se explicita ese ideal de ir purgando a la doctrina cristiana de aquellos elementos *“contaminantes”* provenientes de la filosofía griega y de su religión *“pagana”*¹⁵.

“El concepto greco-romano que tenemos es cuerpo - espíritu, cuerpo - alma, como dos entes más bien en combinación e independientes, sin embargo el concepto bíblico es el concepto en donde el ser humano, el hombre, es el alma y la combinación si de dos elementos, pero no de dos elementos independientes que tienen vida propia sino la combinación del cuerpo más el espíritu da como resultado alma. En los originales hebreos “ser viviente” es “alma viviente”, el ejemplo que siempre se usa es el de la luz: el foco más la corriente eléctrica da luz, ahora cuando se rompe el foco o se corta la corriente la luz deja de existir. Pero la otra realidad es que no es que la corriente es el espíritu de la luz o el foco es el cuerpo de la luz sino que la luz es la combinación de estas dos cosas. Esto quiere decir que cuando se produce la muerte, que sería el proceso, inverso la separación de cuerpo y espíritu, no es que mi cuerpo es sepultado y mi espíritu va por algún lado, sino es que estas dos cosas son cosas y

¹⁵ Ideal que ya se encontraba presente, aunque no tan elaborado a nivel teológico, en el movimiento puritano inglés del siglo XVII y en varios grupos religiosos ligados, directa o indirectamente, al mismo como los bautistas, cuáqueros e independientes.

yo dejé de existir, directamente, no es que parte de mi ser anda existiendo. Es más completa la descripción que hace la Biblia yo te la hago media resumida, pero es una realidad de que el ente real o el ente existente es el alma pero como ser vivo no como un ente incorpóreo o como parte de mi ser independiente y con identidad propia, no... No hay una cuestión de un alma en pena que viene a vengarse por quien le hizo el daño o que somos ayudados por el espíritu de algún familiar, bíblicamente esa idea no existe ... Los muertos no pueden estar en ningún lado, no pueden estar ni en el cielo ni en el infierno como la tradición o idea popular lo enseña. Y acá hay otro concepto que es el concepto de juicio: el mismo credo dice por ejemplo que “Jesús vendrá a la tierra a juzgar a los vivos y a los muertos”. Ahora ¿qué razón tiene que venga a juzgar a los vivos y a los muertos si ya cuando murieron uno fue al cielo y otro fue al infierno? ”.

Si bien la doctrina de la separación tajante entre alma y cuerpo, espíritu y materia, es desde su óptica una invención griega, introducida en el cristianismo por intermedio de la Iglesia Católica, los adventistas consideran que los orígenes de la misma son anteriores al surgimiento de la filosofía platónica remontándose al relato mítico originario que dio nacimiento a la Historia Sagrada: cuando en el Paraíso la serpiente tentó a Eva a comer del fruto prohibido y le dijo “no moriréis”. La profetisa describió de este modo el “primer sermón” sobre la inmortalidad del alma.

El que prometió vida por la desobediencia era el gran engañador. Y la declaración de la serpiente en el Edén, “no moriréis”, fue el primer sermón que se predicó sobre la inmortalidad del alma. Sin embargo, esta declaración, aunque descansa únicamente en la autoridad de Satanás, resuena desde los púlpitos y es recibida por la mayoría del género humano con tanta prontitud como por nuestros primeros padres. A la divina sentencia: “El alma que pecare, esa morirá” (Ezequiel 18:20), se le da el sentido siguiente: El alma que pecare, no morirá, sino vivirá eternamente ... Después de la caída, Satanás pidió a sus ángeles que inculcaran la creencia en la inmortalidad natural del hombre (White 1992: 253).

Un fiel de 35 años reafirmó la creencia relacionándola precisamente con este relato mítico.

“Creemos en la mortalidad del alma, creemos que naces y morís entero, así como cuando Cristo vuelva resucitaremos enteramente tanto en cuerpo como en alma. El primer engaño de Satanás al hombre fue cuando en el Jardín del Edén la serpiente le dijo a Eva ‘No moriréis’ y ‘seréis como Dios’.”

Considero que esta creencia acerca de la no separación entre cuerpo y alma es imposible desvincularla de la temática del “cuidado corporal”, y las prácticas asociadas a lo que se denomina el “estilo de vida adventista”. Este último tópico se presenta como uno de los puntos nodales de su identidad religiosa. A su vez, como luego se observará, debemos atender aquí cómo la creencia en la futura resurrección de los justos, momento inaugural del Milenio, se articula con aquello que podemos denominar la utopía del “cuerpo perfecto”.

Tendríamos que profundizar ahora ciertas ideas acerca de la concepción adventista de la muerte y dilucidar qué representa la misma para los fieles, pues ésta se encuentra en íntima conexión con su utopía milenarista, en donde la resurrección y regeneración corporal y espiritual, adquieren un sentido fundamental. Centrémonos en el presente testimonio, de un creyente de 48 años.

“Jesús llama a la muerte como si fuera un sueño, pero absolutamente inconsciente. Cuando Lázaro murió El dijo ‘nuestro amigo Lázaro duerme’ y los discípulos dijeron ‘bueno pero si duerme se va a despertar’ y les dijo ‘no, nuestro amigo Lázaro está muerto’, lo reafirmó. Pero lo compara a un sueño. Ahí tanto el espíritu cómo el cuerpo están disgregados porque el ser dejó de existir, lo que pasa es que hay otra idea y es la de la resurrección.

La Biblia dice que en un abrir y cerrar de ojos seremos transformados, es decir que despertaremos en la etapa de la vida que hemos muerto pero sin los achaques o la degradación biológica que hemos sufrido. Si por ejemplo nací ciego o sin un brazo, resucitaré viendo y con el brazo que me faltaba. Ya no voy a tener las arrugas o lo decrepito de un anciano pero tampoco voy a ser como un pibe de doce años. La

resurrección va a ser con un cuerpo perfecto, no voy a perder mi identidad pero tampoco voy a tener los defectos físicos que por causa del pecado y de la degradación humana uno tiene.”

Después de la muerte nada sobrevive, ni el alma ni el cuerpo, y ningún tipo de lazo se puede establecer con estos muertos. Nada más alejado de esta cosmovisión que el hecho de orar por el destino del alma de un difunto creyendo que esto puede tener alguna influencia, o bien para la salvación del mismo, o bien para ayudar “desde el más allá” a los vivos. El muerto se encuentra en un estado ciertamente análogo al sueño en el sentido de que en un momento u en otro, haya sido justo o no, resucitará, volverá a despertar. Como ya observamos al analizar el Milenio, hay dos secuencias de resurrección: la primera es la de los justos en la Segunda Venida de Cristo, que vivirán con él mil años en el cielo y la eternidad en la Tierra Nueva; la segunda es la de los injustos al descender la Nueva Jerusalén luego del Milenio, que serán destruidos por el fuego.

La primera resurrección representa obviamente *la* “esperanza adventista”. Allí se generará el cambio total del ser humano, esa “perfección” como me fue explicada en el último testimonio. La interpretación de la “mensajera del Señor” vuelve a presentarse como la autoridad hermenéutica del carácter esencial de este evento.

Cada uno sale de la tumba teniendo la misma estatura que cuando entró en ella. Pero todos se levantan con la frescura y el vigor de la juventud eterna. Cristo vino a *restaurar lo que se habia perdido*. El cambiará nuestros cuerpos viles y los transformará a la semejanza de su cuerpo glorioso. La forma mortal y corruptible, una vez mancillada por el pecado, llega a ser perfecta, hermosa e inmortal... Los redimidos crecerán hasta la estatura plena de la raza humana en la *gloria primigenia*, y los últimos rastros de la maldad del pecado son quitados... Los justos vivos son cambiados ‘en un abrir y cerrar de ojos’. A la voz de Dios son hechos inmortales, y junto con los santos resucitados son arrebatados a encontrar al Señor en el aire (White 1992: 297) (énfasis agregado).

El *ethos* restaurativo que suelen presentar las utopías milenaristas -según lo ya manifestado- es declarado aquí de modo explícito¹⁶. La imagen de la “Tierra Nueva” se relaciona con el mito de la Edad Dorada, buscando entonces el retorno a esa pureza perdida. Pero esta restauración, que es también una retribución, adquiere una cierta ambigüedad temporal puesto que si bien parecería tener un carácter exclusivamente cíclico, en el sentido de “volver a los orígenes”, subyace también un sentido lineal, sucesivo e irreversible del devenir temporal. Más que la idea de “volver a ser lo que he sido” sobreviene la de “ser lo que podría haber sido”, pero que a causa de ese oprobioso acto en el Edén no pudo ser. Aunque esta idea de “volver a lo eterno” es común a la cosmovisión judeocristiana en general, es importante tener en cuenta que en la adventista adquiere un énfasis especial.

La esperanza adventista en la resurrección y transformación integral y perfecta del ser humano debe ser la culminación de un “proceso de santificación” ejercido en el mundo, en donde la conducta ética, moral y normativa, que busca regular todos los aspectos de la vida del individuo, juega un papel central. La salvación, según afirman constantemente los creyentes: “es por la sola fe en el sacrificio expiatorio de Cristo”, de esto no pueden dudar, adscribiéndose enteramente al dogma luterano. Pero la santificación es la *praxis* de esa fe y es aquí donde reside precisamente su carácter procesual, una especie de viaje iniciático en donde tópicos como el cuidado corporal, el cumplimiento de las normas religiosas, como por ejemplo la observancia del sábado, y normas sociales y económicas, como el trabajo incesante y la correcta racionalización de las propias ganancias, se articulan inseparablemente en el *ethos* y cosmovisión de este grupo.

La esperanza escatológica adventista es la posibilidad de la resurrección para la vida eterna, su contrapartida no es la condenación en el infierno sino la muerte y el perpetuo olvido. Los impíos o injustos “se hundirán indefectiblemente en un olvido eterno e irreparable” (White 1992: 257). En esto radica la salvación: en no ser olvidados por Dios.

¹⁶ “El tiempo es sucesivo porque habiendo salido de lo eterno quiere volver a lo eterno. Es decir la idea de futuro corresponde a nuestro anhelo de volver al principio. Dios ha creado el mundo; todo el mundo, todo el universo de las criaturas, quiere volver a ese manantial eterno que es intemporal, no anterior al tiempo ni posterior; que está fuera del tiempo (...) La idea del futuro vendría a justificar aquella antigua idea de Platón, que el tiempo es imagen móvil de lo eterno. Si el tiempo es la imagen móvil de lo eterno el futuro vendría a ser el movimiento del alma hacia el porvenir. El porvenir sería a su vez la vuelta a lo eterno...” (Borges 1980: 104, 106).

7.3.2. - *Cuerpo humano, salud y espiritualidad*

El cuidado del cuerpo se configura como uno de los temas fundamentales en la cosmovisión de la IASD. En él se conjugan indisociablemente una creencia y una práctica: 1) creer que el cuerpo es “*templo del Espíritu Santo*” y “*la importancia de disponer de buen alimento para gozar de salud, y la necesidad de un cuerpo sano si vamos a poseer un alma noble.*”¹⁷; 2) practicar un *estilo de vida sano*, que implica una dieta alimenticia equilibrada basada en cereales, frutas, verduras, lácteos y huevos (conocida como lácteo-ovo-vegetariana) y, en segundo lugar, un *ejercicio físico regular* (deportes, gimnasia, caminar, etc.). En palabras de un fiel de 45 años, perteneciente a la Iglesia de Avellaneda.

“Tenemos ciertas reglas, o tratamos de tener ciertas reglas alimenticias, que nos ayudan a mantener el cuerpo y la mente de una forma medianamente sana: no fumamos, no tomamos alcohol, tratamos de comer comidas no muy dañinas. ¿correcto? Tratamos de buscar un punto de equilibrio, tratamos de hacer gimnasia cuando se puede, muchas veces el trabajo no te permite, pero hay una concientización de que todo lo natural es mucho mejor”.

Resumiendo lo ya expresado en el capítulo 3, la génesis de la reforma pro-salud tiene en Joseph Bates, uno de los pioneros fundadores de la IASD, a su indiscutido precursor. Este antiguo capitán de navío comenzó a mediados de la década de 1840 a proclamar la abstinencia absoluta del consumo de alcohol, tabaco, café y té y la necesidad de un régimen alimenticio adecuado. Pero el hecho cumbre tuvo lugar el 5 de junio de 1863 en un pueblo del estado de Michigan y su protagonista no fue otra que Ellen White: la “visión de Otsego” o la “visión sobre la reforma pro-salud”. Es a partir de allí donde el cuidado corporal y la salud pasarán de ser un consejo o tendencia a ser un *deber ético y moral de todo adventista*¹⁸.

¹⁷ *La ciencia médica y el Espíritu de Profecía* (1994: 5).

¹⁸ “Ellen clearly indicated that according to the light she had been given there was a relationship between diet and the spiritual and moral life (...) Ellen White found opportunity to write a fairly extensive account of the health principles revealed in her Otsego vision. At the end of summer of 1864 a thirty-two-page chapter on health appeared in volume four of her *Spiritual Gifts*. Here was found the first published

El simbolismo ligado al cuerpo humano es vasto y común a innumerables culturas. Al ser el cuerpo una estructura compleja las diversas funciones de sus partes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas (Douglas [1969] 1991: 133). Si hemos de analizar la concepción adventista del cuerpo es preciso que lo consideremos como símbolo de este grupo religioso y observar los poderes y peligros que se le atribuyen a su estructura social “como si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano” (ibid: 133)¹⁹.

Como ya expresé, fue Ellen White la encargada de construir un concepto particular del cuerpo humano y los deberes y relaciones que los hombres deben establecer con el mismo. Su tesis es simple: *existe una correlación directa entre la fisiología del cuerpo humano, la alimentación y la moral*. Citemos pues algunas de sus afirmaciones al respecto.

Los nervios del cerebro que relacionan todo el organismo entre sí, son el único medio por el cual el cielo puede comunicarse con el hombre, y afectan su vida más íntima (...)

La intemperancia de cualquier clase adormece los órganos de la percepción y debilita el poder nervioso del cerebro de manera que las cosas eternas no son apreciadas, sino que son puestas en el mismo plano de lo común (...)

Si nuestros hábitos físicos no son correctos, nuestras facultades mentales y morales no pueden ser fuertes, porque existe una relación estrecha entre lo físico y la moral.

Satanás sabe que la personas que tienen malos hábitos y cuerpos malsanos no pueden servir a Dios con tanto fervor, perseverancia y pureza como si estuvieran sanas. Un cuerpo enfermo afecta al cerebro. Con la mente servimos al Señor. La cabeza es la capital del cuerpo (...)

Los que violan las leyes de la salud, se volverán mentalmente ciegos y violarán las leyes de Dios (White 1995:181-82, 188).

Dentro de la clasificación de las bebidas y alimentos que los creyentes no pueden consumir se ubican dos categorías: las prohibidas y las “no aconsejables”. En la primera se

condemnation of pork as food, along with counsel advising the substitution of a ‘plain, wholesome diet’ of vegetables, fruits, nuts, grains, and legumes for meat, condiments, and rich pastries” (Swartz 1979: 109).

¹⁹ “El cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos, pero el problema radica para nosotros en definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué actitud adoptar con respecto a los productos residuales del cuerpo humano” (Douglas [1970] 1978: 14).

incluye irreductiblemente el consumo de cualquier bebida alcohólica²⁰ y de tabaco. En la segunda, se encuentran, en este orden, la carne porcina, el café, el té, la carne vacuna y los condimentos como ají y pimienta. La frontera que separa a estas categorías es de por sí sutil, en particular con el tema del cerdo, pero fue la experiencia de campo la que me llevó a considerarla, ya que si nos atenemos a los escritos de Ellen White, todos estos elementos parecerían estar rotundamente prohibidos.

Aparte de conversar en varias ocasiones sobre estos temas he tenido la posibilidad de almorzar y merendar algunas veces con familias o jóvenes. Esto ha sido fundamental para conocer *in situ* sus hábitos alimenticios y percibir por donde puede haber ciertas flexibilidades con respecto a estas reglas. Nunca comí carne porcina o vacuna con ellos aunque uno de mis principales “informantes”, de 33 años perteneciente a la Iglesia de Florida, me haya dicho.

“Mirá a mi el asado me encanta, todo, la carne, los chorizos, todo, lo que pasa es que hace mal ¿viste?, la carne y la grasa sobretodo. Pero yo igual una vez cada quince días como carne o me hago un asadito en la parrilla del jardín. El tema es no comer todos los días. ojo si fuera por mi comería todos los días porque como te dije en eso soy reargentino: me encanta la carne; pero como se que hace mal como una vez cada tanto.”

El problema del café y el té radica en su carácter estimulante (= *desequilibrante*) y en su daño físico al cuerpo humano. Si la cafeína entonces es el problema en cuestión, los adventistas no tienen inconveniente alguno es suplantarla y beber malta de café o café sin cafeína. Después de almorzar, o alguna que otra tarde, he bebido con ellos sendas tazas de

²⁰Si como ya manifesté la explicaciones de la “voz profética” tienden a buscar un carácter mayormente fisiológico o medicalizante, las narraciones míticas no están para nada ausentes, como por ejemplo en ésta acerca del origen de las bebidas alcohólicas: “Satanás reunió a los ángeles caídos para planear alguna manera de hacer el mayor daño posible a la familia humana. Se hizo una propuesta tras otra, hasta que finalmente Satanás mismo ideó un plan. Tomaría el fruto de la vid, como también el trigo y otras cosas dadas por Dios como alimento, y las convertiría en venenos que arruinarán las facultades físicas, mentales y morales del hombre y subyugaran de tal forma los sentidos que Satanás lograra el dominio completo” (White 1995: 182).

estas bebidas, en casa de familias, en iglesias con pastores o fieles y en los pocos bares y restaurantes de la Villa Gral. Libertador San Martín.

Al nombrar esta localidad es preciso que aclare cómo se explicitan estas “leyes de la salud” en una comunidad de 5.000 habitantes donde el 90% son adventistas del séptimo día, habiendo sido éstos los fundadores del lugar. En ningún sitio del pueblo se venden cigarrillos, o tabaco de cualquier tipo, y bebidas alcohólicas; carne vacuna suele venderse en prácticamente todos, excepto obviamente en los negocios vegetarianos; carne porcina solo en los restaurantes no adventistas (pero que igualmente no venden alcohol o cigarrillos)²¹. Por el control del municipio de “la Villa” pujan dos partidos políticos (Justicialista y Alianza-Frepasso) y un partido vecinal propio y específico de esa comunidad. Es este último, precisamente, el que, al ganar siempre los comicios, sea el encargado de darles a estas “leyes de la salud” un carácter social obligatorio. Son los mismos creyentes los que, democráticamente, han dispuestos estas normas en la comunidad, cuestión que -según me han contado- no ha estado exenta de conflictos con algún comerciante no adventista. Lo peculiar es, tal vez, que esta reglamentación sea válida para todo local que comercie con dichos elementos, no solo para con los adventistas que tienen su respectivo negocio de alimentos (que representan la mayoría absoluta). Para alguien como yo ajeno a esa sociedad y cultura religiosa, y definitivamente más cercano a “placeres mundanos” como beber alguna cerveza o un vino y fumar cigarrillos negros, mi experiencia en este paraje ha sido singularmente “exótica”.

Creo que es el momento adecuado para encarar un tema especial que no deja de presentar cierta ambigüedad: *¿son considerados estos alimentos y bebidas impuros en un sentido religioso?*

En conversación conjunta con una pareja de adventistas, que promedia los 30 años, surgió el tema de los Testigos de Jehová y su prohibición sobre la transfusión e ingesta de

²¹ El lugar más cercano donde venden bebidas alcohólicas y cigarrillos (y billetes de lotería) queda en la ruta, a 2 kilómetros aproximadamente, camino al viejo pueblo de Puígari. No recuerdo su verdadero nombre, pero sí el que le dan “irónicamente” los adventistas de “la Villa” -según me contó uno de ellos: “La perdición”. El frío de julio, tiempo en el cual estuve por allí, la pereza o el cansancio me hicieron desistir de conocer tan peculiar sitio.

sangre²², y como ésta podía manifestarse como una reinterpretación del sistema pureza/impureza de los judíos. Fue el momento adecuado, entonces, para conocer la perspectiva adventista acerca de sus reglas alimenticias y la relación con la “Ley mosaica”.

“Nosotros con respecto a las carnes y una cantidad de cosas también tenemos base bíblica, aunque está en el Antiguo Testamento y teóricamente fue una ley, digamos así, una norma para el pueblo de Israel por la forma en que vivía, vos sabes cómo vivía, durante 40 años estuvo por el desierto y todas las cuestiones de salud, etc., etc. Igualmente nosotros seguimos respetando ciertas normas de salud establecidas ahí, porque son para nuestra salud justamente, para nuestra buena salud; por ejemplo no comer cerdo especialmente, que es una cuestión por ahí, hay otro tipo de carne no la conocemos nosotros porque está todo bien determinado bíblicamente ¿vos conoces no? Levítico 11... por eso el tema también de la mortadela y esas cosas nosotros no lo consumimos por una cuestión de salud”.

“No es determinante, yo voy a comer a algún lugar y me ponen jamón yo lo como, no es una cosa que yo voy a estar impura porque me comí un jamón, me parece falta de respecto sacarle el jamón y decirle ‘toma acá está tu jamón’, se puede evitar, yo no lo hago, pero no es una cuestión de impureza misma”.

Si bien estos dos párrafos fueron expuestos en forma consecutiva, elegí separarlos debido a un hecho importante: el primero fue revelado por el marido, el segundo por la mujer. Aunque básicamente los dos pensaban lo mismo me atrevería a afirmar que el “se puede evitar” hace alusión, precisamente, al primer interlocutor.

En “la Villa” vive la familia de este muchacho: padre, madre y un hermano de 27 años. Estando allí, en la casa de ellos, volví a charlar estos temas con el hermano menor. A raíz de que trabaja en una empresa en Crespo, un pueblo de mayor tamaño ubicado a unos 60 Km, y es ahí el único adventista, me contó una interesante anécdota personal.

²² En relación a esto último la prohibición hace alusión específicamente a la ingesta de sangre coagulada, es decir no pueden comer, por ejemplo, la popular “morcilla”.

“Sabés que la semana pasada cumplió años un compañero de trabajo y compraron sanguchitos de miga de jamón y queso para festejar, viste. Y en el sector donde yo estoy dejaron una bandeja y como todos saben que no como jamón porque soy adventista estaban todos esperando a ver qué hacía, porque ya pasó otras veces. Y yo, viste, agarré el sanguchito, le saqué el jamón y me lo comí. Pero no es que crea que si me hubiera comido el jamón estaría impuro, no, lo hice porque creo que daña la salud, que es pura grasa”.

Realicé otras indagaciones en relación al tema del cerdo, que me resulta peculiarmente interesante²³, y conversando con un teólogo de 30 años, le pregunté acerca de la diferencia, que según tenía entendido existía entre la interpretación adventista y la judía. Su respuesta estuvo enmarcada en una explicación político-religiosa, donde la oposición sagrado/secular va a ser fundamental.

“Lo que pasa es que hay una realidad: la forma de gobierno del pueblo de Israel era la Teocracia, donde no existía la separación entre lo secular y lo religioso, cosa que nosotros en nuestra cultura griega y romana la tenemos, donde desde la puerta del templo es sacro y lo que está afuera es secular. Entonces lavarse las manos además de ser un principio higiénico era un principio religioso, el no comer cerdo además de un principio higiénico también era uno religioso. En realidad la diferencia es que todavía la mentalidad nuestra está muy formada griega y romana, por eso es que habría una diferencia en ese sentido, pero el ideal sería que no tendría que existir esa diferencia.”

En un apunte especial de la cátedra de Religiones Comparadas de la Universidad Adventista del Plata se trata el “asunto de los alimentos inmundos” y cómo es comprendido por los adventistas.

²³No se, aún, si me parece interesante por el tema en sí, o porque lo fue, en diversos modos, para aquellos antropólogos que uno ha estudiado apasionadamente en los años de la carrera. Me refiero especialmente a tres clásicos: Mary Douglas (1966) y su famoso capítulo “Las abominaciones del Levítico” de *Pureza y Peligro*; Roy Rappaport (1968) y su etnografía sobre el ritual *kaiko* entre los maring de Nueva Guinea: *Cerdos para los antepasados: Ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea* y Marvin Harris (1977) y el capítulo “Porcofilia y porcofobia” de *Vacas, cerdos, guerras y brujas*.

Para nosotros, todo el asunto de los alimentos inmundos es en primer lugar un asunto de salud, porque creemos que “Dios es tan ciertamente el autor de las leyes físicas como lo es de la ley moral.” -Elena G. De White, *Lecciones Prácticas del Gran Maestro*, p. 317.

Nuestras enseñanzas respecto a la salud no son un asunto de prohibiciones religiosas; en verdad, constituyen mucho más que una selección cuidadosa respecto al régimen alimenticio. Es para nosotros, el seguir un programa bien equilibrado de salud. Sentimos que es nuestro deber cristiano preservar nuestros cuerpos en las mejores condiciones para el servicio y la gloria de Dios.

Todas estas explicaciones parecen dar cuenta, en primer lugar, de una influencia “médico materialista” en la hermenéutica adventista sobre el sistema pureza/impureza judío. Los animales prohibidos, incluyendo especialmente al cerdo, perturban la salud; y es éste el sentido esencial de la prohibición. Como hemos comprobado a través de estos testimonios, los creyentes no consideran que al violar alguna de estas normas sobre el régimen alimenticio queden en un estado de impureza, pero reconocen de todos modos *el cumplimiento de estas reglas como un deber sagrado*. No acatarlas, entonces, es pecado, es algo opuesto a la ley y orden divino. El acto de fumar o beber alcohol, por nombrar los ejemplos paradigmáticos, son considerados pecados en el sentido de entenderse como un síntoma, una señal de que en la relación con Dios algo está fallando. Como me expresó un chica de 26 años, de la Iglesia de San Isidro: “*es una consecuencia de que algo anda mal, y ése es el problema*”. Del mismo modo observar estos principios es una consecuencia de haber aceptado a Dios. En palabras de la misma chica,

“Empezando por el hecho de que entiendan de que Jesús los ama y murió por ellos y que espera verlos felices, porque si no entienden esa parte no entienden el hecho de cuidar su cuerpo. Eso es la consecuencia, es como si vos amás a una persona hacés lo que esa persona te pide o lo que a esa persona le hace sentir bien, entonces Jesús nos pide ciertas cosas o nos aconseja ciertas cosas y si nosotros amamos a Jesús vamos a hacer lo que nos pide él. El dice ‘si me amás guardá mis mandamientos’, es como que yo demuestro, no es una obra meritoria, es una consecuencia.”

Es posible inducir qué ocurre con aquellos que no conocen las “leyes de la salud”: ¿se encuentran en pecado o no? Por un lado no, pues al no saber que dañando mi cuerpo daño mi relación con Dios no puedo discernir que esa acción, de comer carne, de fumar o de tomar alcohol, es buena o mala, tanto física como éticamente. Por otro lado sí, en un sentido que se podría denominar de “pecado original”: la naturaleza del hombre es mala, pecaminosa, viciosa, egoísta, según establece un principio fundamental de la antropología adventista²⁴. El asunto esencial radica entonces en la *educación*. El mensaje debe ser comunicado, los que conocen esta verdad y la practican deben enseñar a los otros la importancia de la misma y cómo practicarla; ésta es, justamente, la piedra angular de la reforma pro-salud.

Como pueblo, profesamos ser reformadores, portadores de luz para el mundo y fieles centinelas de Dios que custodian toda avenida por la cual Satanás podría penetrar con sus tentaciones para pervertir el apetito. Nuestro ejemplo e influencia debe ser un poder de parte de la reforma. Debemos abstenernos de toda práctica que pudiera embotar la conciencia o estimular la tentación (...) Si las sensibilidades de los cristianos se aguzaran en el tema de la temperancia en todas las cosas, podrían, por su ejemplo, y principiando en sus mesas, ayudar a los que tienen poco dominio propio, a los que son casi incapaces de resistir a las instancias de su apetito. Si pudiésemos comprender que los hábitos que adquirimos en nuestra vida afectarán nuestros intereses eternos y que nuestro destino eterno depende de que nos habituemos a ser temperantes, lucharíamos para ser estrictamente temperantes en el comer y el beber. Por nuestro ejemplo y esfuerzo personales, podemos ser instrumento para salvar a muchas almas de la intemperancia, el crimen y la muerte (White 1995: 147).

²⁴“Cuando nuestros primeros padres le desobedecieron, negaron su dependencia de El. Al hacer esto perdieron la capacidad que se les había otorgado de vivir física, mental, social y espiritualmente como Dios había querido que lo hicieran. Debido al pecado las leyes de la herencia, que originalmente fueron una gran bendición para la raza humana, se transformaron en un mecanismo por el cual las tendencias pecaminosas también se heredan (...) Todos nosotros compartimos una naturaleza caída y pecaminosa, y sus consecuencias degenerativas” (“La naturaleza del hombre”, en *Revista Adventista* Suplemento Especial 1988: 9).

Con los elementos que se señalaron en este capítulo es factible realizar una conclusión general sobre la cosmología y antropología adventista.

El ser humano es una unidad integral compuesta por los aspectos físico, mental, social y espiritual, componentes que se encuentran estrechamente entrelazados. Este principio básico de la antropología adventista halla su articulación con el sentido primordial que el cuidado del cuerpo debe tener para todo fiel. Este control corporal, entendido como inseparable de la conducta ética y moral, tiene sus orígenes en el protestantismo ascético intramundano, de cual los adventistas son herederos pero también resignificadores.

En este neoascetismo adventista, el concepto de “equilibrio” va a jugar un papel fundamental. Podemos observar aquí la idea de ejercer una racionalidad sistemática en los diferentes aspectos de la vida humana y su necesidad de ordenarlos en un marco normativo coherente. La unión cuerpo-alma está íntimamente ligada a este equilibrio y orden que debe manifestarse en la vida personal de cada uno -que nos remite al “estilo de vida adventista”-, reflejo a su vez del que impera en la “iglesia remanente”, también imagen o metáfora de un universo creado por Dios con “orden, medida y tiempo”. Que el mundo esté “maleado”, que el fin esté sucediendo y el ansiado Milenio próximo a acontecer no es incompatible para los adventistas con el control que debe imperar tanto en el cuidado del cuerpo, como en las relaciones sociales a que se enfrenta todo fiel, enmarcado de algún modo en dos estructuras sociales básicas: la de la iglesia y la de su sociedad en particular.

El mismo fin de este mundo se considera sinónimo de caos cósmico, pues toda la Historia ya está estipulada por Dios y en modo superlativo su desenlace, el objeto mayor de la utopía.

Y nos golpea la inmoralidad creciente, el vicio y la delincuencia. Y nos sobrecoge pensar que el futuro parece difícil. Sin embargo estas cosas que darían argumentos a los pesimistas son nuestro argumento para ser optimistas. Nuestro Señor Jesucristo señaló, luego de enumerar proféticamente las mismas cosas que acabamos de escribir: “Cuando comiencen a suceder estas cosas, animense y levanten la cabeza, porque muy pronto serán libertados” (San Lucas 21: 28)²⁵.

²⁵ “La única salida para el temor al futuro”, en *La única salida* (folleto de divulgación).

Mary Douglas (1978: 18) observó que el éxtasis y la dejadez corporal propia de los adeptos a movimientos milenaristas son fruto de una estructuración social débil, y que expresan simbólicamente una vinculación directa entre cuerpo social y cuerpo individual: “para los milenaristas la sociedad es un sistema que simplemente no funciona, y el cuerpo humano es la imagen visible de ese sistema”. El movimiento adventista “millerita” de 1844 es posible que corresponda acertadamente a esta caracterización: sus constantes expresiones carismáticas junto con las experiencias de abandono corporal señalaban así -tomando las palabras de Ricoeur (1985: 109)- “un desdén por todo el curso de la experiencia humana de los valores”. El movimiento adventista “profético”, amparado en la figura de Ellen White, tomará otros caminos: la utopía será reconfigurada, ya no se huirá de la lógica de la acción, ya no se desatenderán los asuntos corporales y mundanos.

El creer en la próxima venida del Hijo del hombre en las nubes de los cielos no inducirá a los verdaderos cristianos a ser descuidados y negligentes en los asuntos comunes de la vida. Los que aguardan la pronta aparición de Cristo no estarán ociosos. Por lo contrario, serán diligentes en sus asuntos. No trabajarán con negligencia y falta de honradez sino con fidelidad, presteza y esmero. Los que lisonjean de que el descuido y la negligencia en las cosas de esta vida son evidencia de su espiritualidad y de su separación del mundo, incurren en un grave error. Su veracidad, fidelidad e integridad se prueban mediante las cosas temporales (White 1995: 150).

Las buenas relaciones con el prójimo, con nuestro propio cuerpo, el trabajo constante y honesto, deben ser para el creyente adventista una extensión de su espiritualidad, una expresión de su santidad. Y esta santidad se presenta como orden, no como confusión: “ser santo es estar entero, ser uno; la santidad es unidad, integridad, perfección del individuo y de la especie” (Douglas [1966] 1991: 56).

Conversando con el pastor de 28 años, que estaba haciendo su “pasantía” en la Iglesia de San Isidro, acerca de la composición socioeconómica de los fieles adventistas en general, le comenté si él consideraba que la IASD tenía más arraigo en los sectores de clase

media que en los populares. Su respuesta condensa, según entrever, los aspectos clave de la cosmología, antropología y ética adventista.

“No, el punto es éste, es que en realidad a lo que se apunta es a la excelencia. Hay una cosa muy importante, es la cuestión de que Dios me viene a buscar en mi situación en el fondo, pero no me deja ahí en el fondo, sino lo que hace es me eleva. Y ya no en un aspecto económico, lo económico es secundario, viste, sino la cuestión de lo que me eleva es que me hace cambiar de las prioridades. Que si mi casita se me está cayendo a pedazos no me tengo que estar pensando que me tengo que comprar el compact disc último que salió de Luis Miguel, o que tengo que cambiar mi equipo de música, sino que tengo que mejorar otras cosas. Que ya no es importante el que si me alcanza para el litro de vino sino que ahora tengo la responsabilidad de padre de familia de no solamente sustentar sino educar y darle un futuro a mis hijos. Entonces la iglesia lo que manifiesta es eso y no que ésta apunta a un nivel sino que lo que hace es eleva el nivel de la persona. Entonces lo que se ve es más bien fruto, pero la cuestión es saber de dónde uno salió, de dónde hemos salido. Y no es el punto material solamente sino la cuestión de los conceptos de aquí, de que la higiene, de que la pulcritud, que la honradez, que el lenguaje, que los hábitos, que el estilo de vida. Todo eso justamente son las transformaciones que se van viendo en la persona. Y lo que pasa es que no nos quedamos en ese nivel chato, y no es por desprestigiarlo, sino que al contrario uno ve que lamentablemente ya no es pobreza sino ignorancia, me entendés, no es pobreza sino abandono. ¿viste?. Porque una cosa es ser pobre, otra cosa es ser sucio, otra cosa es ser borracho, otra cosa es ser abandonado, donde yo puedo tener mi ranchito pero tenerlo bien. Entonces que hay: no es un cambio de nivel social sino un cambio de mentalidad”.

Conclusión

El cambio en la configuración utópica de la IASD

En relación a la utopía literaria de Tomás Moro o la filosófica de Platón, la utopía milenarista aporta un rasgo innovador: ya no es sólo un sueño, es una práctica social. Es este el aspecto esencial que llevó a pensadores como Bloch y Mannheim a considerar el milenarismo de Thomas Münzer, y su fallida revolución campesina, como el punto de partida de la utopía moderna. “Por primera vez, dice Ricoeur, se quiebra efectivamente la aceptación fatalista del poder” (1985: 114).

De esto es posible deducir un carácter relevante en este tipo de mentalidad utópica: para el milenarismo no basta con creer que este mundo “está viviendo sus últimas horas” y que un evento sobrenatural cambiará radicalmente el orden social existente, también tiene que *hacer algo*. Las expresiones de esta acción son múltiples y variadas. El movimiento puede recluirse en la selva amazónica como los Hermanos Cruzados tupi-cocama del oriente peruano, como forma de ejercer una autonomía simbólica y económica frente a la sociedad blanco-mestiza (Agüero 1994). Puede reaccionar en forma violenta y alzarse en contra del poder esperando el milenio igualitario y justo, como el paradigmático caso de Münzer en 1525, o 100 años antes el de los taboritas de Bohemia (Cohn [1957] 1993). Puede editar una enorme cantidad de publicaciones escatológicas y sus líderes recorrer miles de kilómetros predicando el arrepentimiento ante el inminente fin, y también aglomerarse en paz, aunque no sin éxtasis y emoción, y esperar el día exacto del acontecimiento, como ocurrió en el movimiento del Segundo Advenimiento (o “millerita”) de 1844 en el noreste de los Estados Unidos. Estos tres ejemplos si bien condensan ciertas “prácticas milenaristas” no agotan en modo alguno la pluralidad de las mismas, pero nos pueden encaminar a considerar un patrón común a todo este tipo de mentalidad utópica: la *creencia* es siempre *absoluta* y revolucionaria, el cambio que se espera es radical (de raíces) y para todo el género humano; la *práctica* es siempre *particular* a un contexto histórico específico y, aunque pueden también adquirir elementos abiertamente revolucionarios, son características reformistas las

que suelen primar. Fundar una o varias comunidades utópicas ensayando modos alternativos de establecer relaciones espirituales, sociales, políticas y económicas; revitalizar elementos de la propia cosmología indígena, que el proceso de aculturación y opresión colonial se empeñaron en rechazar o abolir; plantear -como el adventismo del séptimo día- un cambio en el “estilo de vida”, que implica la adopción de una nueva ética, en donde los hábitos alimenticios y el cuidado (= control) corporal serán factores determinantes, son ejemplos acordes con este heterogéneo abanico de prácticas sociales.

La *utopía* representa una visión del mundo encaminada al cambio y la transformación, y se halla inmersa en una dialéctica con la *ideología*, esa otra visión del mundo que surge del seno de la imaginación socio-cultural pero cuya acción se dirige a perpetuar el orden existente, a conservarlo. Amparado en el análisis de Ricoeur ([1986] 1994) he tratado de explicitar cómo es posible entender el fenómeno ideológico yendo más allá del paradigma marxista, buscando indagar en la función simbólica inherente a toda acción social.

Debemos integrar el concepto de ideología entendida como deformación en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social. Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad puede llegar a ser una idea ni como la vida real pueda producir ilusiones; estos serían hechos simplemente místicos e incomprensibles (ibid: 51).

En base a esto es factible considerar que dentro de un mismo sistema religioso, en nuestro caso la IASD en su sentido más amplio, estas funciones constituyentes del imaginario social también se ubican como complementarias y opuestas. El adventismo como sistema cultural revela un estrecho vínculo dialéctico entre la conservación de la identidad social e individual, como la función positiva del fenómeno ideológico, y la exploración de otras maneras posibles de vivir (en el ámbito de la familia, del cuidado del cuerpo, del trabajo, etc.), como la función positiva del fenómeno utópico. Así, en calidad de

rememoración de ciertos acontecimientos generales y particulares que hacen época -el Éxodo, la Resurrección, el “Gran Chasco”, los “consejos” de Ellen White- tiene algo en común con el concepto positivo de ideología. En calidad de *espera* del Reino por venir y de reformar nuestro cuerpo para lograr una salud integral (física, psíquica y moral), se relaciona con el concepto constitutivo de utopía¹.

Es posible tomar en consideración otra dimensión de la dialéctica ideología-utopía: lo que he denominado el *carácter posicional* del fenómeno utópico e ideológico. Fue la experiencia de campo la que me permitió conocer cómo el adventismo argentino, lejos de presentarse monolíticamente, también se revela con conflictos de intereses y fracturas políticas. El caso particular -referido en el capítulo 6- tiene lugar en la pequeña e incipiente Iglesia de San Isidro. Allí, un grupo de “jóvenes mayores” (entre 25 y 40 años de edad) vinculados con anterioridad a la Iglesia de Beccar, disuelta ésta por motivos “políticos” y al igual que la de San Isidro perteneciente al Distrito Florida, proponían “*predicar un evangelio más allá del adventismo y con un énfasis social definido*”. Así manifestó su punto de vista un muchacho de 34 años, tal vez el más enérgico de este grupo.

“Nosotros en una época rompimos con el discurso hegemónico que tenía la Iglesia. Nosotros dijimos hay otras formas de ver las cosas también. Somos adventistas de la misma forma que todos los demás, pero podemos ver las cosas diferentes (...) tenemos que enseñarle a esta gente a convivir con un grupo que no somos locos, porque nosotros somos la iglesia histórica y respetamos las 27 creencias fundamentales y demás (...) Yo no creo que la Iglesia de San Isidro se posicione haciendo cursos de estrés, la iglesia tiene que posicionarse, que tener espacio en la sociedad (sanisidrense sobre todo) o como otras iglesias evangélicas en las villas, tenemos que ser alguien. Hay que llevar el evangelio a la práctica, porque si lo entendiste y no lo llevaste a la práctica no sirve de nada, no lo entendiste (...) Pero estamos hablándole

¹ Estas ideas acerca de la dialéctica entre la rememoración y la espera fueron establecidas por Ricoeur (1985:118) en su ensayo *La Hermenéutica de la secularización: Fe, Ideología y Utopía*. Como dialéctica propia al cristianismo en general, busqué adaptarlas al caso adventista, donde debido a la fuerza de su contenido utópico y también de su tradición, las mismas se articulaban en forma coherente. Unido a esto, Ricoeur (ibid) nos aporta otra clave que podemos extender al caso adventista: “En el mismo nivel de los géneros literarios de la Biblia, une la narración que da su sentido al pasado con la profecía que sacude cualquier seguridad basada en el pasado. *La raíz de la fe está cerca del punto en que la Espera brota de la Memoria*” (énfasis agregado).

a una pared, que no quiere escuchar, que no va a escuchar porque no se le antoja. Y ellos la orden que tienen es reprimir”.

El viejo conflicto teológico-político entre ortodoxia y heterodoxia trasluce, en cierto modo, el de la ideología y utopía dentro de un mismo grupo religioso. Para estos muchachos la Junta Directiva de la Iglesia de Florida y de la Asociación Bonaerense ejercen un control ideológico sobre ellos, para las juntas estos jóvenes, que no sobrepasan las 10 personas, promueven una doctrina distinta y ajena a la oficial de la IASD. Los primeros buscan el cambio, los segundos la conservación. Haciendo un análisis un poco más profundo se puede afirmar que los “utópicos” impugnan la “ideología” en su segundo y tercer nivel, en la *legitimación* y en la *distorsión*, pero no así en su nivel o función constituyente: la provisión de una *identidad socio-individual* (“porque somos adventistas de la misma forma que todos...”).

Como todos los adventistas que he conocido, estos jóvenes disidentes también creen en el *status profético de Ellen White*. Es factible, entonces, escribir unas palabras finales al respecto, buscando articular también estos conceptos de utopía e ideología que he venido trabajando. Como ha sido expresado el profetismo se manifiesta como una *relación social*, no como meras cualidades personales del profeta (que van desde el fundamental carisma hasta, aunque no necesariamente, poderes milagrosos). El profeta cataliza a través de su mensaje las necesidades y esperanzas de cambio del grupo social al que se dirige: “su función catalizadora consiste en convertir la solidaridad latente en acción política y ritual activa” (Worsley [1957] 1980: 23). El profetismo, de esta manera, no es solo una relación social, es también una *construcción social*. Los seguidores del profeta no son sujetos pasivos, ellos construyen mediante sus interpretaciones, sus imaginarios, sus motivaciones, el carácter de esa relación.

Nunca he buscado discernir si los “escritos revelados” de la profetisa tienen alguna veracidad o coherencia teológica, pues siguiendo los consejos de Evans-Pritchard ([1965]

1991) considero que no es ésta la tarea del antropólogo². Si afirmo, en base a mi conocimiento y experiencia de campo, que ella se ubica como el referente indiscutido en la elaboración de un *cuerpo hermenéutico propio* y distintivo de los adventistas del séptimo día. Los fieles actualizan su mensaje, creen que éste tiene, al igual que toda regla, validez y eficacia; en definitiva: *que responde fehacientemente a sus necesidades actuales* (en el ámbito de la salud, de las relaciones matrimoniales, del trabajo, de los eventos de los últimos días, etc.). Es esta *contemporaneidad* de su mensaje el elemento clave de la relación fieles-profetisa³.

En la figura de Ellen White se sintetizan, y es probable que esto también sea un rasgo inherente a todo profetismo, los elementos constitutivos del fenómeno ideológico y utópico. En relación al primero, según lo ya mencionado, estableceré tres características primordiales que dan cuenta del aspecto ideológico en la misión profética de la “mensajera del Señor”:

1) La *pretensión directa de autoridad religiosa de su mensaje profético*: este elemento, propio de toda experiencia profética (Scholem [1960] 1995: 10), se revela como primario y fundante de su experiencia como profetisa. Para los creyentes es Dios, a través de ella, el creador de las normas, deberes y creencias que han sido manifestadas⁴.

2) La *función cohesionadora e identitaria* de su papel: la instauración de una identidad y sentido de la IASD tiene en la figura de Ellen White a su artífice de mayor trascendencia. El conjunto de principios, reglas, valores y prácticas que identifican a los adventistas del séptimo día, aunque no hayan nacido de la “pluma inspirada”, son legitimados por intermedio de una visión que ella tuvo al respecto (por ejemplo, el tema del sábado, la necesidad de una reforma pro-salud, la doctrina del Santuario Celestial, la doctrina creacionista). Así como sus visiones legitimaban creencias y prácticas, también impugnaban otras, tanto en temas doctrinales como sobre todo en lo relativo al “descontrol” corporal. La

²“A un antropólogo, en cuanto tal, no le concierne la verdad o falsedad del pensamiento religioso. Según yo entiendo, no tiene posibilidad de saber si los seres espirituales de las religiones primitivas o de cualquier otra tienen o no cualquier tipo de existencia, y, por consiguiente, no puede tomar en consideración el problema. Las creencias son para él hechos sociológicos, no teológicos, y lo único que le interesa es su relación con cada una de las otras creencias y con los demás hechos sociológicos” (Evans-Pritchard [1965] 1991:35-36).

³ Tomando en consideración que ella provenía de una cultura social, política y religiosa muy distinta a la nuestra y recordando que falleció en 1915.

⁴ “God will discover it to more than two or tree. He will teach His church therir duty” (White, *Manuscrit 1*, 1954; citado por Swarz 1979: 107).

cohesión y la coerción muchas veces van juntas, tanto en una como en otra se busca seleccionar, entre una amplia gama de tópicos, un sentido unívoco a una creencia o acontecimiento. Su lucha contra las manifestaciones extáticas y “desenfrenos” emocionales durante los primeros años del “Movimiento Adventista del Séptimo Día” (1844 - 1863) - según referí en el capítulo 3- contiene elementos muy interesantes dignos de mencionar. Allí se cortó de raíz cualquier posible vinculación del *ethos* adventista hacia una religión donde el emocionalismo y la expresividad corporal tuvieran cabida. Allí se sentaron las bases de un proceso que, casi veinte años después, dará nacimiento a una nueva utopía adventista: la reforma pro-salud. La hipótesis de Mary Douglas ([1973] 1978) sobre la íntima relación entre control corporal y control social encuentran en este caso una corroboración: en ese proceso el movimiento se fue estructurando, se buscó un orden y una racionalización de los recursos para expandir la obra, las creencias y doctrinas particulares se fueron clasificando, libre de ambigüedades o interpretaciones incorrectas, y se instituyó un sistema de roles y *status* básicos (pastores, misioneros, editores, educadores). En 1860 se adopta y instaure el nombre de IASD, en 1863 se organiza la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día y se realiza su primera reunión, el mismo año -y esto es todo un símbolo- en que Ellen White recibe la famosa visión de la reforma pro-salud.

3) La *autoridad hermenéutica fundamental de la IASD*: los creyentes interpretan la Biblia, así como los acontecimientos políticos y económicos que dan cuenta del “inminente fin de este mundo”, y el correcto equilibrio que debe establecerse entre mente-carácter-salud-personalidad, bajo las normas y consejos establecidos por la profetisa. Esto no tiene porqué expresarse en forma homogénea, pues los sujetos son activos y recrean y adaptan sus mensajes, y como fue señalado también existen conflictos ideológicos en la IASD argentina, pero en ningún caso que conocí se cuestionaba la competencia del mensaje profético de Ellen White.

Con respecto al aspecto utópico de su misión profética, es posible asimismo sintetizar tres características fundamentales, intrínsecamente relacionadas:

1) La *reforma pro-salud*: el cuerpo humano como cuerpo utópico, digno de cambiarse, de perfeccionarse, de purgarse de los elementos nocivos para su correcto funcionamiento. Al

igual que la utopía social concreta (Bloch), la utopía de la salud y el cuidado corporal busca transformar el orden existente; la primera respecto a la sociedad en general, la segunda en relación al cuerpo de cada uno, mediante la práctica de nuevos hábitos y conductas alimenticias y sanitarias, mediante la puesta en marcha de un nuevo estilo de vida. Si bien parecería ser que esta utopía es solo individual, es ante todo social, pues el estilo de vida que uno adopta está inserto en un contexto mayor de creencias, valores y prácticas religiosas común a la “iglesia remanente”.

2) *La iglesia remanente del cristianismo universal*: como todo milenario los adventistas se identifican, según las narraciones de la Escritura, como el “pueblo que ha de ser preparado ‘sin mancha e irreprochables’ para comparecer ante él a su venida” (White 1994: 11). El imaginario del pueblo elegido vuelve a recrearse y confiere a los fieles tanto una fuerte pertenencia grupal como un importante elemento prospectivo, como me expresó un fiel de 45 años: “*la misión de la IASD en esta tierra es preparar la mayor cantidad de gente para esperarlo*”. Pero esta “preparación” es imposible desvincularla del primer punto, esa preparación es el “estilo de vida adventista”. Sobre este punto, de vital importancia, volveré más tarde.

3) *La resurrección de los justos, el Milenio y la Tierra Nueva*: la esperanza última de todo adventista: un cuerpo humano perfecto, ya no por obra del hombre sino por obra divina, y la eterna convivencia con Cristo en la Tierra Nueva, también está, al igual que el cuerpo, ontológicamente renovada. El papel de Ellen White fue también aquí de vital importancia. El “Gran Chasco” de octubre de 1844 malogró en muchos adeptos la confianza en el movimiento adventista, las visiones que meses después comenzara a recibir uno de estos desilusionados seguidores, una adolescente metodista, enferma y con una intrigante deformidad facial, serán imprescindibles para establecer un hilo de continuidad con el motor primario del movimiento fundador y común a toda utopía milenarista: el inminente fin de este mundo y el siguiente nacimiento de uno nuevo, perfecto en sus esencia. Pero a este “hilo” de continuidad se le añadirán nuevas hebras: la utopía inicial será reconfigurada.

En base a todo lo mencionado creo que estamos en condiciones de plantear una hipótesis general acerca de la/s utopía/s adventista, sobre *la reconfiguración utópica en la*

IASD. Esta hipótesis surge a partir de una adaptación de tres formaciones históricas de la mentalidad utópica, según fueron establecidas por Karl Mannheim en su célebre *Ideología y Utopía*, al caso adventista, centrando nuestro análisis en una perspectiva diacrónica. No he podido consultar la propia obra de Mannheim, debo entonces el conocimiento sobre este autor y su pensamiento a las conferencias dictadas sobre él por Paul Ricoeur en la Universidad de Chicago en 1975 y agrupadas en su libro *Ideología y Utopía* ([1986]1994).

Mannheim establece cuatro formas utópicas según un sentido unilineal, influenciado por el pensamiento marxista, donde el fin de cada una da comienzo a la siguiente: 1) la utopía milenarista de Thomas Münzer; 2) la utopía humanitaria liberal; 3) la utopía conservadora; 4) la utopía socialista comunista. De este esquema adaptaré solo las tres primeras, pero despojando completamente su armazón evolucionista. Si bien corresponden a secuencias históricas sucesivas, en el caso adventista se plasma no la muerte de una que da inicio a la otra, sino la configuración del contenido utópico inicial en un esquema más amplio; ninguna utopía desaparece, más bien se conjugan entre ellas. La metodología expositiva de mi hipótesis será la siguiente: mencionaré las características principales de cada una, tal cual Mannheim las elaboró, y luego buscaré su articulación con el caso adventista. En cuanto a la primera formación no haré referencia al movimiento de Münzer en sí mismo, sino a una visión genérica del milenarismo. En todas ellas enfatizaré “la manera en que cada utopía trata el sentido del tiempo” (Ricoeur [1986] 1994: 294). Finalmente, situaré una cuarta formación utópica, que difiere de la comunista-socialista de Mannheim, y se presenta como exclusiva de la *IASD*.

1) *Utopía milenarista*

Aquí se presenta la mayor discrepancia entre idea y realidad -el ejemplo paradigmático de incongruencia- y a su vez se constituye en el caso prototípico de que el sueño utópico está en vías de ser realizado⁵. El motor histórico en esta utopía no son las

⁵“El elemento trascendente se manifiesta en el descenso del cielo a la tierra. El quiliasma ofrece un punto de partida trascendente a una revolución social basada en motivos religiosos. El descenso de lo trascendente supera la distancia entre la idea utópica y la realidad. Podemos observar que la utopía quiliástica pone un límite a la afirmación de Marx de que la religión pertenece necesariamente al terreno de la ideología. Esta fundamental excepción a la afirmación de Marx quizá suministre el modelo de todas las utopías, *puesto que*

ideas sino las energías liberadas por la irrupción del milenario. En cuanto al sentido del tiempo, sobresale aquí un irreductible enlace entre lo absoluto e inmediato del aquí y ahora (el *kairos* milenarista): “no hay dilación, no hay postergación alguna entre lo inmediato y lo absoluto” (Ricoeur [1986] 1994: 296). Hay un tiempo y ese tiempo es el presente. El milenarismo reconoce el carácter instantáneo de la promesa y el evento frente a la pausada preparación que desarrolla un concepto didáctico de cultura, o a las “condiciones reales de realización”, según el marxismo evolucionista.

El movimiento liderado por William Miller a comienzos de 1840, y que llega a su punto álgido el 22 de octubre de 1884 (el falso “*Millenian Day*”), se corresponde a esta mentalidad utópica. A medida que se acercaba esa fecha las energías quiliásticas se iban dilatando, las manifestaciones extáticas y emocionales hacían su aparición, los creyentes abandonaban sus trabajos y se recluían en sus casas aguardando el acontecimiento; parafraseando a Ricoeur, la *praxis* se eclipsaba por el humor impaciente que engendra la utopía. Ese era el momento y ése el lugar, ninguna otra cuestión al margen de ésta tenía relevancia para los esperanzados adventistas. Temáticas como el cuidado del cuerpo no tenían importancia en la prédica de Miller y en el “espíritu” mismo del movimiento, aunque igual es de notar que uno de los principales militantes del grupo, el casi legendario Capitán Joseph Bates, había comenzado a principios de esa década a practicar la abstinencia absoluta de alcohol y tabaco y adoptar un régimen vegetariano. Pero *no* los comunicaba a sus correligionarios. Como ya expresé, ese será el papel -entre otros- de la profetisa Ellen White⁶.

2) *Utopia humanitaria-liberal*

La base principal de esta mentalidad utópica radica en una confianza en el poder del pensamiento en cuanto al proceso educativo y formativo. Dicha utopía está en conflicto con

todas las utopías representan una reducción del inicial abismo que se abre entre idea y realidad” (Ricoeur [1986] 1994: 295) (énfasis agregado).

⁶ “One could hardly expect early sabbatarian Adventists to be interested in the virtues of vegetarianism, cold -and hot- water packs, exercise, and sunshine. They were too busy proclaiming the imminence of the advent (...) Yet one of their patriarchs, Captain Joseph Bates, had discovered the value of altered habits in promoting better health during his Millerite days (...) While he made no point of urging his dietary practices until Ellen White received her health visions, his quiet witness must have impressed his associates” (Swarz 1979: 105-106).

el orden existente, pero lo está en nombre de una idea. “En cierto sentido -como expresa Ricoeur ([1986] 1994: 296)-, podemos decir que la universidad procede de esta utopía porque se supone que podemos modificar la realidad con mejores conocimientos, con una educación superior, etc.” Esta mentalidad es utópica -incongruente con la realidad- en la medida en que niega, no sin cierta ingenuidad, las fuentes reales del poder, que están en la propiedad, en el dinero, en la violencia y en todas clase de fuerzas no intelectuales. También, este “espíritu” exagera el poder de la inteligencia para plasmar y dar forma. Es en este sentido que se manifiesta como antimilenarista, pues el énfasis no está en las energías, sino en las ideas. La principal idea de esta utopía es la de *una humanidad como ideal de formación*. El sentido del tiempo que prima aquí es la idea de un crecimiento hacia la madurez. Llegar a ser maduro es el concepto principal, hay entonces una especie de progreso unilineal. Los cambios, de esta manera, no se producen en un momento dado, sino que se presentan como la culminación de la evolución histórica. El núcleo, en lugar de ser el estallido del *kairos*, es el crecimiento y acaecer paulatinos. Los símbolos y metáforas ligados a esta utopía giran en torno a la idea de la luz: “una iluminación, una ilustración, tema también común en cierto modo a la Reforma y el Renacimiento. La idea es *post tenebras lux*, después de las tinieblas la luz; al fin la luz vence” (ibid: 297).

El periodo post “Gran Chasco”, desde el movimiento profético bajo la guía de Ellen White hasta la organización y formación de la IASD, se correlaciona en forma positiva con este tipo de mentalidad utópica. Si bien la creencia en el Milenio sigue estando, pues potencialmente siempre está por acontecer, es posible afirmar que se produce una disociación entre la creencia milenarista y la práctica milenarista. La práctica no se orienta ahora a recluirse en las casas para aguardarlo, a dejar los trabajos, a tener experiencias extáticas, a -continuando la metáfora- “eclipsar la *praxis*”. Por el contrario, ahora la *praxis* es exaltada, despejada, “iluminada”: el trabajo debe ser constante e incesante, debe estar también, siguiendo los principios de la ascesis protestante, “al servicio de la gloria de *Dios* y no de la *criatura*” (Weber [1920] 1992:104); la educación se constituye a su vez como un valor esencial de todo creyente adventista. En todo este proceso el movimiento se institucionaliza en modo superlativo: se establece el sistema del diezmo para el financiamiento propio de la obra, se organizan las diversas actividades y organismos

centrales (Escuela Sabática, Casa Editorial, misiones evangelizadoras, Sociedad de Jóvenes, etc.) y se funda el sistema educativo adventista, con su cada vez mayor número de escuelas. El punto cumbre de este proceso formativo, lento, pausado y que lleva unos veinte años, es la gestación del concepto de la *reforma pro-salud* y la consiguiente instauración de la obra médica adventista. Considero que el siguiente testimonio expuesto por un miembro de 42 años, perteneciente al Dpto. Contable de la obra médica en la Argentina, resume en forma certera esta reconfiguración de la original utopía milenarista en la nueva utopía formativa (educativa y sanitaria).

“Yo no te puedo decir de años y meses pero estamos viviendo en el tramo final de la vida de este mundo. La misión de la Iglesia es transmitir esta verdad a otras personas a través de nuestros ministerios, que son las tres áreas básicas de la Iglesia Adventista: 1) Enseñar, tratamos de transmitir el amor de Cristo a los chicos y para eso tenemos todo el sistema de escuelas, colegios y universidades; 2) Sanar, Curar, transmitir el amor de Cristo a través del trato con el paciente, de darle amor. No imponemos la doctrina, si quieren aceptarlo lo hacen, pero no hay proselitismo en los Sanatorios. Cada uno es libre de elegir, esa es nuestra postura; 3) Predicar, difundir el evangelio de Cristo en distintas partes del mundo.”

3) Utopía conservadora

Ante todo debería explicar lo que a primera vista parecería un *oximoron*: ¿es posible hablar de una utopía encaminada hacia la conservación, cuando esencialmente ésta busca el cambio y la transformación? Dejemos, pues, que las palabras de Ricoeur ([1986] 1994: 298) nos aclaren este problema.

Esta es más bien una contrautopía, pero, como contrautopía que se ve obligada a legitimarse ante el ataque de las otras, se convierte entonces en una utopía de cierta clase. El conservadurismo descubre su “idea” después de los hechos; es como el búho de Minerva al que se refiere Hegel, que echa a volar sólo al terminar el día.

El *volkgeist*, el espíritu de un pueblo, se presenta como uno de los símbolos primordiales de esta utopía. Sus imágenes son morfológicas y funcionales. El pueblo de una comunidad, nación o Estado se conforma como un organismo; los individuos son partes que integran un todo. El crecimiento no puede apresurarse; los hombres deben ser pacientes, deben saber aguardar, ya que las cosas se toman un tiempo para cambiar. El sentido del tiempo que se fundamenta en esta utopía da prioridad al pasado, pero no al pasado como algo caduco o abolido sino a *un pasado que nutre el presente al proporcionarle sus raíces*. La *tradición*, de esta manera, se figura como un concepto clave en esta utopía: “la afirmación de que algo está vivo y se transmite y la afirmación de que el presente sin estas subterráneas emanaciones del pasado estaría vacío” (Ricoeur [1986] 1994: 297).

En contraposición al *kairos* de la primer utopía, y al *progreso* de la segunda, lo que aquí se afirma es la *duración*.

A medida que la IASD se fue institucionalizando, en la medida en que se fue delineando una propia estructura social, la búsqueda de una tradición y de unas raíces históricas comienza a ser decisivo para concluir, en cierto modo, el largo trajinar que todo proceso formativo de una identidad religiosa particular contiene. El interés por la historia del movimiento adventista y los orígenes de la iglesia se fue constituyendo con el tiempo, a medida que la obra educativa, sanitaria y misionera se afianzaba. El lema del predicador evangélico jamaicano Marcus Garvey, el primer bastión de la conciencia negra pan-africana, se ajusta a los ideales de esta mentalidad utópica, y en modo particular al caso adventista: “*A people without the knowledge of their past history, origen and culture is like a tree without roots*”. Debemos volver a Ellen White para buscar el inicio de este proceso, y remitirnos a su obra cumbre histórico-profética: *The Great Controversy* (traducida como *El Gran Conflicto*, *El Conflicto de los Siglos* y *Conflicto Cósmico*), editada a fines de 1858. En el final de la introducción la profetisa sintetiza la importancia y legitimidad de este escrito, frase que, a luz de lo ya expresado, puede ser considerada como el puntapié inicial hacia la *reconstrucción de una utopía como un proceso dinámico de interpretación del pasado*.

El objeto de este libro no consiste tanto en presentar nuevas verdades relativas a las luchas de pasadas edades, como en hacer resaltar hechos y principios que tienen relación con

acontecimientos futuros. Sin embargo, cuando se consideran tales hechos y principios como formando parte de la lucha empeñada entre las potencias de la luz y las tinieblas, todos esos relatos del pasado cobran nuevo significado; y se desprende de ellos una luz que proyecta rayos sobre el porvenir, alumbrando el sendero de los que, como los reformadores de los siglos pasados, serán llamados, aun a costa de sacrificar todo bien terrenal, a testificar “de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo”.

La invención de la tradición encuentra aquí también su contexto fundamental. El “gran movimiento mundial” que precedió al de Miller en diversas partes del mundo, sin el conocimiento de sus principales actores, es su ejemplo paradigmático, en donde la figura del jesuita chileno Manuel Lacunza adquiere sorprendentes peculiaridades. Es tomando como punto de partida a este último que el adventismo argentino ha ido más allá buscando en la historia de Francisco Hermógenes Ramos Mexía (nuestro primer “hereje”) una tradición telúrica, para otorgarle a este grupo religioso un conveniente pasado histórico en estas tierras y un legítimo presente.

4) Utopía del “cuerpo perfecto”

Tomando en consideración lo ya comentado al respecto, considero que es posible observar en esta mentalidad utópica una síntesis de las otras tres. Aquí convergen elementos utópicos milenaristas, humanitarios-liberales y conservadores, aportando una nueva significación a los mismos y, en modo especial, una nueva práctica socio-individual.

1) La creencia en la Tierra Nueva se corresponde a la del Cuerpo Nuevo, enteramente renovado y perfeccionado por obra divina. La idea sobre la dejadez y el abandono corporal como un reflejo simbólico de la degeneración del mundo, así como una expresión de su débil estructuración social, no parece presentarse en el caso adventista. Encontramos aquí una inversión de la relación directa que Mary Douglas ([1973] 1978: 18) propuso como característica inherente a todo movimiento milenarista: si el cuerpo social general (el mundo) *está* corrompido, infectado y próximo a perecer, el cuerpo individual, por el contrario, *deberá estar* equilibrado, sano, impoluto y decidido a extender su esperanza de vida. Como

afirma uno de los lemas más queridos por el adventismo argentino: “*Viva más y mejor*”. Lo que en uno es irremediable, en el otro es *lo posible*. La creencia en el inminente Milenio celestial con Cristo y el posterior descenso y fundación de la Tierra Nueva, pueden interpretarse aquí desde la función positiva del fenómeno ideológico, como algo más conservador de su identidad religiosa y menos propenso al cambio, teniendo en cuenta eso sí -como en su momento se observó- las diversas “adaptaciones proféticas” en relación al los acontecimientos actuales y los que narra el Apocalipsis. La creencia en la sanidad corporal-espiritual puede actuar como motor utópico, y de este modo influir en la acción hacia un “cambio en la mentalidad”. El estado de nuestro cuerpo es, por lo tanto, un reflejo del mundo actual, pero un reflejo invertido: si el otro está enfermo, el nuestro debe estar sano.

Por otro lado, es posible afirmar que el cuerpo humano es un microcosmos de la sociedad, pero no de la sociedad secular, inmanentemente corrompida, sino de dos sociedades diferenciadas en espacio y tiempo: la *sociedad adventista*, que podemos denominarla “sacro-intramundana”, en el sentido de ejercer una santidad en el mundo de hoy, y la *sociedad utópica milenaria*, próxima a acontecer, plenamente sagrada y perfecta. Conversando con una chica de 26 años acerca de su experiencia personal dentro de la iglesia y sobre la importancia del “estilo de vida adventista”, manifestó la íntima relación entre estas tres sociedades/cosmos: [cuerpo humano - sistema socio-cultural adventista - Milenio/Reino mesiánico].

“Es todo una preparación porque Jesús prometió llevarnos al cielo a vivir con él, y en el cielo no hay pecado, no hay nada que sea dañino. Entonces es como que te tenés que preparar, porque, por ejemplo, si sos un fumador (no se si vos fumás), pero por ejemplo el cigarrillo te hace daño y Jesús en el cielo no va a permitir que vos estés fumando, entonces es una cosa que tenés que dejar ahora si querés llegar al cielo, no es porque sea un pecado mortal, en realidad es que porque si Jesús te lleva al cielo siendo que a vos te gusta el cigarrillo en el cielo vos a sufrir, y Jesús lo que quiere es que seamos felices. Entonces, si yo quiero llegar al cielo me tengo que preparar ahora, lo mismo Jesús en el cielo no va a matar un corderito para darme de comer carne, en el cielo no va a haber muerte. Entonces, más que una cuestión de hacer las

cosas porque Dios quiere, es por nuestro bien. Si voy a ir al cielo es para ser feliz allá y no para estar sufriendo por todo lo que no tengo”.

Otro lema común al adventismo argentino, que aparece en diversos folletos de divulgación y en calcomanías, resume esta relación Milenio-Cuerpo Sano, y nos anticipa también la próxima característica: *“Cristo Viene ... Prepárate”*.

2) Cuidar nuestro cuerpo-espíritu-carácter es parte de un *proceso pedagógico formativo*, pausado, racional, que toma su tiempo y que busca una transformación, es justamente la “preparación” a la cual se alude en el testimonio precedente y en el recurrente lema. Para los adventistas, entonces, es preciso conocer las “leyes de la salud”, saber de qué se tratan y buscar la mejor forma de practicarlas. Este cuidado se presenta asimismo como símbolo de una santidad espiritual. Como expresó un fiel de 38 años: *“es un camino gradual, es un camino hacia la santificación”*.

3) Así como debemos cambiar nuestros hábitos alimenticios con el objeto de tener una vida sana (corporal, espiritual y socialmente), debemos también *perseverar en este cambio*. Este cuidado debe durar, debe ahora conservarse y plantearse como un orden integral, como un *cosmos*. El concepto de “equilibrio” -que ha sido analizado en el último capítulo- es aquí el elemento clave. Unas últimas palabras de Ellen White⁷ nos resumen este cosmos adventista.

La verdadera religión conduce al hombre a la armonía con las leyes físicas, mentales y morales de Dios. Enseña el dominio propio, la serenidad y la temperancia. La religión ennoblece la mente, refina los gustos y santifica el juicio. La religión tiende a promover la salud, a prolongar la vida y a elevar nuestro gozo en todas sus bendiciones. Abre el alma a una fuente imperecedera de felicidad.

La mentalidad utópica de un grupo no es algo fijo, estático y ajeno al tiempo, por el contrario, está sujeta a constantes cambios y nuevas formulaciones. Estos “cambios utópicos” son correlativos a los cambios sociales que el grupo va transitando a lo largo de su

⁷ Citada por el psicólogo adventista Mario Pereyra en su artículo *Esperanza, Religiosidad y Salud Mental* (en *Diálogo* 5: 3 -1993).

existencia (en la estructura social, en la organización de los recursos, en la división del trabajo, etc.), *los dos se expresan mutuamente*. Esto ha sido, en definitiva, lo que he tratado de demostrar en el caso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y su particular mentalidad utópica.

Bibliografía general

Agüero, Oscar Alfredo: *El milenio en la amazonia peruana. Mito-utopía tupi-cocama o la subversión del orden simbólico*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1994.

Anderson, Benedict: *Imagined Communities*, Verso, London, 1983.

Ansart, Pierre: “Ideologías, conflicto y poder”, en *El imaginario social*, Eduardo Colombo comp., Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 1993.

Barabas, Alicia: *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989.

Bastian, Jean Pierre: *Historia del protestantismo en América Latina*, Ed. CUPSA, México, 1990.

Bastide, Roger: *El prójimo y el extraño*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973 [1970].

Bellah, Robert: “Sociología de la religión”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Ed. Aguilar, Madrid, 1975.

Bertolo, Amedeo: “El imaginario subversivo”, en *El imaginario social*, Eduardo Colombo comp., Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 1993.

Borges, Jorge Luis: *Borges oral*, Ed. Bruguera, 1989 [1979].

Bulnes Aldunate, Juan: “Manuel Lacunza: Contenidos teológicos y filosóficos de su interpretación profética”, en *Raíces de la Teología Latinoamericana*, Pablo Richard editor, DEI:CEHILA, San José, 1985.

- Cazeneuve, Jean: *Sociología del rito*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972 [1971].
- Cohn, Norman: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 [1957].
- Colombo, Eduardo: *El imaginario social*, Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 1993.
- Cordeu, Edgardo y Siffredi, Alejandra. *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino*, Juarez Editor, Buenos Aires, 1971.
- Cosmos, Hombre y Sacralidad*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1995.
- Chanetón, Abel: *En torno a un "Papel Anónimo" del Siglo XVIII*, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas N° XI, Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1928.
- Delahoutre, Michel: "Lo sagrado y su expresión estética: espacio sagrado, arte sagrado, monumentos religiosos", en *Tratado de Antropología de lo Sagrado I*, Ed. Trotta, Madrid, 1995.
- Desroche, H.: *Dieux d' Hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l' Ère Chretienne*, Ed. Mouton, Paris - La Haya, 1969.
- Douglas, Mary: *Simbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Siglo XXI, Madrid, 1978 [1970].
- Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1991 [1969].
- Fortuny Loret de Mola, Patricia: "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, Vol. XVIII, N° 45, Abril 1994.

Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Gedysa, México, 1991 [1973].

Goffman, Erving: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993 [1959].

Dri, Ruben: *Autoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1996.

Durkheim, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982 [1915].

Eliade, Mircea: *Mitos, sueños y misterios*, Grupo Libro 88, Madrid, 1991.

Mito y Realidad, Editorial Labor, Barcelona, 1994 [1963].

Lo sagrado y lo profano, Editorial Labor, Barcelona, 1994 [1957].

Evans-Pritchard, Edward E.: *Ensayos en antropología social*, Siglo XXI, Madrid, 1978 [1962].

Las teorías de la religión primitiva, Siglo XXI, Madrid., 1991 [1965].

Brujería, magia y oráculos entre los azande, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976 [1937].

Gómez Sánchez, Carlos: "Psicoanálisis, ética, utopía (Bloch y Freud)", en *Anthropos*, 146-147, Julio-Agosto 1993.

Guthrie, Steward E.: "Introduction to Symposium", en *Journal for the Scientific Study Of Religion*, Vol. 35, N° 4, Diciembre 1996.

Hobsbawn, Eric: *Rebeldes Primitivos*. Ariel, Barcelona, 1968 [1959].

Hobsbawn, Eric y Ranger, Terence: *The invention of tradition*, Cambridge University Press., Cambridge, 1984.

Jung, Carl Gustav: *Simbología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 [1951].

Kessing, Roger: "Anthropology as Interpretative Quest", en *Current Anthropology*, Vol. 38, N° 2, Abril 1987.

Krotz, Esteban: *Utopía*, UAM, México, 1988.

Lacunza, Manuel: *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad*, Col. Escritores Coloniales de Chile, selección, prefacio y notas Mario Góngora, Ed. Universitaria, Santiago, 1973.

Lanternari, Vittorio: *Movimientos Religiosos de Libertad y Salvación de los Pueblos Oprimidos*, Seix Barral, Barcelona, 1971 [1966].

Le Goff, Jacques: *El Orden de la Memoria. El Tiempo como Imaginario*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1991 [1977].

Lévi-Strauss, Claude: *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995 [1958].

MacDonald, Jeffery L.: "Inventing Traditions for the New Age: a Case Study of the Energy Tradition, en *Anthropology of Consciousness* 6 (4): 31-45, 1995.

Mayer, Jean Francois: *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990 [1987].

Malinowski, Bronislaw: *Los argonautas del pacífico occidental*, Ed. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986 [1922].

Mardones, Jose María: “Secularización”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3 Religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1993.

Marx, Karl: *El Capital*, Crítica, Barcelona, 1980 [1867].

Meyer, Jean: *Historia de los Cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX.*, Ed. Vuelta, México, 1991.

Minois, Georges: *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 1994 [1991].

Montserrat Torrens, Jose María: *La Sinagoga Cristiana. El gran conflicto religioso del Siglo I*, Muchnik Editores, Barcelona, 1989.

Monti, Daniel: *La preocupación religiosa en los hombres de Mayo*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1966.

Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el Siglo XIX, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1969.

Morfaux, Louis-Maire: *Diccionario de Ciencias Humanas*, Grijalbo, Barcelona, 1985 [1980].

Morris, Brian: *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona, 1995 [1987].

O' Donnell, Pacho: *El grito sagrado*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1997.

Oroz Ezcurra, Javier: "Esperanza y memoria anticipadora en Ernst Bloch", en *Anthropos*, 146/147, Julio-Agosto 1993.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura: *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1969.

Pico, José María: "Los Tapiales. La histórica chacra de Francisco Ramos Mexía en la Matanza", en *Todo es Historia*, Año XXI, N° 239, Abril 1987.

"Francisco Ramos Mexía. El confinado de Los Tapiales", en *Revista Fundación*, Año IV, N° 9, Diciembre 1996.

"Miraflores", en *Revista Fundación*, Año IV, N° 10, Marzo 1997.

Ochoa, Daniel: "La Formación del Protestantismo. Cronología", en *500 años de cristianismo en Argentina*, Ediciones Nueva Tierra, Buenos Aires, 1992.

Piñon, Francisco G.: "Antonio Gramsci y el análisis del fenómeno religioso", en *Cristianismo y Sociedad*, N° 91, 1987.

Kuhn, Thomas: *La revolución copernicana*, Hyspamérica, Madrid, 1978.

Ramos Mejía, Enrique: *Los Ramos Mejía. Apuntes históricos*, Emecé, Buenos Aires, 1988.

Ricci, Clemente: "Un puritano Argentino", en *La Reforma*, Septiembre 1913.

"En la penumbra de la historia (Documentación Francisco Ramos Mexía), en *La Reforma*, Diciembre 1913.

"Francisco Ramos Mexía. Un heterodoxo argentino como hombre de genio y precursor", en *La Reforma*, Julio 1923.

"Francisco Ramos Mexía y el Padre Lacunza", en *La Reforma*, Mayo 1929.

Ricoeur, Paul: *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1976

[1960].

El lenguaje de la fe, Ed. La Aurora, 1978.

Ética y Cultura, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1986.

Ideología y Utopía, Gedisa, Barcelona, 1994 [1986].

Scenna, Miguel Angel: "Francisco Ramos Mejía. El primer hereje argentino", en *Todo es Historia*, Año II, N° 13, Mayo 1968.

Scholem, Gershom: *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1995 [1960].

Schwartz, Hillel: "Millenarianism", en *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade editor, Vol. 9, Mac Millan Publishing Company, London, 1987.

Talmon, Yonina: "Milenarismo" en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. Aguilar, Madrid, 1975.

Tarcus, Horacio: "'De György Lukács a Walter Benjamin'. Un diálogo con Michael Löwy", en *El Rodaballo*, Año III, N° 6-7, otoño/invierno 1997.

Troeltsch, Ernst: *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951 [1911].

Turner, Victor: *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1978 [1967].

El proceso ritual. Estructura y Antiestructura, Taurus, Madrid, 1988 [1969].

Vaucher, Alfredo Felix: *Lacunza, Un heraldo de la Segunda Venida de Cristo*, Publicaciones Interamericanas, México, 1970.

Weber, Max: *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1992 [1920]

Ensayos sobre sociología de la religión III, Taurus, Madrid, 1988 [1920].

Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 [1944].

Worsley, Peter: *Al son de la trompeta final*, Siglo XXI, Madrid, 1980 [1957].

Wynarczyk, Hilario y Semán, Pablo: "Campo evangélico y pentecostalismo en Argentina", en *El pentecostalismo en la Argentina*, Frigerio, Alejandro comp., CEAL, Buenos Aires, 1994.

Bibliografía específica

Alberro, Nestor y Priora, Juan Carlos: *Raíces adventistas en la Argentina*, ACES, Buenos Aires, 1994.

Andreasen, Niels-Erik: “Para que todo el mundo descanse”, en *Revista Adventista*, Julio 1997.

Danniels, Arturo: *El permanente don de profecía*, ACES, Buenos Aires, 1996.

Dick, Everet: *Fundadores del mensaje*, ACES, Buenos Aires, 1995.

Este es nuestro Dios, ACES, Buenos Aires, 1977.

Folkenberg, Robert S.: “El rastro en los altares”, en *Revista Adventista*, Octubre 1996.

Froom, Edwin Leroy: *The prophetic faith of our fathers. The historical development of prophetic interpretation*, Review and Herald, Washington, 1954.

Howell, Emma: *El gran movimiento adventista*, ACES, Buenos Aires, 1954.

Johnsson, William: “Don inestimable ofrecido por nuestro buen Dios”, en *Revista Adventista*, Julio 1997.

La ciencia médica y el espíritu de profecía, ACES, Buenos Aires, 1994.

Manual de la Iglesia, Edición 1996, ACES, Buenos Aires, 1996.

Mayr, Wener: “Pasado, presente y futuro de la misión”, en *Revista Adventista*, Marzo 1995.

Musvsvi, Joel N.: "Bautismo. Símbolo de redención", en *Revista Adventista*, Febrero 1995.

Nuestra Herencia. Curso de historia denominacional, ACES, Buenos Aires, 1994.

Olson, Robert: *101 preguntas acerca del santuario y Elena G. de White*, ACES, Buenos Aires, 1982.

Priora, Juan Carlos: "Belgrano, heroe de la cultura americana", en *Vida Feliz*, Noviembre 1970.

"Dos Ilustres Manueles Americanos - 1", en *Vida Feliz*, Junio 1977.

"Dos Ilustres Manueles Americanos - 2. La obra cumbre del chileno Manuel Lacunza", en *Vida Feliz*, Julio 1977.

"Una aventura de Belgrano", en *Vida Feliz*, Agosto 1977.

"Francisco Ramos Mexía ¿El primer adventista de los tiempos modernos?", en *Diálogo*, Vol. 6, N° 2, CAUPA, 1994.

Revista Adventista: "Creo En...", Suplemento Especial 1988.

Santa Biblia, Versión Casiodoro de Reina - Cipriano de Valera Revisada 1969, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil, 1994.

Seventh Day Adventist Yearbook 1997, Review and Herald Association, Washington, 1997.

"Sirviendo", en *Revista La Nación* 09/09/94.

Swarz, Robert: *Light bearers to the remmant. Denominational history textbook for Seven Day Advenstist college class*, Pacific Press Publishing Association, California, 1979.

Veloso, Mario: *Teología de la administración eclesiástica*, ACES, Buenos Aires, 1982.

“Primer Sermón del Segundo Siglo: en las huellas de los pioneros”, en *Revista Adventista*, Marzo 1995.

White, Arturo: *Incidentes carismáticos en los comienzos de la historia adventista*, 3ra edición, ACES, Buenos Aires, 1996.

White, Elena G. de: *El conflicto de los siglos*, ACES, Buenos Aires, 1971 [1858].

Conflicto Cósmico, ACES, Buenos Aires, 1992 [1858].

Consejos para la Iglesia, ACES, Buenos Aires, 1995.

“Cristo en el Santuario”, en *Revista Adventista*, Octubre 1996.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS