

Revista  
**TEOLOGÍA  
Y CULTURA**

**AÑO 20  
VOLUMEN 25**

**NÚMERO 2 · OCTUBRE 2023**

---

ISSN 1668-6233



Edición  
especial

**20**

**AÑOS**

# Revista Teología y cultura

Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión , de la Universidad  
del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)

Año 20, volumen 25, número 2 (octubre 2023)

ISSN 1668-6233

Catalogada como Nivel 1 – superior de excelencia, por Caicyt CONICET



**Revista Teología y Cultura. Una publicación del Instituto Wesley, de la  
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)  
ISSN-1668-6233**

**Director**

Dr. David A. Roldán (Argentina)

**Comité Editorial**

Dr. Pablo R. Andiñach

Mag. Daniel Bruno

Dra. Victoria Casamiquela Gerhold

Dr. Pablo Ferrer

Mag. María de los Ángeles Roberto

Dra. Elizabeth Salazar-Sanzana

Diseño e ilustraciones: UCEL

**Comité Asesor Internacional**

Dr. Norman Rubén Amestoy (Argentina, investigador independiente)

Dr. Mariano Ávila (Calvin Seminary, EEUU)

Dra. Virginia Azcuy (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Juan José Barrera Toscano (UCEL - Bíblica Virtual, Argentina)

Dra. Nancy Bedford (Garret School of Theology, EEUU)

Dr. Alejandro Botta (Boston University, EEUU)

Dra. Dora Canales (Seminario Metodista, Chile)

Mgst. Leopoldo Cervantes-Ortiz (Comunidad Teológica de México, México)

Dr. Edgardo Colón-Emeric (Duke University Divinity School, EEUU)

Dra. Emilce Cuda (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dra. Zhenya Gurina-Rodríguez (Texas Christian University, EEUU)

Dr. Hugo Magallanes (Perkins School of Theology, EEUU)

Dra. Elaine Robinson (Oklahoma City University, EEUU)

Dr. Alberto F. Roldán (Instituto Teológico FIET, Argentina)

Dr. Eleuterio Ruiz (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (Faculdade Teológica Sul Americana, Brasil)

Dr. Hilario Wynczyk (Universidad de San Martín, Argentina)

Dr. Pedro Zamora (Universidad Pontificia Comillas, España)

Esta revista es indizada por [www.latindex.org](http://www.latindex.org), ATLA Religion Database®, a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com) - <http://www.atla.com> y por Dialnet, <https://dialnet.unirioja.es/>

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de la información.

Revista *Teología y cultura*.

Av. Pellegrini 1332

(2000) Rosario

Tel:(341) 449-9292

[droldan@ucel.edu.ar](mailto:droldan@ucel.edu.ar)

# Contenido

Presentación .....164

## ARTÍCULOS

Improntas del Metodismo: una lectura en su travesía histórica. Parte I  
*Martín Trainer*.....170

La difusión del protestantismo en Entre Ríos:  
El caso del adventismo del séptimo día (1890-1920). Parte II  
*Eric E. Richter*.....192

Devociones y costumbres católicas en el Rosario de 1880.  
La mirada de la misionera protestante Eliza J. McCartney  
*Norman Rubén Amestoy*.....220

La muerte y la vida más allá:  
la educación emocional de los libros escolares argentinos (1890- 1920)  
*Dámaris Mombelli*.....246

Desafiar el principio de razón suficiente: realismo especulativo y ancestralidad en  
Quentin Meillassoux y Franz Rosenzweig  
*Juan Manuel Bracone*.....266

## Presentación

La *Revista Teología y Cultura* presenta el volumen 25 (número 2) para cerrar el año 2023. En este número contamos con cinco artículos que constituyen, creemos, aportes valiosos para la discusión teológica y de las ciencias sociales y humanas en general. En primer término Martín Trainer nos ofrece la primera parte de un meduloso trabajo sobre las marcas históricas del Metodismo, desde sus orígenes hasta su llegada a Latinoamérica y a la Argentina en particular.

El segundo artículo, de Eric Richter, versa sobre la difusión histórica de la Iglesia Adventista en Entre Ríos (segunda parte del artículo que viene del volumen 23, número 1).

El tercer aporte corresponde a Norman Rubén Amestoy; también se trata de un abordaje histórico. En este caso, el autor refleja, analiza y trata críticamente la comprensión que la misionera estadounidense Eliza J. McCartney tuvo de las prácticas religiosas en la ciudad de Rosario, en 1880.

El cuarto artículo, también con un abordaje histórico, se ocupa de una temática presente en los libros escolares en la Argentina (1890-1920). El tema investigado por Dámaris Mombelli es el de “la muerte y la vida más allá de la muerte”, una cuestión relevante a analizar en el proceso de laicización de la educación.

El presente número se cierra con una reflexión filosófica en torno al problema de la “ancestralidad”, es decir, del período anterior a la emergencia de la conciencia en el mundo. La relevancia filosófica y teológica de esta cuestión ha sido planteada por el filósofo francés Quentin Meillassoux. El autor de este artículo, Juan Manuel Bracone, reconstruye el planteo de Meillassoux y lo vincula críticamente con el sistema teológico-filosófico de Franz Rosenzweig y sus tres momentos clave: creación, revelación y redención.

Como siempre, confiamos en que estos materiales sean fructíferos en las discusiones teológicas contemporáneas de esta amplia gama de intereses.

*David Roldán*

*Rosario, octubre de 2023*

# Normas de publicación

1. Los trabajos deben ser presentados en versión electrónica, en WORD (.doc ó .docx), enviándolos al e-mail [droidan@ucel.edu.ar](mailto:droidan@ucel.edu.ar)
2. En el caso de trabajos presentados en lengua "no castellana", además de la versión en WORD, deberán ser guardados en formato Rich Text Format (.rtf), para evitar problemas de compatibilidad electrónica entre idiomas.
3. Los trabajos deben ser presentados en letra TIMES NEW ROMAN, tamaño de 12 puntos. Interlineado: sencillo.
4. La extensión sugerida es de 4000 a 6000 palabras (sin contar notas ni bibliografía).
5. En futuras publicaciones del escrito, deberá constar que antes fue publicado en la revista *Teología y Cultura*, indicando número de volumen, año y paginación.
6. Los textos pueden estar escritos en castellano, portugués, inglés o francés.
7. El artículo debe traer un breve *abstract* o resumen, escrito en la lengua del artículo y en inglés. La extensión del *abstract* debe ser de hasta 150 palabras, aproximadamente.
8. El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style [https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago\\_Manual\\_of\\_Style.pdf](https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style.pdf) Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), página (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.
9. La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE)*, <https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

## Proceso de aprobación (referato doblemente ciego, *peer-review*)

1. A partir de la recepción del artículo, los editores informarán el resultado de la evaluación en el transcurso de los siguientes 100 días.
2. El proceso de evaluación es "por pares" (es decir, otros especialistas en el tema). Cada artículo es enviado a dos evaluadores externos, por referato "doblemente ciego", es decir, ni el autor/a conocerá la identidad de los evaluadores, ni los evaluadores la identidad del autor/a. La decisión final es de los directores.
3. El resultado del referato puede ser:
  - a. aprobación sin modificaciones;
  - b. aprobación con modificaciones no obligatorias (recomendaciones para mejorar el artículo);
  - c. aprobación con modificaciones obligatorias (deben aplicarse para poder publicar el artículo);
  - d. no recomendable para publicar en esta revista.

4. De no haber unanimidad entre los evaluadores, la decisión final la tiene el director/a (pudiendo recurrir, o no, a un tercer evaluador/a).
5. La revista aplica distintos procesos tendientes a la identificación de posibles plagios, ya sea con búsquedas electrónicas como con consulta a especialistas en el tema (sean o no evaluadores/as del artículo en cuestión).
6. La revista no cobra tasas ni suscripciones a los autores/as por la publicación de sus artículos.
7. Los contenidos de los artículos representan a sus autores/as, pero no necesariamente a la revista *Teología y Cultura*.

# Improntas del Metodismo: una lectura en su travesía histórica (parte I)

Martín Tranier  
(UCEL - UNR)

## **Resumen**

*Desde una perspectiva que incluye elementos de diferentes tradiciones discursivas, el artículo aborda improntas identitarias que recorren al movimiento Metodista desde su contexto de aparición con John Wesley en Inglaterra en el siglo XVIII hasta nuestros días. Si hay que diferenciar biografía y obra, reseña y análisis, también hay puntos de mixtura impuras entre ellas, con sus praxis derivadas y rasgos notables. Volver a pensar algunos de los sintagmas de Wesley que atravesaron contingencias históricas hasta llegarnos como legados, permiten encontrar puntos de abordaje para las incógnitas de hoy.*

**Palabras clave:** *Metodismo. Historia. Identidad.*

## **Abstract**

*From a perspective that includes elements from different discursive traditions, the article addresses identity imprints that run through the Methodist movement from its context of appearance with John Wesley in England in the 18th century to the present day. If biography and work, review and analysis, must be differentiated, there are also points of impure mixture between them, with their derived praxis and notable features. Rethinking some of Wesley's phrases that went through historical contingencies until they arrived us as legacies, allow us to find points of approach for today's unknowns.*

**Key Words:** *Methodism. History. Identity.*

## **Improntas del Metodismo: una lectura en su travesía histórica**

Algunas improntas del Metodismo se rastrean en la singularidad de la historia de Inglaterra que tiene inscrita los efectos de revueltas y revoluciones. Terminada la dominación romana sobre Britania alrededor del año 417, los pueblos anglos y sajones junto a otros del norte como los noruegos y normandos



tomaron la isla, estableciendo sus costumbres de ley, de posesión común de la tierra y gobierno por asambleas tribales dirigidas por un jefe. Esta novedad fue creando el “derecho del pueblo”, que es el derecho ganado por la primacía de los acuerdos y costumbres a lo largo del tiempo. El ordenamiento sociopolítico territorial llevó a que estas asambleas fueran unificando la función de los jefes en las de un rey, pero la ley común, *the common law*, se mantuvo por encima de él. Al iniciarse el siglo XIII, el rey Ricardo I Corazón de León no tenía herederos y dejó en línea sucesoria a su hermano Juan Plantagenet quien en 1205 quiso nombrar al obispo de Canterbury y limitar la injerencia de los nobles. Esto provocó un conflicto con la iglesia y con los barones. En 1209 el rey Juan fue excomulgado y en 1215 los nobles derrotaron al rey Juan Plantagenet en la batalla de Runnymede, donde lo obligaron a firmar la Carta Magna *Libertatum*, documento restringido en sus alcances que concedía derechos y garantías a la clase nobiliaria. Esa firma arrancada al poder real operó como la plataforma sobre la que su hijo Enrique III heredaría el trono un año después. Los procesos de centralización avanzaron a la par que los pequeños feudos se disolvieron y la nueva aristocracia rural —*the gentry*—, ganaba influencia. La arbitrariedad y la mala administración crecieron, ocasionando otra revuelta reformista. En la batalla de Sussex en 1264 el rey es vencido y en su nombre se convocó al primer parlamento inglés que limitó el absolutismo monárquico<sup>1</sup>. Le sucedieron luego tres siglos de conflictiva convivencia entre monarquía, nobleza y *gentry*, clero, los comunes y los pobres.

En el siglo XVI las consecuencias culturales y políticas de la Reforma Protestante de Martín Lutero en Alemania, se desplazaron hasta Inglaterra. En 1534 el parlamento aprobó el Acta de Supremacía que instituyó a la Iglesia Anglicana, la declaró iglesia oficial del reino y designó al rey Enrique VIII como su jefe supremo.

El siglo XVII contabilizó dos revoluciones que condensaron en sus nombres las fluidas relaciones entre religión y política en Inglaterra: La Revolución Puritana de 1640 —que viró sucesivamente en guerra civil, derrocamiento monárquico, establecimiento de la República de la Mancomunidad hasta la restauración monárquica en 1660— y La Gloriosa de 1688 por la que se sancionó el *Bill of Rights*, con el que definitivamente el absolutismo monárquico cedió prerrogativas a la nobleza y a los comunes adoptando Inglaterra el régimen de Monarquía Parlamentaria que rige hasta hoy. Como observó Michel De Certeau en *Historia y Psicoanálisis*:

No es totalmente un azar que los trabajos sobre la mística se desarrollen durante los periodos de totalitarismo... Este hecho permitiría comparar las diferencias entre las figuras históricas de una radicalidad evangélica en el siglo XVII: sobre todo “místicas” en las monarquías católicas, como en España y Francia, y más bien “proféticas” en las estructuras más democráticas y reformadas de las monarquías inglesa o nórdica<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Norberto Martínez Delfa, *Génesis del derecho constitucional* (Rosario, Editorial Juris, 2da edición, 2000), pág.9.

<sup>2</sup> Michel De Certeau, *Historia y Psicoanálisis* (México, Uia, 1995), pág.128.

### **El siglo XVIII y la familia Wesley**

El siglo XVIII se inició con la instauración del “Reino Unido de Gran Bretaña”, formado por Inglaterra, Gales, Irlanda del Norte y Escocia. Masas campesinas fueron expulsadas de las tierras forzando penosas migraciones hacia las ciudades. Esa atmósfera forjó una radicalidad evangélica profética de denuncia que envolvió la historia familiar de John Wesley. Tuvo abuelos puritanos inconformistas o disidentes respecto a la Iglesia Anglicana y padres que regresaron al anglicanismo que disentían fuertemente entre ellos sobre la cuestión de la sucesión monárquica. Samuel Wesley era párroco anglicano y escritor en la rectoría de Epworth. Susannah Annesley era profesora de amplia formación literaria (dominaba el griego, el latín y el francés). El matrimonio tuvo diecinueve hijos, entre ellos John Benjamin<sup>3</sup> (1703- 1791 decimoquinto hijo, fundador del movimiento metodista) y Charles (1707- 1788 clérigo, famoso músico, compositor y poeta).

Cuando John tenía cinco años fue rescatado de un incendio en la casa parroquial en la que vivían. El origen del fuego nunca fue esclarecido, persistiendo hasta hoy dudas sobre si fue accidental o intencional por la tensión política o la rigurosidad de Samuel Wesley hacia su congregación. De todos modos, luego de este episodio tanto su padre, como particularmente su madre, resolvieron transmitirles a sus hijos el amor por el estudio, hábitos rigurosos y sensibilidad social que llevarían a John Wesley a ser finalmente de algún modo un “inconformista” clérigo de la Iglesia Anglicana. Durante la infancia, su madre había destinado para cada hijo una hora semanal de conversación personal. A John le correspondían los jueves a la noche.

En 1714 partió a Londres para estudiar en *Charter House*, donde vivió con mucha aflicción y privación en un internado hasta 1719. Paralelamente otro episodio “literalizable” y tan significativo para la vida de John como el incendio, sucedería en su casa natal entre diciembre de 1716 y la primavera de 1717. Recurrimos al estudio de Martín Hadis en *Literatos y Excéntricos, los ancestros ingleses de Jorge Luis Borges*.

A fines de 1716, dos sirvientes que trabajaban en la casa de los Wesley se espantaron al escuchar en la puerta de la casa una serie de gemidos tremendos, como si estuviera una persona agonizado. Cuando ambos sirvientes se acercaron... no encontraron a nadie. El fenómeno se repitió; pronto lo acompañaron otros. A las pocas noches empezaron a escucharse ruidos extraños en los lugares diversos: golpes en las paredes y en la escalera, estruendos repentinos en el techo o en el suelo de las

---

<sup>3</sup> L. Tyerman, *The life and times of the Rev. John Wesley* (NYC, Harper, 1872, volumen 1) pág. 15. Entre las hermanas y hermanos de John, nueve murieron al nacer o en la primera infancia. Sobrevivieron seis niños y cuatro niñas. El nombre completo de John es “John Benjamin”. Fue elegido por su madre uniendo los nombres de dos de los hijos que habían muerto. Usualmente el segundo nombre era poco usado por lo que cotidianamente era llamado “John”. Su fecha de nacimiento fue 17 de junio de 1703.

habitaciones, zapateos persistentes, como si alguien estuviera bailando violentamente dentro de un cuarto vacío... La reacción inmediata de la familia Wesley fue de hecho, de total escepticismo e incredulidad. Susannah Wesley atribuyó en un comienzo todos estos ruidos a una invasión de ratas y decidió poner en práctica el método usual de la época para espantar roedores... Pero una de las hermanas de Wesley observó muy sensatamente que, si se trataba realmente de una entidad sobrenatural, el hecho de que intentaran “fumigarla”, iba a sacarla de quicio. En efecto, no se trataba de ratas, y la entidad pronto enloqueció. Hasta la fecha de la “fumigación”, el *poltergeist* se había manifestado únicamente por las noches, pero a partir de ese día comenzó a hacerse presente a cualquier hora... Pronto empezaron a oírse ruidos de alguien que corría o bajaba dando fuertes pisotones la escalera... las paredes de las habitaciones temblaban cuando esos pasos invisibles se acercaban; en muchas ocasiones los picaportes de las puertas se movían solos... En todo caso resulta evidente por la correspondencia entre los miembros de la familia que los Wesley se tomaban este asunto muy en serio. La escéptica reacción inicial de la familia pronto paso al temor y luego —tras constatar que el fenómeno no causaba daños concretos— al mero fastidio<sup>4</sup>.

El incendio dejaría en John una llama y la historia del fantasma una aporía que lo mantuvo en el campo de una racionalidad amplia que permitiría ubicarlo entre Locke y Berkeley<sup>5</sup>. Con estas *his-torys* Wesley irá construyendo su marco reflexivo.

Debido a que la familia no podía solventar el ingreso de sus hijos a la universidad, John y Charles recibieron en 1720 las recomendaciones que les permitieron estudiar becados con cien libras esterlinas anuales, en la *Oxford University*. Pronto se destacaron por las tres pasiones que les habían sido transmitidas.

---

<sup>4</sup> Martín Hadis, *Literatos y excéntricos, los ancestros ingleses de Jorge Luis Borges* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2006) pág. 44, 45. Allí el autor agrega: “El fenómeno es notable, y no sólo para los biógrafos de Wesley. Los estudiosos de lo paranormal lo citan a menudo como un caso modelo, por el hecho de que los testigos presenciales eran personas instruidas, sobrias y confiables”. El relato de los episodios puede leerse en Tyerman, pág. 22, 23. Allí cuenta que “las misteriosas voces se oían en la casa de su padre”. John incluso transcribió luego las anotaciones hechas por su padre en su diario personal. Algo de la historia familiar mencionada en la nota 4 con las pérdidas sufridas puede encontrar expresión conexional en las voces y el nombre *the old Jeffrey* puesto a ese fenómeno.

<sup>5</sup> El incendio le permitirá años más tardes a Wesley definirse a sí mismo según Zacarías 3:2, “un tizón rescatado del incendio” y los episodios del fantasma del “viejo Jeffrey”, un convencimiento en la existencia de fantasmas a escriturar. El mismo John escribió sobre esos episodios que le narraron y “el viejo Jeffrey”, tal como lo llamó el escritor Andrew Lang, se terminó apagando como también iría a terminar *El Fantasma de Canterville* de Oscar Wilde. Con racionalismo amplio caracterizo la problemática de la libertad planteada por Locke y el inmaterialismo de Berkeley (“existe lo que es percibido”), algo que Wesley rechazó y criticó de plano. Locke, Wesley y Berkeley estudiaron en el *Christ Church College, de la Universidad de Oxford*.

En 1724 John Wesley obtuvo el título universitario de “Maestro de Artes” que contenía estudios de árabe, hebreo, griego, metafísica, lógica, ética, filosofía natural y poesía.

En 1726 fue nombrado instructor de la universidad ordenándose también como clérigo anglicano y al año siguiente interrumpió su vida en Oxford para trabajar como ayudante de su padre en la parroquia de Epworth.

En 1729 volvió a la universidad. Junto con su hermano Charles y los universitarios Morgan y Kirkham, armaron un club que aspiraba a la santidad personal y social. Lo denominaron “Club Santo”. Por lo detallista de sus hábitos de autodisciplina, estudio y de servicio diario a pobres, presos y enfermos no sin una pendiente de burla —y teniendo en cuenta los antecedentes de los “precisistas”<sup>6</sup> y a un grupo de médicos que se hacían llamar “metodistas”<sup>7</sup>— este club fue conocido también como “el club de los metodistas”

En noviembre de 1729, fecha en que fui a residir a Oxford, mi hermano, otros dos jóvenes caballeros y yo acordamos reunirnos tres o cuatro noches por semana. Los domingos a la noche leíamos sobre teología y en las otras noches los clásicos griegos y latinos. Al verano siguiente se nos pidió que visitáramos los presos del castillo. Quedamos tan conformes con nuestra conversación allí, que decidimos acompañarles una o dos veces por semana. Poco después nos sugirieron visitar a una señora pobre que se encontraba enferma. Esta experiencia también nos hizo pensar en la conveniencia de dedicar una o dos horas semanales a esta tarea. Ahora éramos cinco los que compartíamos estas cosas, pues un joven caballero del *Merton College* se unió a nuestro grupo. Nos pusimos de acuerdo en comulgar con tanta frecuencia como nos fuera posible (que en esa época era una vez por semana en *Christ Church*). También decidimos prestar nuestros servicios, dentro de nuestras posibilidades, a nuestros conocidos, a los presos, y a dos o tres familias pobres de la zona<sup>8</sup>.

### **La búsqueda espiritual de John Wesley**

La profundidad de la dedicación de Wesley fue proporcional a su desesperada búsqueda espiritual, comparable en ciertos rasgos, a la de Sören Kierkegaard. Inmerso en ella, aceptó una propuesta del profesor Burton para asistir como misionero a los colonos americanos de la ciudad de Savannah en Georgia. Interrumpió su trabajo universitario y en octubre de 1735, tiempo de tensión geopolítica entre el Reino Unido y España por la posesión de tierras en América del Norte, emprendió el viaje con su hermano Charles y otros dos “metodistas” de Oxford.

---

<sup>6</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 2016), Pág. 167.

<sup>7</sup> John Wesley, “Una breve historia del Metodismo”, en *Obras de Wesley*, Tomo V, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.264.

<sup>8</sup> John Wesley, “Breve historia del pueblo llamado metodista”, en *Obras de Wesley*, Tomo V, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.272.

Varios episodios enriquecerían su existencia: durante la travesía, adquirió hábitos alimentarios vegetarianos<sup>9</sup> y afrontó cuatro tormentas. Una de ellas tan fuerte que rompió el mástil del barco. En medio de la desesperación general observó que varias personas se mantenían en calma. Se acercó a ellas y conoció a los Hermanos Moravos, un grupo alemán protestante, luterano, pietista, de ética caritativa y costumbres comunitarias austeras.

Ya en Savannah, la diversidad de grupos que encontró lo llevó a estudiar alemán, francés e italiano. También castellano para contactarse con migrantes judíos procedentes de España.

A la par de la persistente angustia por la salvación de su alma, la inquietud o el legado inconformista de su genealogía, lo hicieron alejarse de los planes previos y más allá de lo que se consideraba prudente, intentó acercarse a las comunidades indígenas y a los esclavos. Esperaba aprender “cómo vivían de acuerdo con las normas del libro de los Hechos que hablaba sobre la puesta en común de la comunidad de los bienes... siendo capaces, sin ofender, de vivir del agua y de los frutos de la tierra”. Y por sobre todo esperaba incorporar “la pureza de esa fe que una vez fue entregada a los santos”<sup>10</sup>. En una solemne reunión conversó con guerreros y jefes de los Chickasaw. Charles regresó al final del mismo año y John, pese a las dificultades que incluyeron amenazas y una experiencia de amor fallida, volvió a Gran Bretaña recién a comienzos de 1738 para reanudar sus actividades de enseñanza de griego en el *Oxford Lincoln College*.

A través de Peter Böhler su relación con los Hermanos Moravos continuó en la isla. Daniel Bruno en “Raíces doctrinales y teológicas del pensamiento wesleyano”, detalla un informe del misionero moravo que da cuenta de la angustia de Wesley:

Después de una hora de caminar juntos hablando honestamente Wesley lloró profunda y amargamente... Esto es lo que puedo decir de él, es verdaderamente un pobre pecador, que tiene un corazón destrozado y que busca desesperadamente una justificación más plena de la que tuvo hasta ahora<sup>11</sup>.

Hadis menciona que el mismo Wesley escribió “que se encontraba por esos días angustiado y agobiado, incapaz de leer, editar, cantar o rezar, o de hacer nada”<sup>12</sup>. Dentro de ese cuadro afectivo, yendo el 24 de mayo de 1738 a una reunión con los moravos, sucedió, sin embargo, un acontecimiento que sería recordado como “la experiencia del corazón ardiente”, sintiendo Wesley la *confianza* y la *seguridad* que nunca antes había encontrado. Así lo asentó en su diario:

---

<sup>9</sup> L. Tyerman., *Op. cit.*, pág. 525.

<sup>10</sup> Theodore W Jr. Jennings, *Santificación y transformación Social* (Buenos Aires, Centro Metodista de Estudios Wesleyanos, 2008), pág. 62.

<sup>11</sup> Daniel Bruno, “Raíces doctrinales y teológicas del pensamiento wesleyano” en *Revista Evangélica de Historia* II (2004), , pág. 176.

<sup>12</sup> Martín Hadis, *Op. cit.* Hadis también transcribió otra indicación de Bohler a Wesley: “predica la fe hasta que tú mismo la tengas, y luego, dado que la tienes, predicarás la fe”, pág.49.

A la noche me dirigí sin muchas ganas a la sociedad en la calle Aldersgate, donde alguien estaba leyendo el Prefacio de Lutero a la Epístola a los Romanos. Como a las nueve menos cuarto, mientras escuchaba la descripción del cambio que Dios opera en el corazón por la fe en Cristo, sentí arder mi corazón de una manera extraña. Sentí que confiaba en Cristo, y en Cristo solamente, para mi salvación. Y recibí la seguridad de que Él había borrado mis pecados y que me salvaba a mí de la ‘ley del pecado y de la muerte’. Me puse entonces a orar con todas mis fuerzas por aquellos que más me habían perseguido y ultrajado. Después di testimonio público ante todos los asistentes de lo que sentía por primera vez en mi corazón<sup>13</sup>.

Si bien esta experiencia no hizo de él un místico, posición que terminó repudiando tanto por su apego al marco del texto bíblico como por su aprecio por el uso de la razón argumentada, no impide que pueda ser considerada como ilustrativa del acceso a un “saber místico”. Así lo considera Gershom Scholem en el libro *La cábala y su simbolismo*:

El místico que proporciona nuevo significado a los textos sagrados, a los dogmas y al ritual de su religión... descubre así una dimensión nueva, una nueva profundidad dentro de su tradiciónn... Con mucha frecuencia los místicos han realizado grandes esfuerzos por sostener sus concepciones dentro del marco de la autoridad transmitida, y solo fueron llevados a un conflicto declarado con la autoridad constituida porque tuvieron que enfrentarse a una oposición especialmente reacia dentro de su comunidad, la cual les fue imposible superar... Los diarios de John Wesley, fundador del metodismo, ofrecen acaso la mejor ilustración de lo expuesto. Raramente ha sido descrito con tanta claridad cómo un místico enteramente empeñado en la dialéctica de su empresa —perteneciente a la doctrina del renacimiento cristiano— hizo todo lo posible por impedir un conflicto con la autoridad anglicana, y cómo este conflicto le fue impuesto no por su propio interior sino por el exterior, habiéndolo aceptado después con una conciencia cabal y luchando hasta el final<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> John Wesley, en *Obras de Wesley*, Tomo XI “Diarios”, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.64. Actualmente el 24 de mayo se celebra el día mundial del metodismo en conmemoración de dicha experiencia. Puede leerse en su Diario: “creo que fue a eso de las cinco de esta mañana, cuando abrí el Nuevo Testamento justo en estas palabras: “se nos han concedido las más grandes y valiosas promesas a fin de que ustedes lleguen a participar de la naturaleza divina (2ºPedro 1:4). Apenas salí afuera, nuevamente abrí el Nuevo Testamento justamente sobre estas palabras: “Tú no estás lejos del reino de Dios”... “A la noche me dirigí sin muchas ganas a la sociedad en la calle Aldersgate...”, continúa el relato.

<sup>14</sup> Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo* (México, SXXI, 2001), pág. 24 y 25. El mismo capítulo permite plantear alguna cercanía en este punto con Ignacio de Loyola y sus Ejercicios Espirituales a quien Scholem también menciona.

### **Un nuevo movimiento dentro del anglicanismo**

Con historia, tradición, formación y experiencia, Wesley terminó gestando dentro del anglicanismo un nuevo movimiento. Con la afirmación luterana de la salvación por la fe<sup>15</sup> reelaboró una praxis teológica de la gracia y la salvación<sup>16</sup>. En ella encontró el *pivote* para su obrar hasta el punto de definir que más allá de las apariencias y de las administraciones eclesiales, el mundo era su parroquia<sup>17</sup>. Así puede leerse en una carta al Reverendo Clayton el 28 de marzo de 1739:

En las Escrituras Dios me ordena, según mi poder, instruir a los ignorantes, reformar a los malos y confirmar a los virtuosos. El hombre me prohíbe que lo haga en la parroquia de otro; eso, en efecto, quiere decir no hacerlo nunca, puesto que ahora no tengo una parroquia propia, ni probablemente la tendré nunca más. ¿A *quién* pues deberé oír? ¿A Dios o a los hombres? Si es justo obedecer a Dios antes que a los hombres, júzguelo usted... Déjeme decirle ahora mis principios en este asunto. *Considero todo el mundo como mi parroquia*; quiero decir que, en cualquier parte de él donde estoy, lo juzgo digno, justo y mi deber declarar las buenas nuevas de salvación a todos los que quieran<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> John Wesley, “El camino de la salvación según las Escrituras”, en *Obras de Wesley*, Tomo III, (Franklin, Providence House Publishers, 1996). pág.90. “¿Qué es la salvación? La salvación de la que aquí se habla no es lo que frecuentemente se entiende por esta palabra: ir al cielo, la felicidad eterna. No es que el alma vaya al paraíso, denominado “el seno de Abraham” por nuestro Señor. No se trata de una bendición que se halla del otro lado de la muerte o, como decimos comúnmente, en el otro mundo. Las mismas palabras del texto (Efesios 2.8) lo expresan de modo incuestionable: “Sois salvos”. No se trata de algo a distancia: es algo presente, una bendición de la cual mediante la misericordia gratuita de Dios, estás en posesión ahora. Las palabras pueden traducirse con la misma corrección como “habéis sido salvados”. De manera que la salvación de la cual aquí se habla puede extenderse a toda la obra de Dios, desde el primer alborear de la gracia en el alma hasta que es consumada en la gloria”.

<sup>16</sup> Cf. El concepto de Gracia de Dios (favor de) fue reelaborado en Wesley a través de una serie complementaria entre ellas: gracia anticipante, gracia justificante y gracia santificante. El amor misericordioso de Dios es el soporte de la serie. Según J. González de modo genérico la expresión preferida de Wesley en sus últimos años era “gracia redentora” (*Obras de Wesley*, Tomo IV, pág.6, nota 19). Hay una analogía entre lo que Wesley describe como propio de cada uno de los tiempos o movimientos de la gracia que puede encontrarse en la filosofía de Franz Rosenzweig. *La estrella de la redención* está precisamente dividida en tres secciones: Creación, Revelación y Redención. El amor también opera allí como el hilo que cose y conjuga el libro y las secciones.

<sup>17</sup> Puede agregarse la reflexión de Albert Knudson *Nuestra herencia metodista* (Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1938), pág. 12 y ss.: “la limitación de la gracia divina fue rechazada por el Metodismo. Desde sus principios insistía en que la gracia divina es universal, se la ofrece a todos, *El que quiere, venga*, es su texto predilecto. No solo es universal la gracia divina, sino que salva hasta lo último”.

<sup>18</sup> John Wesley, en *Obras de Wesley*, Tomo XIII “Cartas”, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.123. Añadimos dos citas de Wesley hechas por Daniel Bruno en “Raíces doctrinales y teológicas del pensamiento wesleyano”: “yo he aprendido que el verdadero cristianismo no consiste en opiniones, formas ni ceremonias, sino en santidad de corazón y vida (...) Buenas Obras son la condición, de acuerdo al divino pacto

Oído místico, o mejor, “míxico”, que anudó fe y razón, ética individual y solidaridad social.

El 2 de abril de 1739 ante la frecuente objeción de que “la gente se aglomeraba tanto que bloqueaba la iglesia y no dejaba lugar para los mejores de la parroquia”, más por necesidad que por gusto, tuvo en Bristol su primera predicación al aire libre<sup>19</sup>. Pese a la incomodidad que sintió, ese hecho sucedido a las 4 de la tarde, dio comienzo a un constante recorrido itinerante por las ciudades inglesas. En el camino sorteó rechazos y virulentos ataques. Muchos ministros anglicanos se sumaron al movimiento. También hombres y mujeres como laicos y laicas, tuvieron a su cargo la predicación y la conducción de las “sociedades”. Estaban conformadas por reuniones de clases (pequeños grupos de cuidado mutuo) y de grupos (divididos por género) que juntas se reunían a su vez en el novedoso dispositivo de las “asambleas anuales” de toda la conexión metodista.

La primera “sociedad metodista” se organizó en Bristol en 1739 y durante el mismo año en Londres, abrió la primera capilla metodista en lo que había sido *the old foundery*, una vieja fundición de cañones. Su apertura coincidió con la oposición de Wesley a la doctrina del quietismo que se había impuesto entre los moravos<sup>20</sup>. En el Wesley anciano hay una evocación a esa diferencia fundante:

Es la gloria de las personas llamadas metodistas que no condenan a nadie por sus opiniones o por sus formas de culto. Piensan y dejan pensar, e insisten nada más que en la fe obrando por el amor<sup>21</sup>.

Y en “Consejos al pueblo llamado metodista”:

Nunca más se apoyen en la formalidad muerta de la religión; traten de imitar a aquel a quien adoran, de parecerse cada vez más a sus perfecciones imitables, su justicia, su misericordia y su verdad. Que esta sea su religión, valiente, noble y generosa. Igualmente alejada de la maldad de la *superstición* (que incita a la religión a hacer lo que Dios no ha impuesto y

---

establecido en el Evangelio, requisito necesario para la justificación de los hombres”, pág.168, 171.

<sup>19</sup> John Wesley, “Breve historia del pueblo llamado metodista”, en *Obras de Wesley*, Tomo V, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.277.

<sup>20</sup> Daniel Bruno, art. cit., pág.180: “el punto de ruptura con los moravos radica en la imposibilidad que tiene Wesley de encontrar en la doctrina pietista un espacio antropológico que permita rescatar un margen de libertad mediante el cual el ser humano pueda ejercer su responsabilidad cristiana. Esto es poner en práctica su fe a través de las obras del amor”.

<sup>21</sup> Cf. John Wesley en Albert Knudson, *Op. cit.*, pág. 9. Con esta afirmación hay en Wesley otro indicio de su entendimiento teológico racional y práctico que no está en ese aspecto lejos de la enseñanza de Maimónides en *Guía de perplejos descarriados* (Buenos Aires, Obelisco, 2010), pág.65, 93: “no entiendo por fe la mera declaración que pronuncian los labios, sino algo que aprehende el alma, una convicción de que un objeto o creencia es exactamente como el alma lo ha aprehendido (...) Dios es una Inteligencia siempre en acto”.



a abstenerse de lo que no ha prohibido) y de la crueldad del *fanatismo* (que confina nuestro afecto a nuestro partido, secta u opinión). Por encima de todo, estén firmes en la fe en el Dios de la misericordia perdonadora...Entretanto eviten cuidadosamente el *entusiasmo*. No imputen los sueños de la gente al Dios omnisciente, ni esperen luz o poder de él excepto en el uso serio de todos los medios que ha ordenado<sup>22</sup>.

En la capilla metodista, contrario a las costumbres, los bancos eran de igual construcción para todos, fueran ricos o pobres. Nadie pretendía tener un lugar fijo y quienes primero llegaban se sentaban en los primeros lugares<sup>23</sup>. Había un comedor comunitario, un hogar para huérfanos y viudas en el que hasta la madre de Wesley pasó sus últimos años y en 1746 abrió allí el primer dispensario gratuito de Inglaterra<sup>24</sup>. También había una biblioteca de consulta pública y una librería. En ella se instalaría la imprenta metodista que contaba con el mismo Wesley como escritor y editor de folletos, revistas y libros. Hasta ese momento la circulación de libros, por su costo y pesada ornamentación que requería amplios espacios de guardado, era restringida para las clases altas. Según pormenoriza Hadis, tanto John como su hermano Charles publicaron más de quinientos títulos entre propios y ajenos:

---

<sup>22</sup> John Wesley, “Consejos al pueblo llamado metodista”, en *Obras de Wesley*, Tomo V, (Franklin, Providence House Publishers, 1996). pág.68. En este rechazo a la superstición, el fanatismo y el entusiasmo derivado, puede encontrarse un punto de coincidencia de Wesley con el iluminismo francés. Puede leerse de Victor Klemperer *La lengua del Tercer Reich, apuntes de un filólogo* (Barcelona, minúscula, 2020), pág. 42 y 43.

<sup>23</sup> John Wesley, “Pensamientos sobre el Metodismo”, en *Obras de Wesley*, Tomo V, Franklin, Providence House Publishers, 1996. pág. 380. Edward Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Madrid, Capitán Swing Libros, 2012), punto 02, pág. 65, encuentra en estas actitudes indicios para decir que en la historia primitiva del Metodismo, puede encontrarse un prometedor espíritu democrático que luchaba contra las doctrinas y las formas organizativas que imponía el mismo Wesley. Según Thompson Wesley no pudo escapar a las consecuencias de su propio igualitarismo espiritual. Si los pobres de Cristo llegaban a creer que sus almas eran como las almas de los aristócratas o los burgueses, esto podría llevarles a los argumentos de *Los derechos del hombre*, esa derivación según Thompson fue advertida por la duquesa de Buckingham quien opinaba que las enseñanzas metodistas estaban “teñidas de impertinencia y falta de respeto hacia sus superiores. Es monstruoso que te digan que tu corazón está tan lleno de pecado como el de los desgraciados que se arrastran por el suelo”. Con alguna diferencia de enfoque puede cotejarse con Christopher Hill, *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780* (Barcelona, Ariel, 1980), pág.314.

<sup>24</sup> L. Tyerman, *Op. cit.*, pág. 527. Pronto abrió otro dispensario en Bristol. Años más tardes, en 1758 el Metodismo fundó a través de Jonas Hanway y Robert Dingley el Hogar protegido y Hospital Magdalena para la salvaguarda de las más pobres y desoladas mujeres caídas en el más bajo nivel de la infamia humana”, John Wesley “La reforma de las costumbres”, en *Obras de Wesley*, Tomo III, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág. 266.

Como era el caso de todos los demás aspectos del metodismo, Wesley sistematizó el proceso editorial, controlándolo de manera férrea y centralizada, aprovechando asimismo sus dotes administrativas para crear una estructura que asegurara que los metodistas tuvieran lecturas apropiadas al alcance de su mano, en volúmenes simples de entender, distribuidos a un precio accesible y con una calidad aceptable. Sin quererlo, se convirtió, de esta manera, en un precursor de las modernas ediciones de libros *pockets*(...)<sup>25</sup>.

Dentro del sermón 87, que indaga sobre “El peligro de las riquezas”, encontramos una evaluación del propio Wesley que un poco más adelante también nos servirá para pensar la relación que Max Weber propuso entre protestantismo y capitalismo:

Permítanme hablar tan francamente de mí mismo como lo haría de otra persona. *Gano todo lo que puedo* (a saber, escribiendo) sin dañar a mi alma o a mi cuerpo. *Ahorro todo lo que puedo* sin malgastar nada por gusto, ni una hoja de papel, ni un vaso de agua. Sin embargo dando todo lo que puedo, estoy efectivamente protegido de desear enriquecerme o de esforzarme por ser rico puesto que *doy todo lo que puedo*. Y de lo que hago llamo a testificar a todos los que me conocen, tanto amigos como enemigos...Hace cuarenta y dos años, teniendo el deseo de proveer a la gente pobre con libros más baratos, más cortos y más sencillos que cualquiera de los que yo había visto, escribí muchos tratados pequeños, generalmente a un penique cada uno, y luego varios más grandes. Algunos de ellos tuvieron una venta como yo no lo había pensado, y por este medio, inadvertidamente, me hice rico. Pero nunca lo deseé ni me esforcé por lograrlo. Y ahora que me ha sobrevenido de improviso no acumulo tesoros sobre la tierra, no acumulo absolutamente nada. Mi deseo y mi esfuerzo en este aspecto es redondear mis cuentas al fin del año (...)<sup>26</sup>.

Hadis complementa el redondeo con otra formulación de Wesley:

---

<sup>25</sup> Martín Hadis, *Op. cit.*, pág. 61. En páginas siguientes Hadis añade valiosa información: “En 1749 a Wesley se le ocurrió “imprimir en buen papel y con letras grandes, no sólo todo aquello que ya hemos publicado, sino todos los textos más valiosos que hayan sido escrito en lengua inglesa, en 60 u 80 volúmenes, con el fin de crear una biblioteca completa para todos aquellos temerosos de Dios. El título de esta colección fue Biblioteca Cristiana”. En 1753 Wesley escribió y editó su propio Diccionario de la lengua inglesa, cuya segunda edición que incorporaba varias decenas de palabras del diccionario publicado por Samuel Johnson en 1755, se imprimió en 1764. En el prefacio él mismo mencionó: “este diccionario explica la mayoría de las palabras difíciles que aparecen en las obras de los mejores escritores ingleses. Fue creado por un amante del buen inglés y del sentido común”.

<sup>26</sup> John Wesley, sermón 87 “El peligro de las riquezas”, en *Obras de Wesley*, Tomo IV, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.141.

Las obras de la gracia desaparecerían en una generación si los metodistas no fueran gente lectora (...) Los cristianos que lean serán cristianos que sepan; repartid nuestros libros entre toda la gente pobre, independientemente de si os pagan o no<sup>27</sup>.

Pensaba con ese criterio en plena época de la Revolución Industrial iniciada en el 1700. La miseria del campo producía un nuevo éxodo rural hacia las ciudades. El naciente proletario urbano vivía en condiciones de pobreza y hacinamiento alrededor de tejedurías, fábricas, talleres y minas<sup>28</sup>. Las formas jurídicas transparentaban la verdad del poder para sancionar las inconductas y prevenir las indisciplinas. Michel Foucault detalla que:

Había en Inglaterra 315 conductas capaces de llevar a una persona a la horca, esto convertía al código, la ley, y el sistema penal inglés, en uno de los más salvajes y sangrientos que conoce la historia de la civilización... Religiosos disidentes del anglicanismo, cuáqueros y metodistas, organizaron sus sociedades... tenían voluntad de hacer reinar el orden, pero para escapar al poder político que contaba con un instrumento terrible: su ley penal (...) era fácil para la aristocracia o para quienes detentaban el aparato judicial presionar terriblemente a las capas populares... los grupos religiosos intentaban escapar, eran más que nada grupos de autodefensa contra el derecho y no tanto de vigilancia efectiva... Wesley visitaba las comunidades a la manera de los obispos de la edad media: ahí se sometían todos los casos de desorden... trataba de hacer reinar un orden moral diferente de la ley que permita a los individuos escapar de sus efectos<sup>29</sup>.

El movimiento metodista se comprometió en la lucha contra la explotación de niñas, niños, hombres y mujeres en fábricas, minas y talleres. Wesley emprendió obras sociales y promovió una multiplicidad de acciones concurrentes al servicio de una mayor justicia y libertad. Repudió la guerra, la esclavitud y condenó la usura. Propuso la instalación de precios justos, regulaciones respecto a la concentración de la tierra, la promoción de cooperativas, un mini banco para hacer pequeños préstamos tanto para quienes

---

<sup>27</sup> Cf. John Wesley en Martín Hadis, *Op. cit.*, pág. 61, 62. También Hadis recupera otra instrucción de Wesley a sus predicadores: “dedicad toda la mañana a leer, o por lo menos 5 de las 24 horas del día” y cuando uno de ellos respondió que no tenía especial gusto por la lectura, Wesley lo conminó diciéndole “Entonces encuéntrale el gusto, o deja los hábitos y dedícate a otra cosa”.

<sup>28</sup> Sabanes, Julio, “La Iglesia Metodista, la Eucumene y el desafío de la sociedad argentina actual”, en *Debate Iglesia, Estado y Sociedad* (Rosario, UCEL, 1993), pág.27.

<sup>29</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, cuarta conferencia (Barcelona, Gedisa, 1980), pág. 92, 102, 104. Puede acercarse la apreciación de Foucault con la de Thompson *Op. cit.*, punto 03, pág. 83 y ss.

tuviesen necesidades como para la compra de herramientas a las familias y agencias de empleos para pobres y desocupados<sup>30</sup>.

En 1744, publicó el tratado titulado “Reflexiones sobre la esclavitud” que influyó profundamente en la legitimación social de las corrientes abolicionistas.

El aristócrata William Wilberforce, incorporado al movimiento metodista, organizó la “Sociedad pro-Supresión del Tráfico de Esclavos”. Durante quince años Wilberforce presentó proyectos en el Parlamento hasta lograr ganar la votación para la abolición del tráfico de esclavos en Gran Bretaña y todas sus colonias. Volviendo al tratado:

No puede ser que ya sea por guerra o por contrato, cualquier ser humano pueda darse en propiedad a otro. Mucho menos es posible que criatura humana alguna nazca como esclava. La libertad es el derecho de toda criatura humana tan pronto como respira el aire vital; y ninguna ley humana puede despojarla de tal derecho que proviene de la ley natural. Todo este tráfico de la esclavitud tiene sólo el fin de hacer dinero, y sus excusas son vacías e hipócritas... Por lo tanto si tienes alguna consideración por la justicia, devuelve a cada uno lo que es suyo. Da libertad a quien se le debe libertad, es decir, a toda criatura humana, a todo participante de la naturaleza humana... ¡Fuera con todos los látigos, las cadenas y todas las opresiones! ...Oh tú, Dios de amor, tú que has mezclado de una sola sangre a todas las naciones sobre la tierra, ten compasión de esta gente desechada, que son tirados como estiércol sobre la tierra ¡Levántate, y ayuda a los que no tienen quien les ayude, cuya sangre se derrama como agua sobre la tierra!<sup>31</sup>.

En 1748, fundó la *Kingswood School*, una escuela mixta para la instrucción elemental. Asistían diariamente a partir de las cinco de la mañana procurando una educación amplia. También empezó, como la capilla de Londres, en las instalaciones de una vieja fábrica abandonada. El hecho de que la *Kingswood School* fuese tanto para niños como para niñas, principalmente hijas e hijos de ministros metodistas y de los trabajadores en las minas de carbón, ocasionó que sobre ella se sucedieran una serie de ataques continuos en la prensa de la época. Su sostenimiento fue turbulento. Un severo brote de viruela hizo que, durante una conferencia, se piense su cierre. Finalmente, según Wesley, la *Kingswood* terminó siendo *one of the pleasantest schools in England*<sup>32</sup>, “una de las más agradables escuelas de Inglaterra”.

Al poco tiempo, la invención en las capillas metodistas de las “escuelas dominicales” permitió también que más niñas, niños y jóvenes comiencen sus

---

<sup>30</sup> John Wesley, “Reflexiones sobre la presente escasez de alimentos”, en *Obras de Wesley*, Tomo VII, (Franklin, Providence House Publishers, 1996).

<sup>31</sup> John Wesley, “Reflexiones sobre la esclavitud”, en *Obras de Wesley*, Tomo VII, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág. 129. La última carta que escribió Wesley estuvo dirigida, el 24 de febrero de 1791, a William Wilberforce, para alentarle a seguir en sus esfuerzos contra la esclavitud.

<sup>32</sup> *John Wesley's New Room*, Bristol, UK. Puede visitarse el museo en [www.newroombristol.org.uk](http://www.newroombristol.org.uk) Es interesante que dice *pleasantest*, no *nice* o *beautiful*.

procesos de alfabetización. Respecto a la idea de las “escuelas dominicales”, la mayoría de las investigaciones la atribuyen a Hanna Ball. En 1769 Ball inició una escuela para niños. Inés Simeone en *El Metodismo, su nacimiento y vocación histórica por la educación*, cita parte de una carta a Wesley en 1770, en la que Ball le comenta sobre la marcha de la escuela:

(...) los niños se reúnen dos veces por semana, los domingos y los lunes. Son un grupo de salvajes, pero parece que quieren aprender. Trabajo con ellos, con cuidado, deseando provocarles el interés por la Iglesia de Cristo<sup>33</sup>.

En el mismo artículo Simone precisa que:

Además de estas primeras escuelas de los domingos, para menores de calle y trabajadores, los grupos metodistas abrían escuelas para huérfanos y también para cubrir la alfabetización de adultos. Muchos de estos grupos se reunían en la Vieja Fundación de Londres (un gran centro metodista de atención a los más desfavorecidos). “Enseñamos para que sean felices...”, decía Mary Bosanquet, una educadora metodista de Inglaterra del siglo XVIII<sup>34</sup>.

Yendo a la vida personal de John Wesley, después de haber pasado por otra frustración amorosa, en 1751 contrajo matrimonio con Mary Vazeille, una mujer viuda, madre de cuatro hijos. Pero sus metódicos hábitos y viajes constantes por todo el Reino Unido llevaron a la separación de la pareja en 1771.

Ante los ecos de las corrientes independentistas en América del Norte que empezaban a llegar a la isla, adoptó una posición reticente que terminó sin embargo llevándolo a elaborar una crítica radical hacia los países europeos y hacia los propios cristianos. En el punto 10 de “Una advertencia contra el fanatismo” consideró que:

Sería deseable que solamente los paganos hubiesen practicado esas obras burdas y palpables del Diablo...Aún en cuanto a crueldad y derramamiento de sangre, ¡cuán pequeña es la distancia a la cual los cristianos van detrás de ellos! Y no solamente los españoles y los portugueses, matando a miles en Sudamérica. No solamente los holandeses en las Indias Orientales, o los franceses en América del Norte, siguiendo paso a paso a los españoles.

---

<sup>33</sup> Inés Simeone, “El Metodismo, su nacimiento y vocación histórica por la educación” en *Golden & Blue, Instituto Crandon 140 años de Sueños Compartidos* (Montevideo, Vergara, 2019), pág. 13.

<sup>34</sup> Ídem. La cita continúa con el siguiente comentario: “cuenta el historiador metodista Peri Mesquida, después de investigar las actas de las cuatro primeras asambleas generales metodistas (de 1744 a 1748) que “El movimiento metodista fue original y fundamentalmente un movimiento educativo”.

Nuestros propios compatriotas también se han revolcado en la sangre y han exterminado naciones enteras<sup>35</sup>.

Sociológicamente ese momento coincidió con el ascenso en la escala social de muchos miembros metodistas. Max Weber ubicó al Metodismo como el tercer representante del protestantismo ascético luego del calvinismo y del puritanismo<sup>36</sup>. Lo calificó como un movimiento tardío y “revitalista” frente a quienes habían perdido sus ideales comunitarios<sup>37</sup>. Si el marco crítico del discurso sociológico se levantó observando las cenizas de la organización social medieval, el marco ético de fe de Wesley se levantó desde el fuego simbólico del relato bíblico de Pentecostés. Weber encontró en Wesley alguien que había percibido en todos sus detalles la misma conexión por él descrita en torno a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En sus *Notas críticas*, Weber incorporó el siguiente enunciado de Wesley:

Yo temo: donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en medida idéntica: no veo, pues, cómo sea posible, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, una larga duración de cada nuevo despertar de la religión verdadera. Pues, necesariamente, la religión produce laboriosidad — *industry*— y sobriedad — *frugalit*—, las cuales son a su vez causa de riqueza. Pero una vez que esta riqueza aumenta, aumentan con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas. ¿Cómo ha de ser, pues, posible que pueda durar mucho el metodismo, que es una religión del corazón, aún cuando ahora la veamos crecer como un árbol frondoso? Los metodistas son en todas partes laboriosos y ahorrativos; por consiguiente, aumenta su riqueza en bienes materiales. Por lo mismo, crece en ellos la soberbia, la pasión, todos los antojos de la carne y del mundo, el orgullo de vivir, Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente. ¿No habrá algún camino que impida esta continuada decadencia de la pura religiosidad? No podemos impedir a la gente que sea laboriosa y ahorrativa. Tenemos que advertir a todos los cristianos que están en la obligación y el derecho de ganar cuanto puedan y de ahorrar lo que puedan; es decir, que pueden y deben enriquecerse”. (Sigue a esto la advertencia de que “deben dar cuanto puedan” para progresar en la gracia y reunir un tesoro en el cielo.) Como se ve, Wesley percibe en todos sus detalles la misma conexión descrita por nosotros<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup>John Wesley, “Sermón 38”, en *Obras de Wesley*, Tomo II (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág. 386. Como “obras del Diablo” mencionó en el punto 9 “torturar y matar”. Esa es la “religión natural” de los creeks, cheroquies, chicasós y otras naciones indias, como lo fueron los virtuosos romanos “implacables, sin misericordia”. Allí acerca entusiasmo y fanatismo, definido este como una adhesión o amor demasiado fuerte por nuestro propio Partido, opinión, iglesia y religión.

<sup>36</sup>Max Weber, *Op. cit.*, pág.139.

<sup>37</sup>Ídem, pág.478.

<sup>38</sup>Ídem, pág. 240, 241.

En Weber su articulación entre protestantismo y capitalismo reside en lo inexorable del destino establecido por el concepto calvinista de la “predestinación” que lleva a que no se le exija a los fieles la realización de tales o cuales “buenas obras”, sino una santidad en el obrar elevada a sistema<sup>39</sup>. Wesley al rechazar la predestinación y colocar en ese casillero la “gracia anticipante de Dios”, habilita sobre lo inexorable del destino, una apertura posible que se articula con el concepto de “historia”. Así como en la teología de Calvino “predestinados” y “rechazados” se corresponden mutuamente, en Wesley “la gracia anticipante común a todos”<sup>40</sup> y que “alumbra a todo hombre”<sup>41</sup>, se corresponde con la salvación que “fue comprada para todos los humanos desde los comienzos del mundo”<sup>42</sup>. Tal vez por eso la cita antes mencionada de Weber sobre Wesley que corresponde a “Pensamientos sobre el Metodismo” de 1786, contiene una dificultad. En el original lo central es justamente lo que Weber elide en la mención puesta entre paréntesis.

El problema en torno de la acción —secularizadora, disolvente, de perdición o alienante según la perspectiva— de la riqueza, es un problema ético común a varios campos y tradiciones. Recurriendo al aparato crítico que surgió contemporáneamente a la sociología de Weber podría hablarse, con el psicoanálisis, sobre el problema entre *la ética y la “cosa” del capitalismo*. Con “cosa”, Sigmund Freud marcó en *Más allá del principio del placer*, la existencia de algo inasible y compulsivo, necesario de ser mantenido a límite por medio de las elaboraciones simbólicas en el lenguaje y el deseo. Siguiendo ese rumbo Jacques Lacan abordó “la cosa freudiana” para interrogar la ética del psicoanálisis y recorrió las derivaciones del avance del capitalismo que llevaron a la instalación de un cuasi-discurso que llamó “discurso estilo capitalista”, que precisamente no es un verdadero discurso, porque al llenarlo todo con objetos termina impidiendo el lazo social y la pervivencia del deseo y del amor. Como una coda entre las notas teológicas, sociológicas y analíticas, la afirmación de Lacan en *Televisión* puede servirnos para mirar a Wesley:

---

<sup>39</sup> Ídem, pág.167. Daniel Bruno en “Raíces doctrinales y teológicas del pensamiento wesleyano” pág. 166, lo contextualiza así: “si bien el puritanismo modeló la manera personal de la piedad personal de Wesley, la teología calvinista no pudo nunca dominar su pensamiento, ni aún en sus años influenciados por el efecto Alderstage. El arminianismo presente en los sectores anglicanos no calvinistas fue el catalizador que en definitiva lo ayudó a tomar distancia crítica de aquella propuesta y le permitió elaborar las bases de su teología basada en la gracia de Dios”.

<sup>40</sup> John Wesley, “Los principios de un metodista”, en *Obras de Wesley*, Tomo V (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.47.

<sup>41</sup> John Wesley, “Sermón 85”, en *Obras de Wesley*, Tomo IV (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.124.

<sup>42</sup> John Wesley, “La predestinación: una reflexión desapasionada”, en *Obras de Wesley*, Tomo VIII (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.355. Con el salto de los siglos, la geografía y las pertenencias culturales, una resonancia aliada a esa afirmación la encontramos en “Random” (Sony Music, Argentina, 2017) de Charly García. En la canción “Mundo B” dedicada al padre escribió: el pasado no me condena / el presente no me da pena / el futuro está asegurado / y los muertos están comprados por él!

En verdad el santo no cree tener méritos, lo que no quiere decir que no tenga moral. Para los demás el único problema es que no ven adónde lo conduce eso. Yo cogito desesperadamente para que haya nuevos como esos. Es probablemente porque yo mismo no lo alcanzo. Cuantos más santos seamos, más nos reiremos: es mi principio; es incluso la salida del discurso capitalista —lo cual, si solo es para algunos, no constituirá ningún progreso—<sup>43</sup>.

Wesley no creía tener algún mérito particular<sup>44</sup>. Sí tenía sus hábitos. Se levantaba a las 4 de la madrugada, dividía el día en tres partes y era simpáticamente impaciente. Tyerman lo describió como gracioso, conversador y lleno de anécdotas. En una ocasión esperando que le trajeran su carruaje, exclamó “perdí diez minutos para siempre”, un amigo con quien compartía la espera le dijo “no tienes necesidad de estar apurado”, a lo que Wesley replicó “¿apurado? No tengo tiempo para estar apurado”<sup>45</sup>.

Volviendo a la cita de Weber sobre Wesley, ella comienza con la afirmación “Yo temo”. Pero no hay ahí desesperación, sino un Wesley advertido de los efectos disolventes sobre la sociedad inglesa y sobre el movimiento metodista. Reinsertamos la parte final del pensamiento II de Wesley no incluida entre los paréntesis por Weber, donde el adverbio “de la misma manera” otorga el peso específico al balanceo entre trabajar, ganar y dar:

(...) ¿ Existe alguna manera de prevenir esta continua pérdida de religión pura? No debemos prohibir a la gente que sea diligente y frugal. Debemos exortar a todos los cristianos a que ganen y a que ahorren todo lo que puedan, es decir en efecto, a que se enriquezcan. Y pregunto nuevamente, ¿qué camino podemos tomar para que nuestro dinero no nos hunda en lo más profundo del infierno? Hay un solo camino bajo el firmamento: si aquellos que ganan todo lo que pueden y ahorran todo lo que pueden de-

---

<sup>43</sup> Jacques Lacan, “Televisión”, en *Otros escritos* (Buenos Aires, Paidós, 2012), pág.546. Este “si es para alguno no constituiría ningún progreso” puede ilustrarse con la historia narrada por Thompson *Op. cit.*, punto 03 pág.81, sobre Francis Place: líder y trabajador autodidacta, de los que se hicieron a sí mismos mediante esfuerzos de autodisciplina que los obligaron a dejar algunos hábitos. Place decía “detesto las tabernas y la gente de las tabernas. No puedo beber, no puedo consentir, ni por un minuto, en hablar con necios”. Thompson agrega que a menudo las virtudes de la propia dignidad llevaban consigo actitudes de mira estrecha... Place terminó aceptando las doctrinas utilitaristas y malthusianas. Por otro lado se decía, como Windham en 1802 que los metodistas y los jacobinos se habían confabulado para acabar con las diversiones del pueblo como acosar a los toros con perros.

<sup>44</sup> John Wesley, “La naturaleza del entusiasmo”, en *Obras de Wesley*, Tomo II (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág. 375. “El orgullo agota el manantial de la fe y el amor, de la justicia y de la verdadera santidad, pues todo esto viene por gracia”.

<sup>45</sup> L. Tyerman, *Op. cit.*, volumen 3, pág.658.



la-misma-manera dan todo lo que pueden, entonces cuanto más ganen, tanto más crecerán en gracia, y tanto más tesoros acumularán en el cielo<sup>46</sup>.

En toda la economía política de Wesley “ganar y ahorrar” están subordinados al “dar” y no escindidos de él. Esa lógica, fácil de observar a lo largo de su obra<sup>47</sup>, es inaudita para el “espíritu” del capitalismo. En el sermón 50, “El uso del dinero”, además de reflexionar sobre el concepto de las “riquezas injustas” — aquellas que lo son, incluso obtenidas honestamente, si se las usa injustamente—, Wesley correlaciona la serie “gana todo lo que puedas, ahorra todo lo que puedas y da todo lo que puedas” con su praxis ética derivada de “hacer algo bueno”, que es un buen hacer en el que “el bien” no es una categoría abstracta ni universal, sino relacional y contextualizada que no confunde ni borra la diferencia entre por ejemplo esclavos y esclavistas:

Gana todo lo que puedas, sin perjudicarte a ti mismo o a tu prójimo, en alma o cuerpo, aplicando diligencia ininterrumpida y toda la comprensión que Dios te ha provisto. Ahorra todo lo que puedas, evitando cualquier gasto que sirva sólo para cultivar deseos absurdos... ¡No más desperdicio! Dejemos de gastar en lo que demandan la moda, los caprichos, la carne y la sangre. ¡No más ambición! Entonces da todo lo que puedas... ¡Usemos, más bien, lo que Dios nos ha confiado para hacer algo bueno, todo el bien posible, en todas las formas e intensidades posibles! Hagamos el bien a nuestra familia de fe y a toda la humanidad (...) <sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> John Wesley, “Pensamientos sobre el Metodismo”, en *Obras de Wesley*, Tomo V (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág. 383. Los guiones del adverbio son nuestros. El adverbio opera como exigencia para el todo lo que se pueda del dar.

<sup>47</sup> Además de los escritos antes aludidos, agrego “El misterio de la iniquidad”. En la proposición 34 dice: “...No es que el dinero sea malo en sí mismo. Puede estar al servicio de propósitos buenos o malos por igual. Pero es una verdad incuestionable que *el amor al dinero es la raíz de todos los males*, y que poseer riqueza naturalmente hace crecer nuestro amor por ellas. Así lo expresa un antiguo dicho: *Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit*. -Tanto como crece nuestra riqueza, crece nuestro amor por ella-, y siempre será así si no obra el milagro de la gracia”.

<sup>48</sup> John Wesley, sermón 50 “El uso del dinero”, en *Obras de Wesley*, Tomo III, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág. 222 y ss. Nueve años después, a fines de 1777 Wesley escribió una carta dirigida a Mary Bishop. contestando lo que consideró un agravio del Sr. Hilton (“la mayoría de los metodistas son degenerados”) expuso un criterio: “...Lo que no me ha gustado de él por algunos años es su tendencia a *condenar* y a *despreciar* a sus hermanos. Quizás usted hable de cien o doscientos de ellos, ¿podrá usted deducir lo mismo con relación a treinta o cuarenta mil? Sin embargo, estoy de acuerdo de que dos terceras partes de los que se han convertido en ricos se han degenerado grandemente. *No ahorran todo lo que puedan para dar todo lo que puedan*, ni lo harán. Y sin hacer esto no pueden crecer en la gracia, todavía más, continuamente entristecen al Espíritu Santo de Dios...”, Tomo XIV “Cartas”, (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág.148.

### Últimos días de John Wesley

Wesley mantuvo esa postura hasta su pacífica y austera muerte en Londres. La noche anterior, rodeado de amigos y familia, les dijo “lo mejor de todo es que Dios está con nosotros”<sup>49</sup>. A las 10 de la mañana del 2 de marzo de 1791, juntó sus pies, sollozó “Adiós” y sin suspiro alguno murió.

Para su funeral no se necesitó carroza. Había dejado instrucciones para que pobres, que necesitaran trabajo, llevaran su ataúd y ganaran una libra cada uno.

En su análisis sociológico Weber da su parecer sobre el final del primer tiempo del movimiento metodista:

Este poderoso movimiento religioso, cuyo alcance para el desarrollo económico consistió ante todo en sus efectos educativos ascéticos, no desarrolló la plenitud de su influencia económica [en el sentido descrito por Wesley], mientras no pasó la exacerbación del entusiasmo religioso, cuando la busca exaltada del reino de Dios convirtiéndose en austera virtud profesional, cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitaristas<sup>50</sup>.

Retomamos el trabajo de Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, donde marca que a finales del SXVIII y comienzos del SXIX, se produjo un desplazamiento más pronunciado en los posicionamientos de los grupos metodistas:

(...) esos grupos cambiarán su inserción social y abandonarán lentamente su base popular o pequeña burguesa hasta que a fines del siglo, quedarán compuestos y/o alentados por personajes de la aristocracia y miembros de la clase acomodada que le darán un nuevo contenido... se produce un desplazamiento social que indica como la empresa de reforma moral deja de ser una autodefensa penal para convertirse en un refuerzo del poder de la autoridad penal misma, autodefensa en el siglo XVII [XVIII], instrumento de poder en principio del siglo XIX<sup>51</sup>.

Eric Hobsbawm, en *Gente poco corriente* señala que esos desplazamientos en las posiciones llevaron hacia 1800 a una ruptura interna que perduró hasta 1932 cuando se configuró la Iglesia Metodista Unida. Transitoriamente el Metodismo, ya convertido en iglesia disidente respecto a la anglicana, se dividió en “Nueva Conexión Metodista”, portadores de criterios éticos teológicos y organizacionales más democráticos y “Metodismo Wesleyano”, portadores de criterios más restrictivos. Cercanos a la “Nueva Conexión Metodista” en 1806 surgió una tercera corriente, la de los “Metodistas Primitivos”.

---

<sup>49</sup> L. Tyerman., *Op. cit.*, vol. III, pág.654.

<sup>50</sup> Max Weber, *Op. cit.*, pág. 242. Al momento de morir Wesley había en UK ciento veinte mil metodistas sobre una población total aproximada de entre siete y nueve millones.

<sup>51</sup> Michel Foucault, *Op. cit.*, pág. 105 y 107. El siglo XVII es mencionado por la aparición del movimiento también disidente de los cuáqueros. Entre corchetes el XVIII es nuestro por misma referencia del autor al Metodismo.

En *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Edward Thompson distingue que mientras la nueva conexión y, más adelante, los metodistas primitivos, eran una religión *del* pobre, el wesleyanismo continuó siendo una religión *para* los pobres. Citando a Hobsbawm observa que igualmente el Metodismo con su ruptura con la iglesia oficial, dondequiera que se hallase, realizó las funciones del anticlericalismo del siglo XIX en Francia<sup>52</sup>. Volviendo a Hobsbawm, este no deja de apreciar que la ruptura llevó también a un avivamiento que sirvió a una nueva generación:

La tradición obrera de disensión deriva en su mayor parte del resurgimiento del metodismo... el metodismo primitivo fue la escuela en que los nuevos proletarios de las fábricas, los braceros rurales, los mineros y otros trabajadores de esa clase aprendieron cómo organizar un sindicato tomando como modelo la capilla y la parroquia... cuando en 1843 lord Londonderry expulsó a los líderes de la agitación de los mineros de Durham, dos tercios de los metodistas primitivos de la zona resultaron perseguidos (...) y a veces incluso —como en el remoto Dorset— los conservadores wesleyanos podían ser el punto de convergencia de los dirigentes locales<sup>53</sup>.

Desde las capillas metodistas se conformaron los primeros sindicatos modernos y muchos de sus miembros participaron del surgimiento de las organizaciones políticas partidarias obreras británicas, como el Partido Liberal y el Partido Laborista Independiente. También el Metodismo participó en las acciones para la reforma del sistema penal inglés<sup>54</sup> y para la sanción de las leyes laborales. A fines del siglo XIX, el Primer Ministro Británico Henry Lloyd George, dijo:

El movimiento que mejoró las condiciones de las clases trabajadoras en cuanto a salarios, horas de trabajo y otras mejoras, encontró la mayoría de sus mejores jefes y dirigentes en hombres que se educaron en instituciones resultantes del metodismo<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Edward Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Madrid, Capitán Swing Libros, 2012), pág. 60.

<sup>53</sup> Eric Hobsbawm, *Gente poco corriente* (Buenos Aires, Paidós, 1998), pág.64,65. Puede agregarse que el “metodismo primitivo o nueva conexión metodista” fue el criterio que terminó siendo más aceptado, sin anular ni suprimir al “metodismo wesleyano”, en la unidad del Metodismo mundial. Desde la primera Conferencia o Asamblea convocada en 1744 hasta hoy —no sin Wesley pero también más allá de él—, las iglesias metodistas de cada país se reúnen en asambleas nacionales democráticas, con delegadas y delegados elegidos a su vez en votaciones por asambleas regionales. Laicas, laicos, ministras y ministros eligen a sus autoridades por cuatro años incluyendo el cargo del obispado nacional.

<sup>54</sup> Ídem: Por esta tarea de humanización de la vida en las cárceles y reformas penales derivadas John Howard tiene un monumento en la Catedral de San Pablo, en Londres.

<sup>55</sup> Julio Sabanes, *Op. cit.*, pág. 29. La Enciclopedia Británica consideró a Wesley como un reformador social que se adelantó mucho a su tiempo.

Un movimiento cuya espiritualidad elaborada, con ideales comunitarios y con lenguaje de fraternidad heredado de los moravos, lo llevó con altibajos a convertirse en sujeto catalizador de sufrimientos y esperanzas, trascendiendo el renglón de la autodefensa sin encerrarse en posiciones puras, ya sean de jerarquía, de misticismo, de monasterio o de sectarismo<sup>56</sup>. Con Hobsbawm, podemos notar la frontera que une y separa lo religioso y lo político, porque “una tradición revolucionaria puede ser políticamente moderada y una tradición religiosa puede ser muy radical aunque no necesariamente ligada con ningún programa político específico”<sup>57</sup>. Este es el punto de compromiso entre tensiones en la cultura. Hadis concluye:

El efecto social del movimiento que Wesley fundó, fue totalmente conservador. El historiador francés Elie Halevy afirmó que el hecho que la expansión del metodismo fue la principal causa de que Inglaterra hubiera logrado evitar una experiencia similar a la de la revolución francesa. Cuando los metodistas se reunían, no hablaban de cómo cambiar al mundo, sino de cómo cambiarse a sí mismos y acercarse a Dios<sup>58</sup>.

Esta crítica no desconocida por el Metodismo de esos siglos, tenía su reversa en la consideración positiva que hacían de que su obrar contribuyó a que “el cambio operado en las costumbres de Inglaterra permitió que se obtuvieran los beneficios de la Revolución Francesa sin pasar por los horrores de una revolución civil”<sup>59</sup>. Incluso puede recordarse una proclama en la que el mismo Wesley le recomendó a los habitantes de Inglaterra que no subestimen la libertad presente, que no hablen nunca de la libertad de los antepasados, porque la libertad inglesa comenzó con la Revolución, agregando “¡y cuán íntegra es hasta nuestros días!”<sup>60</sup>.

Con lo cual entre *torys* y *wighs*, el carácter conservador de Wesley fue el de un conservadurismo post revolucionario y no el de un reaccionario defensor o restaurador del absolutismo real vencido. Gran Bretaña ya había atravesado sus revoluciones e instaurado el sistema parlamentario mientras Francia permanecía todavía en el absolutismo. Y aún ni con los cambios de régimen, políticamente ninguno de los dos países resignaron sus matrices colonialistas.

Es apropiado tener en cuenta la conjetura que hace Thompson sobre la conexión subterránea que puede haber entre una tradición comunitaria y el milenarismo. Indagando en ella, subraya la importancia de no confundir las aberraciones fanáticas de la exaltación o de la paranoia, con las metáforas. La

---

<sup>56</sup> Paul Tillich, *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente* (Buenos Aires, La Aurora, 1977), pág.167.

<sup>57</sup> Eric Hobsbawm, *Op. cit.*, pág.60, 61, 64.

<sup>58</sup> Martín Hadis, *Op. cit.*, pág. 58.

<sup>59</sup> *Lo que todo metodista debe saber*, tercera edición (Buenos Aires, Imprenta Metodista, , 1952), pág. 98.

<sup>60</sup> John Wesley, “Apacibles palabras a los habitantes de Inglaterra”, en *Obras de Wesley*, Tomo VI (Franklin, Providence House Publishers, 1996), pág. 198. Puede leerse también “Reflexiones sobre el origen del poder” donde hay una relación de tensión entre “poder”, “autoridad” y “sociedad”.

producción e instalación discursiva de estas últimas, dice Thompson, permiten articular y sostener las experiencias y aspiraciones de grupos minoritarios durante cientos de años<sup>61</sup>.

¿Por cuál pendiente se delineó con mayor nitidez el metodismo?

En la segunda parte recorreremos la grafía con la que a pulso de las contingencias inscribió su *ethos*.

*Martín Tranier, psicólogo por la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y especialista en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO); docente en UCEL y UNR.*

*E-mail: mtranier@ucel.edu.ar*

*Fecha de recepción: 08-09-2023*

*Fecha de aprobación: 21-09-2023*

---

<sup>61</sup> Edward Thompson, *Op. cit.*, pág.70 y 72.

## La difusión del protestantismo en Entre Ríos: El caso del adventismo del séptimo día (1890-1920) Parte II

**Eric E. Richter**

(Centro Histórico Adventista, Universidad Adventista del Plata)

### **Resumen**

*Este estudio procura analizar la manera cómo la Iglesia Adventista del Séptimo Día se introdujo, arraigó y expandió en Entre Ríos desde 1890, con la llegada del primer misionero adventista a la provincia, hasta 1920. Para reconstruir la historia se hace uso de los informes y cartas escritas por los primeros misioneros, así como revistas denominacionales producidas localmente y otras fuentes documentales relevantes para esta investigación. La primera parte de este artículo analizó la llegada del adventismo y el establecimiento de su primera iglesia en Entre Ríos: la Iglesia de Crespo Campo. Esta segunda parte abordará la expansión del adventismo a partir de este puesto de avanzada clave a partir de 1901 hasta 1920, así como los principales factores que influyeron en su crecimiento. Dado que esta fue la primera provincia argentina en la que se asentó el adventismo, se espera que esta investigación pueda proporcionar las bases para establecer la historia del adventismo en Argentina.*

**Palabras clave:** *Historiografía adventista. Adventismo. Evangelización. Protestantismo argentino*

### **Abstract**

*This paper studies the way in which the Seventh-day Adventist Church was introduced, rooted and expanded in Entre Ríos from 1890, with the arrival of the first Adventist missionary to the province, until 1920. In order to reconstruct the history, several sources are used, including reports and letters written by the first missionaries, denominational magazines produced locally, as well as other documentary sources relevant to this research. The first part of this article addressed the arrival of Adventism and the establishment of its first church in Entre Ríos: the Church of Crespo Campo. This second part studies the expansion of Adventism from this key outpost throughout the province, from 1901 to 1920, as well as the main factors that influenced its growth. Since this was the first Argentine province in which Adventism was established, it is hoped that this research can provide the basis for establishing the history of Adventism in Argentina.*

**Keywords:** *Adventist historiography. Adventism. Evangelism. Argentinean Protestantism*

## **Introducción**

La primera parte de este artículo realizó un breve repaso del surgimiento del adventismo en Norteamérica, durante la primera mitad del siglo XIX, y de su expansión misionera durante fines del mismo siglo. También se abordó la manera en cómo el adventismo llegó hasta Argentina, con el arribo del primer misionero adventista a tierras entrerrianas en 6 de junio de 1890. Posteriormente se examinó el origen y causas del establecimiento de la primera iglesia adventista en esta provincia: la Iglesia de Crespo Campo en septiembre de 1894, así como su desarrollo y crecimiento.

En esta segunda parte de la investigación se analizarán los principales factores que favorecieron la expansión adventista en Entre Ríos. Luego se procederá a repasar brevemente el surgimiento y establecimiento de las primeras iglesias que fueron organizadas en la provincia: las iglesias de Aldea Camarero (organizada en 1902), de Aldea San Antonio (en 1903), de Lucas González (de 1907), de Concordia (de 1907), de Seguí (1908), de La Paz (1908), de Galarza (de 1909 y reorganizada en 1914, de Colonia Santa Amalia (de 1910 y reorganizada en 1912), y de la ciudad de Paraná (de 1917). Posteriormente, se mencionarán todos aquellos poblados y colonias en los cuales existió presencia adventista, aunque no llegaron a tener una iglesia organizada antes de 1920. Finalmente, se recapitularán los hallazgos realizados en la conclusión.

Antes de proceder con la siguiente sección, es preciso realizar una aclaración en la terminología utilizada. La estructura administrativa de la Iglesia Adventista realiza una diferencia entre una *iglesia organizada* de una *congregación o grupo de creyentes*. Aunque exista una comunidad de fieles adventistas en una determinada ubicación, esto no implica necesariamente que administrativamente haya allí una iglesia. El adventismo del séptimo día considera que para que existe una *iglesia* (hablando en término administrativos) debe existir un grupo estable de creyentes que se reúnan en una misma ubicación, que cuenten con liderazgo local firme (compuesto por ancianos y diáconos) y que sea financieramente autónomo (que pueda cubrir con los diezmos y ofrendas sus propios gastos). Esta diferencia administrativa entre *iglesia* y *congregación* explica por qué existieron decenas de poblados con grupos de adventistas, pero solo hubo 10 iglesias organizadas hasta 1920

## **Factores que favorecieron la expansión adventista en Entre Ríos**

Cinco grandes factores favorecieron la difusión del adventismo en la provincia de Entre Ríos: (1) la construcción y ampliación de la red ferroviaria provincial; (2) la paulatina llegada de más misioneros extranjeros; (3) el establecimiento del Colegio Adventista de Camarero en 1898; (4) la formación de la Conferencia del Río de la Plata en 1901; y (5) la utilización de las “reuniones anuales” de los adventistas como una herramienta evangelística.

El primer factor influyó directamente en la facilidad para viajar a través de la provincia y conectar las diferentes congregaciones. A partir de 1866, con el establecimiento de la primera línea de rieles de tren y hasta 1914, la provincia de Entre Ríos experimentó un lento pero constante aumento de líneas ferroviarias para trenes de carga y de pasajero. Las líneas del ferrocarril conectaban las

principales ciudades y puertos de la provincia, favoreciendo el tránsito de personas y la exportación de las producciones agropecuarias.<sup>1</sup> Existen numerosas menciones al ferrocarril como medio de transporte utilizado por los misioneros adventistas en sus viajes. Además, cuando se realizaban las reuniones anuales, no era raro que los líderes adventistas solicitaran a las empresas ferroviarias un descuento para los fieles que asistirían a estos eventos.

El segundo factor que favoreció la expansión del adventismo en Entre Ríos se relaciona directamente con la mayor disponibilidad de ministros y evangelistas. En 1894 llegó a esta provincia Frank H. Westphal, el primer pastor adventista en hacerlo. Sin embargo, él no fue el único misionero que trabajó en las tierras entrerrianas. En agosto de 1896, Nelson Z. Town y su esposa Sadie Rhoda llegaron a la Argentina.<sup>2</sup> En un principio trabajaron en Buenos Aires y en Santa Fe, pero en noviembre de 1899 se mudaron definitivamente a Entre Ríos para hacerse cargo del recientemente fundado Colegio Adventista de Camarero.<sup>3</sup> En su posición de director de esta escuela, no solo se dedicó a capacitar futuros misioneros, sino que realizó numerosas visitas a iglesias y congregaciones entrerrianas.

En octubre de 1901, llegó a la Argentina Joseph W. Westphal, hermano de Frank. Había sido nombrado como presidente de la Unión Misión Sudamericana, la entidad administrativa adventista que abarcaba los países de Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil, Chile, Bolivia y Perú. Aunque tuvo una destacada participación como evangelista, su principal aporte fue administrativo. Se encargó de establecer la Conferencia del Río de la Plata, de la cual se hablará después, y de coordinar la fundación y/o desarrollo de las instituciones adventistas educativas y médicas en el continente.<sup>4</sup> En diciembre del mismo año, Robert Habenicht llegó a Buenos Aires junto con su esposa Adela Allen. Al mes siguiente viajaron a Entre Ríos, donde trabajaron en varias ramas del ministerio hasta que en 1908 Robert obtuvo el permiso gubernamental para ejercer como médico y establecer el Sanatorio Adventista del Plata.<sup>5</sup> Además, ejerció como profesor en el Colegio Adventista del Plata y como evangelista en diversas iglesias y congregaciones de la provincia.

Estos no fueron los únicos misioneros extranjeros que trabajaron en Entre Ríos. En 1901, Arthur Fulton llegó al Colegio Adventista de Camarero, en donde permaneció por siete años. Al igual que Nelson Town, aprovechó su estadía en Entre Ríos para realizar labores misioneras por la provincia. En 1908 llegó Charles E. Knight, quien trabajó en la Argentina hasta 1917. En 1914 llegó B. C. Haak, que

---

<sup>1</sup> Alejandro Rascovan, "Las empresas ferroviarias en las provincias de Entre Ríos, Corrientes y Misiones (1866-2014): Entre intereses globales, nacionales y regionales", *Revista Transporte y Territorio* 13 (2015): 189-192

<sup>2</sup> Francis M. Wilcox, "Summary of Mission Work", *Review and Herald*, 8 de septiembre de 1896, 9.

<sup>3</sup> Nelson Z. Town, "Argentina", *Review and Herald*, 8 de mayo de 1900, 12.

<sup>4</sup> Véase Eugenio Di Dionisio, "Joseph W. Westphal", en *Misioneros Fundacionales del Adventismo Sudamericano* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012), 50-57.

<sup>5</sup> Véase Silvia C. Scholtus, "Robert H. Habenicht", en *Misioneros Fundacionales del Adventismo Sudamericano* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012), 71-84.



falleció trágicamente a fines de ese año.<sup>6</sup> En 1915 llegó Roscoe T. Baer, quien trabajó durante cuatro años en Argentina.<sup>7</sup> Estos tres últimos misioneros no desempeñaron su actividad exclusivamente en Entre Ríos, pero parte de sus labores misioneras ocurrieron en esta provincia.

El tercer factor que influyó en la expansión evangelística del adventismo fue el establecimiento del Colegio Adventista de Camarero. Durante el último día de la reunión anual de los adventistas en 1898, se votó la creación de una escuela denominacional. Al año siguiente se comenzó la construcción de un edificio en tierras donadas por Jorge Lust a poco más de un kilómetro de la Aldea Camarero (de donde el colegio tomó inicialmente su nombre). Debido a la urgente necesidad de formar jóvenes, Nelson Z. Town impartió clases durante un año en las instalaciones de un molino en desuso ubicado en Las Tunas, provincia de Santa Fe. A partir de 1900, las clases del recientemente inaugurado Colegio Adventista de Camarero (renombrado como Colegio Adventista del Plata en 1908 y Universidad Adventista del Plata en 1990) fueron impartidas en Entre Ríos.

Al contar con un colegio propio, la Iglesia Adventista pudo comenzar a formar ministros, colportores y misioneros locales. Esto permitió contar con más obreros que se sumaban a los misioneros extranjeros que habían llegado. De la primera cohorte de 26 estudiantes, al menos seis se convirtieron en exitosos evangelistas y ministros: Godofredo Block, Jorge Block, Santiago Mangold, Ignacio Kalbermatter, Luis Ernst y Pedro Kalbermatter.<sup>8</sup> Varios de ellos, además de posteriores graduados del colegio como Luis Rojas, fueron pastores clave para el establecimiento de congregaciones adventistas en Entre Ríos.

El cuarto factor que favoreció la difusión adventista en Entre Ríos fue de índole administrativo. Durante la reunión anual de los adventistas del año 1901, llevada a cabo del 10 al 20 de noviembre de ese año, se estableció la Conferencia del Río de la Plata. Esta entidad administrativa englobaba a todas las iglesias adventistas de Argentina, Paraguay y Uruguay; y tenía la función de coordinar sus actividades. Nelson Z. Town fue escogido como su primer presidente.<sup>9</sup> El hecho de contar con una estructura supracongregacional permitía supervisar el trabajo de los misioneros, reasignar recursos –tanto financieros como humanos– a donde fueran más necesarios, organizar actividades eclesiológicas y elegir mejor los nuevos lugares donde realizar esfuerzos evangelísticos. Aunque esta fue una acción de índole administrativa, su impacto misionero es evidente. En los siete años desde 1894 hasta 1901 solo se organizó una sola iglesia. Pero en los siete años posteriores al establecimiento de la Conferencia del Río de la Plata se organizaron seis iglesias.

El quinto y último factor a ser analizado, es el uso misionero de las reuniones anuales de los adventistas. Desde el Segundo Gran Despertar (1795-1835), la mayoría de las denominaciones cristianas de Norteamérica habían

---

<sup>6</sup> Joseph W. Westphal, "Elder B. C. Haak", *Review and Herald*, 21 de enero de 1915, 14.

<sup>7</sup> John M. Howell, "The Journey's End: R. B. Baer", *Review and Herald*, 26 de febrero de 1942, 25-26.

<sup>8</sup> Egil H. Wensell, "River Plate College: An Historical Study of a Missionary Institution, 1898-1951" (Tesis de doctorado, Andrews University, 1982), 64-65.

<sup>9</sup> Joseph W. Westphal, "South America", *Review and Herald*, 31 de diciembre de 1901, 10.

adoptado la práctica de realizar *camp-meetings* o reuniones campestres.<sup>10</sup> Estos se caracterizaban por durar varios días –incluso algunas semanas– en los cuales se realizaban cultos, campañas evangelísticas y otras actividades eclesiológicas.

Cuando Frank H. Westphal llegó a la Argentina, decidió establecer también esta costumbre entre los adventistas sudamericanos. Para ello, organizó en 1896 la primera reunión campestre en Argentina, que se llevó a cabo del 30 de septiembre al 12 de octubre de 1896.<sup>11</sup> De allí en adelante, cada año se realizó una reunión campestre, usualmente denominada como “asamblea” o “reunión general”, en diferentes lugares del país. Fue también en una de estas reuniones que se estableció la Conferencia del Río de la Plata, lo cual fue mencionado anteriormente.

Todas las reuniones de 1896 hasta 1901 se llevaron a cabo en Crespo o sus alrededores, donde ya había una gran comunidad adventista establecida. La única excepción fue la reunión de 1899 que se llevó a cabo en un pueblo de la provincia de Santa Fe, donde también existía un grupo de adventistas. Sin embargo, a partir de 1901, se decidió realizar un cambio en la dinámica de estas reuniones. Anteriormente se consideraba que estas asambleas tenían solo la función de “tratar los asuntos de la denominación... de elegir [a] los oficiales de los diferentes ramos de la obra, de presentar los informes del trabajo del año que acaba y de presentar los planes para el año venidero”.<sup>12</sup> Pero posteriormente es posible observar que la “intención general parece haber sido utilizar el congreso general como un evento evangelístico que permitiera establecer una nueva iglesia en un lugar sin o con poca presencia adventista”.<sup>13</sup> Así en 1903 se llevó a cabo una reunión general en la Aldea San Juan; en 1905 en Rosario del Tala; en 1907 en Gualeguay; y en los años 1905, 1909, 1915, 1916 y 1918, en la ciudad de Paraná.

La confluencia de estos cinco factores influyó en la rápida expansión del adventismo en la provincia de Entre Ríos. Este es el tema de la próxima sección.

### **Expansión misionera en la provincia (1901-1920)**

La Iglesia de Crespo Campo no solo fue la primera en ser establecida en Entre Ríos (de hecho, en toda Sudamérica), sino que también fue un puesto de avanzada que permitió la expansión del adventismo por el resto de la provincia. En 1897, el ministro adventista John McCarthy visitó la iglesia de Crespo Campo y afirmó que “es realmente una iglesia misionera en el sentido más amplio y elevado de la palabra. Cada miembro es un misionero; y, si uno puede juzgar por la apariencia, parecen trabajar conjuntamente para diseminar con éxito las semillas

---

<sup>10</sup> Véase Charles A. Johnson, *The Frontier Camp Meeting: Religion's Harvest Time* (Dallas, TX: Southern Methodist University Press, 1985), 8-80; y Kenneth O. Brown, *Holy Ground: A Study of the American Camp Meeting* (New York: Garland Publishing, 1992), 3-71.

<sup>11</sup> Frank H. Westphal, “General Meeting in Argentina”, *Review and Herald*, 14 de julio de 1896, 444.

<sup>12</sup> “Reunión anual de los Adventistas del Séptimo Día”, *El Faro*, octubre de 1901, 36.

<sup>13</sup> Eric E. Richter y Ernesto Bernhardt, “Iglesia de Crespo Campo (Entre Ríos, Argentina)”, en *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata: 1894-1906*, comp. por Daniel O. Plenc (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023): 40.

de vida y verdad”.<sup>14</sup> Mediante su esfuerzo personal y financiero, lenta pero gradualmente los adventistas de Crespo comenzaron a levantar nuevas iglesias.

El proceso de predicación o evangelización se basaba principalmente en las “redes interpersonales” de quienes ya eran creyentes adventistas.<sup>15</sup> Fabián Claudio Flores explica que los adventistas solían en primer lugar visitar a las familias de interesados. Luego se les entregaban o vendían publicaciones religiosas. Posteriormente se les volvía a visitar para mostrar a las familias las “verdades de la fe adventista” e invitarlos a participar a alguna de las reuniones de la iglesia.<sup>16</sup> Posteriormente un pastor o miembro de la iglesia les daría estudios bíblicos en su hogar hasta lograr convencerlos de unirse a la iglesia y ser bautizados.

A continuación, se presentará la manera cómo el adventismo se difundió por las diferentes ciudades y poblados de Entre Ríos. Si bien es cierto que un análisis de tipo cronológico probablemente logre describir mejor la manera en que esta denominación religiosa se expandió geográficamente por la provincia, no es este el enfoque que se seguirá. El orden presentado a continuación se rige por el año en que cada grupo fue establecido formalmente como una iglesia organizada. Es decir, cuando tuvo un liderazgo local propio, orden eclesiástico y autonomía financiera.

Este enfoque, aunque permite vislumbrar mejor el crecimiento institucional del adventismo, impide observar apropiadamente las redes sociales y misioneras que se formaron y que llevaron al establecimiento y crecimiento de estas congregaciones. Sin embargo, el lector podrá notar en la próxima sección que la permanencia del adventismo en cada poblado dependió en gran medida de su organización institucional. En muchos lugares en donde no se establecieron iglesias organizadas, la presencia adventista se desvaneció con el tiempo. Por ese motivo, se priorizará el criterio institucional por encima del cronológico.

#### *Iglesia de Aldea Camarero (1902)*

Los orígenes de la Aldea Camarero no han sido clarificados por completo. Se supone que se formó cerca del año 1890, cuando Pedro Camarero, un ilustre ciudadano de Diamante, estableció un almacén de ramos generales al lado del arroyo Paraíso.<sup>17</sup> Este lugar se ubicaba a unos 20 kilómetros de la ciudad de Diamante. En los alrededores de este comercio, que llegó a ser conocido como “Almacén de Born”, se establecieron una serie de viviendas y ranchos que dio origen a una aldea.<sup>18</sup>

En un campo cercano a este lugar se llevó a cabo una reunión general de adventistas del 29 de octubre al 7 de noviembre de 1897.<sup>19</sup> Aunque no se menciona

---

<sup>14</sup> McCarthy, “Argentine Republic”, 426.

<sup>15</sup> Fabián Claudio Flores, “Los adventistas del séptimo día en la Argentina y su ‘proyecto de colonización’: Aportes desde un análisis histórico”, *Sociedad y religión* 20, no. 30-31 (2008): 98.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Raúl Schneider, *La colina de la esperanza: Crónicas de Libertador San Martín* (Paraná, Entre Ríos: Descubra Ediciones, 2021), 42.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Frank H. Westphal, “The Argentine General Meeting”, *Review and Herald*, 4 de enero de 1898, 13-14.

en las fuentes el impacto misionero de este evento, es posible que sirviera para despertar el interés de los pobladores. Posteriormente, en 1898, Frank H. Westphal visitó a varios habitantes de esta aldea para enseñarles las doctrinas adventistas, afirmando haber tenido resultados exitosos.<sup>20</sup> A partir del año siguiente comenzó a construirse el edificio que alojaría al Colegio Adventista de Camarero, ubicado en las cercanías de la aldea, aunque del lado contrario del arroyo. A partir de 1900, una vez que se comenzó a impartir clases en el Colegio, lentamente profesores, familiares de alumnos y otros creyentes adventistas comenzaron a establecerse en los alrededores del edificio del colegio. Esto causó que se formara un grupo de creyentes en la Aldea Camarero, aunque para 1900 no era considerado todavía una iglesia organizada.<sup>21</sup>

No existen fuentes documentales fiables que permiten determinar en qué año esta congregación pasó a ser una iglesia organizada, ya que las actas de la iglesia se han perdido. Lo cierto es que para 1904 ya era considerada así.<sup>22</sup> La organización formal de esta iglesia debió ocurrir, por lo tanto, después de 1900 y antes de 1904. De acuerdo a testimonios orales recolectados por Eugenio Di Dionisio, este evento ocurrió en 1902.<sup>23</sup>

Este grupo de creyentes se reunían en una de las aulas de la escuela que fungía como capilla.<sup>24</sup> Este edificio fue utilizado hasta que en 1908 se inauguró una segunda edificación más amplia que contaba con un salón de actos con mayor capacidad que fue utilizado como capilla.<sup>25</sup> Se desconoce la cantidad de miembros que tuvo esta iglesia al momento de ser organizada y tampoco se cuenta con registros completos de su membresía. Sin embargo, es posible determinar que para 1904 contaba con 19 miembros,<sup>26</sup> 68 en 1906,<sup>27</sup> 122 en 1911,<sup>28</sup> 141 en 1913,<sup>29</sup> 148 en 1914<sup>30</sup> y 165 en 1915.<sup>31</sup>

---

<sup>20</sup> Ídem., “Argentina”, *Review and Herald*, 6 de septiembre de 1898, 10. Aquí el nombre de la aldea es escrito erróneamente como “Comorera”.

<sup>21</sup> Véase “Misión del Plata”, *El Faro*, octubre de 1900, 12.

<sup>22</sup> Véase “Conferencia General de San Gerónimo”, *Revista Adventista*, mayo de 1904, 1.

<sup>23</sup> Véase Eugenio Di Dionisio, Daniel Oscar Plenc y Benjamín Tigasi, “Iglesia de Camarero (Entre Ríos, Argentina)”, en *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata, 1894-1906*: comp. por Daniel O. Plenc (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023): 183-184.

<sup>24</sup> Por una descripción de esta capilla y su uso, véase Wensell, “River Plate College”, 60-62.

<sup>25</sup> *Ibid.* 101.

<sup>26</sup> “Escuelas sabaticales del Río de la Plata: Informe del cuarto trimestre de 1904”, *Revista Adventista*, febrero de 1905, 7.

<sup>27</sup> Sadie Rhodes Town, “Informes de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata, 2º. Trimestre de 1906”, *Revista Adventista*, 7.

<sup>28</sup> Luisa Post de Everist, “Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el primer trimestre de 1911”, *Revista Adventista*, agosto de 1911, 15.

<sup>29</sup> Guillermo Emmeneger, “Informe de diezmo recibido en la tesorería de la Conf. Argentina durante el cuarto trimestre de 1913”, *Revista Adventista*, febrero de 1914, 12.

<sup>30</sup> Ídem., “Informe del diezmo recibido en la tesorería de la Conf. Argentina durante el 2do. Trimestre de 1914”, *Revista Adventista*, agosto de 1914, 14.

<sup>31</sup> Ídem., “Informe del diezmo recibido en la tesorería de la Cnf. Argentina durante el 3er. Trimestre de 1915”, *Revista Adventista*, noviembre de 1915, 12.

*Iglesia de Aldea San Antonio (1903)*

La Aldea San Antonio, junto con sus aldeas hermanas San Juan y Santa Celia, se formaron en 1888 cuando Jacob Spangenberg le vendió sus tierras a un grupo de inmigrantes alemanes del Volga que, establecidos provisoriamente en la Aldea Protestante, buscaban donde radicarse.<sup>32</sup> Esta aldea se encuentra a unos 20 kilómetros de Urdinarrain y en muchas fuentes denominacionales adventistas se la conoció como “Iglesia de Urdinarrain”.<sup>33</sup>

Ya durante 1897 Frank Westphal había visitado a algunos inmigrantes alemanes que vivían por esa zona y había mantenido algunas reuniones evangelísticas.<sup>34</sup> A pesar de contar con la ayuda de dos creyentes de Crespo, no parece haber tenido mucho éxito. El siguiente esfuerzo misionero en la zona fue una reunión general de los adventistas que se llevó a cabo del 5 al 15 de marzo de 1903 en la vecina Aldea San Juan. La reunión tuvo poco éxito, pero los pastores John V. Maas y C. Saller permanecieron algunos meses en la región para atender a los pocos interesados.<sup>35</sup> Luego, el 1 de octubre, el pastor Joseph W. Westphal viajó para realizar una campaña evangelística de cuatro semanas de duración.<sup>36</sup> Once miembros de la Iglesia de Crespo prestaron su ayuda durante parte de esta campaña. El relativo éxito de este esfuerzo misionero motivó a los pastores presentes a organizar formalmente este grupo de creyentes como una iglesia. Por lo tanto, el 8 de noviembre de 1903 fue organizada la Iglesia Adventista de Aldea San Antonio con 22 miembros.<sup>37</sup>

A pesar de que la mayoría de los nuevos miembros de esta iglesia tenían poca instrucción bíblica, el número de creyentes aumentó rápidamente. Al año siguiente, el número de creyentes había aumentado a 40.<sup>38</sup> El crecimiento de la iglesia continuó durante los años siguientes. En 1914, la membresía constaba de 59 personas,<sup>39</sup> en tanto se llegó a 81 en 1915<sup>40</sup> y a casi 100 en 1916.<sup>41</sup>

---

<sup>32</sup> Claudia Toselli, Adriana Ten Hoeve y Claudia Fuchs, “Patrimonio cultural de Aldea San Antonio: Aportes al desarrollo territorial a través del turismo (Entre Ríos, Argentina)”, *Revista de Turismo e Identidad* 2, no.1 (2021): 86-87.

<sup>33</sup> Eugenio Di Dionisio, “Iglesia de Aldea San Antonio (Entre Ríos, Argentina)”, en *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata: 1894-1906*, comp. por Daniel O. Plenc (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023): 213.

<sup>34</sup> Frank H. Westphal, “Argentine Republic”, *Review and Herald*, 12 de octubre de 1897, 650

<sup>35</sup> Joseph W. Westphal, “Argentina”, *Review and Herald*, 15 de mayo de 1903, 16.

<sup>36</sup> Ídem., “The Message of the River Plate Conference”, *Review and Herald*, 11 de febrero de 1904, 14-15.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> “Informe de las escuelas sabaticales de la Conferencia del Rio de la Plata, Segundo Trimestre de 1904”, *Revista Adventista*, agosto de 1904, 4.

<sup>39</sup> Guillermo Emmenegger, “Informe del diezmo recibido en la tesorería de la Conf. Argentina durante el 1er. Trimestre de 1914”, *Revista Adventista*, mayo de 1914, 14.

<sup>40</sup> Ídem., “Informe del diezmo recibido en la tesorería de la Cnf. Argentina durante el 3er. Trimestre de 1915”, 12.

<sup>41</sup> Roscoe T. Baer, “General Meetings in the Argentine Conference”, *Columbia Union Visitor*, 11 de enero de 1917, 8.

Desde su fundación hasta el año 1908, la Iglesia de Aldea San Antonio se reunió en una habitación de la casa de Pedro Leichner, uno de sus miembros.<sup>42</sup> Luego David Schimpf, quien no era adventista pero apreciaba la educación, donó tres hectáreas de sus tierras para la construcción de una pequeña escuela que también sirvió como capilla durante los 54 años siguientes.<sup>43</sup>

*Iglesia de Lucas González (1907)*

El poblado de Lucas Gonzalez fue fundado por inmigrantes alemanes del Volga en 1888. En 1905, cuatro familias adventistas que vivían en las cercanías de Ramírez se mudaron a esta zona. Durante la primera semana de abril del año siguiente, Reinhardt Hetze visitó el lugar y realizó visitas misioneras, así como una serie de predicaciones. El resultado fue el bautismo de 8 nuevas personas y la conformación de una pequeña congregación de más o menos 20 integrantes.<sup>44</sup> Poco después, los pastores Godofredo Block y Jacob Riffel (este último sobrino de Jorge Riffel, de visita desde los Estados Unidos), mantuvieron durante varias semanas una campaña evangelística que dio como resultado 12 bautismos nuevos.<sup>45</sup> En 1907 esta congregación fue organizada oficialmente como una iglesia adventista, siendo la cuarta en Entre Ríos. Para 1908, la iglesia de Lucas González ya tenía 73 miembros.<sup>46</sup>

*Iglesia de Concordia (1907)*

La ciudad de Concordia tiene su origen a mediados del siglo XVIII, aunque recién en 1831 fuera fundada oficialmente. Para principios del siglo XX, superaba ampliamente los 10.000 habitantes y era considerada una de las ciudades más importantes de la provincia. El inicio de la iglesia adventista de Concordia debe identificarse con el trabajo de colportores. En 1905, Godofredo Block, Ignacio Kalbermatter, Luis Rojas y Daniel Kapp colportaron por la zona de Concordia, vendiendo literatura religiosa y buscando interesados en aprender las doctrinas adventistas.<sup>47</sup> Al describir el resultado del trabajo de estos jóvenes, Joseph W. Westphal afirmó que “en Concordia... varios están guardando el Sábado y otros están profundamente interesados. Así comenzó la obra en otro lugar nuevo”.<sup>48</sup>

La elección de Concordia como destino de este grupo de colportores no fue caprichosa. Para los líderes de la incipiente Iglesia Adventista, Concordia era un lugar estratégico debido a su importancia para el tránsito naviero, su cercanía con Uruguay y el tamaño de su población.<sup>49</sup>

---

<sup>42</sup> Di Dionisio, “Iglesia de Aldea San Antonio (Entre Ríos, Argentina)”, 220.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Reinhardt Hetze, “Lucas González, E. Ríos”, *Revista Adventista*, mayo de 1906, 9.

<sup>45</sup> Arthur Fulton, “Argentina, South America”, *Review and Herald*, 5 de noviembre de 1908, 15.

<sup>46</sup> Ottena J. de Fulton, “Informe de las Escuelas Sabáticas de los países platenses, 3. trimestre de 1908”, *Revista Adventista*, enero de 1909, 8.

<sup>47</sup> “Notas del Plata”, *Revista Adventista*, enero de 1905, 5.

<sup>48</sup> Joseph W. Westphal, “Desde mi último informe”, *Revista Adventista*, suplemento de febrero de 1905, 4.

<sup>49</sup> Ídem., “River Plate Conference”, *Review and Herald*, 27 de abril de 1905, 14; “Argentina”, *Review and Herald*, 11 de mayo de 1905, 18;

Posteriormente, el Dr. Roberto Habenicht realizó reuniones evangelísticas en una gran carpa con relativo éxito.<sup>50</sup> Como resultado, se formó una pequeña congregación de 14 individuos.<sup>51</sup> A diferencia de otras iglesias adventistas, la gran mayoría de los miembros de esta congregación eran “españoles”, es decir, no descendientes de inmigrantes alemanes.

Posteriormente los pastores Pablo Bonjour y Santiago Mangold trabajaron en la zona.<sup>52</sup> Para 1906, la congregación constaba de unos 35 individuos<sup>53</sup> y se alquiló una casa para realizar reuniones.<sup>54</sup> Aunque lograron alquilar durante un tiempo un salón para usarlo como capilla, debido a la falta de recursos económicos de sus miembros, los cultos se mudaron al hogar de la familia Cabrera.<sup>55</sup>

Por razones desconocidas, parece que el grupo de creyentes disminuyó notablemente los meses siguientes. Esto no impidió que el 24 de noviembre de 1907 la congregación fuera establecida oficialmente como una iglesia, con un total de 15 miembros.<sup>56</sup> Esta fue la quinta iglesia adventista de Entre Ríos. La organización de la iglesia de Concordia, con la consiguiente elección de líderes locales, tuvo efectos positivos. Al año siguiente la membresía había aumentado a 29 miembros.<sup>57</sup>

#### *Iglesia de Seguí (1908)*

La ciudad de Seguí se estableció a principios del siglo XX con el establecimiento de una estación de tren en ese lugar. Para 1907, existía un grupo de 23 personas en la zona rural de Seguí.<sup>58</sup> Se desconoce exactamente cómo surgió este primer grupo, pero la evidencia parece sugerir que varios creyentes adventistas que vivían en la zona de Crespo y Ramírez se mudaron para Seguí y sus alrededores. En 1908, esta congregación fue organizada como iglesia con un total de 25 miembros.<sup>59</sup> A fines de ese año, ya tenía 63 miembros.<sup>60</sup> Las reuniones

---

<sup>50</sup> Nelson Z. Town, “Notas del Plata”, *Revista Adventista*, mayo de 1905, 3.

<sup>51</sup> “Resumen del Departamento de Escuelas Sabaticales del Río de la Plata correspondiente al primer trimestre de 1905”, *Revista Adventista*, julio de 1905, 5.

<sup>52</sup> Nelson Z. Town, “Después de la reunión”, *Revista Adventista*, noviembre de 1905, 5.

<sup>53</sup> Sadie Rhodes Town, “Informe de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata para el primer trimestre de 1906”, *Revista Adventista*, julio de 1906, 7.

<sup>54</sup> Santiago y Corina Mangold, “Concordia”, *Revista Adventista*, enero de 1907, 5.

<sup>55</sup> Luis Emmenegger, “La obra en Concordia (R. Arg.)”, *Revista Adventista*, 13 de febrero de 1919, 14.

<sup>56</sup> Nelson Z. Town, “Informes del campo: Concordia, otra iglesia organizada”, *Revista Adventista*, enero de 1908, 6. En otro informe, sin embargo, Town afirma que la organización de la iglesia se realizó con 18 miembros. Véase “Argentina”, *Review and Herald*, 2 de abril de 1908, 18.

<sup>57</sup> Fulton, “Informe de las Escuelas Sabáticas de los países platenses, 3. trimestre de 1908”, 8.

<sup>58</sup> Ottena J. de Fulton, “Informe de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata, 4º. Trim. De 1907”, *Revista Adventista*, abril de 1908, 14.

<sup>59</sup> Joseph W. Westphal, “La reunión general”, *Revista Adventista*, noviembre de 1908, 113-114.

<sup>60</sup> Ottena J. de Fulton, “Informe de las Escuelas Sabáticas de la Unión S. A. 2º. trimestre de 1908”, *Revista Adventista*, noviembre de 1908, 115.

se llevaban a cabo en una pequeña capilla que también funcionaba como una escuela.<sup>61</sup> Este edificio había sido levantado en 1913 por los propios feligreses para que Pablo Bismark pudiera impartir clases a los niños y jóvenes de la comunidad.<sup>62</sup>

Poco después de su organización los miembros de la iglesia, además de evangelizar su propio poblado, levantaron al menos otros dos grupos de creyentes. Uno de ellos en Colonia Centenario, pero también en la zona rural de Seguí existió una pequeña congregación llamada coloquialmente como “Escuela Sabática del Pueblito”, que existió al menos hasta 1911.<sup>63</sup>

#### *Iglesia de La Paz (1908)*

La ciudad de La Paz, fundada en 1836, tuvo su primer contacto con el adventista en 1907, cuando Julián Mangas, un joven colportor, comenzó a trabajar allí.<sup>64</sup> Para el año siguiente ya existía una congregación de unos 15 miembros,<sup>65</sup> lo cual no impidió que fuera organizada oficialmente como una iglesia en el mes de diciembre.<sup>66</sup> A mediados de ese año habían estado buscando un salón en donde poder mantener reuniones y cultos sabáticos.<sup>67</sup> Para fines de ese año había 25 adventistas en La Paz.<sup>68</sup>

#### *Iglesia de Galarza (1909, 1914) y Colonia Santa Amalia (1910, 1912)*

En 1890 se estableció una estación de tren denominada “General Galarza”, que dio origen a la ciudad homónima. A principios de 1909 (e incluso quizás antes), un importante número de creyentes adventistas que residían en Ramírez y sus alrededores se mudaron a otras zonas de la provincia. Muchos de ellos se radicaron en los alrededores de Galarza y en la Colonia Santa Amalia (que actualmente no existe, pero se ubicaba a unos 15 kilómetros al este de esta ciudad dentro de la estancia homónima propiedad de Martín Laurencena, gobernador de Entre Ríos de 1914 a 1918).<sup>69</sup> En ambas poblaciones se formaron dos congregaciones diferentes, aunque su cercanía geográfica hizo que muchas veces fueran consideradas como una sola.

Probablemente a fines de 1909 se organizó por primera vez la iglesia de Galarza. Charles E. Knight visitó la iglesia de Galarza a fines de ese año y afirmó que ya tenía unos 70 miembros, con cerca de 100 asistentes en total en cada culto sabático.<sup>70</sup> Este número también incluye a los de Santa Amalia. El colportor Jorge

---

<sup>61</sup> Harland U. Stevens, “La convención en Seguí, R. A.”, *Revista Adventista*, noviembre de 1915, 11.

<sup>62</sup> Werner Mayer, “Daniel Feder: Los himnos inspiran decisiones”, *Revista Adventista*, agosto de 1996, 30.

<sup>63</sup> Jorge Riffel, “Crespo, Entre Ríos”, *Revista Adventista*, septiembre de 1910, 14.

<sup>64</sup> “Entre los colportores”, *Revista Adventista*, marzo de 1908, 7.

<sup>65</sup> Ottena J. de Fulton, “Informe de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata, 1er. Trim. De 1908”, *Revista Adventista*, agosto de 1908, 79.

<sup>66</sup> Westphal, “La reunión general”, 113-114.

<sup>67</sup> Nelson Z. Town, “Por Santa Fe y la Paz, Entre Ríos”, *Revista Adventista*, julio de 1908, 65-66.

<sup>68</sup> Fulton, “Informe de las Escuelas Sabáticas de los países platenses, 3. trimestre de 1908”, 8.

<sup>69</sup> Charles E. Knight, “Argentina”, *Revista Adventista*, mayo de 1910, 15.

<sup>70</sup> Ídem., “Argentina”, *Revista Adventista*, enero de 1910, 14.



Block realizó reuniones en esta zona a mediados del año siguiente<sup>71</sup> y para fines de ese año tenía ya unos 80 miembros.<sup>72</sup>

En un principio, parece que esta era una congregación muy activa y misionera. En 1910, donó un caballo y un carro de tipo “jardinera” para que los colportores lo utilizaran para viajar por los campos vendiendo libros.<sup>73</sup> En diciembre de ese año fue organizada formalmente la iglesia de Santa Amalia. Para principios de 1911, se contaban unos 62 asistentes regulares a los cultos sabáticos de Santa Amalia, mientras que Galarza ostentaba unos 88.<sup>74</sup> Sin embargo, a pesar del notorio número de miembros, parece que ambos grupos estaban comenzando a ser afectados por desavenencias doctrinales.

Cuando se realizó el culto de consagración de la Iglesia de Santa Amalia, un importante número de “los hermanos que allí residen no se sintieron libres para aceptar las condiciones [i.e. aceptación de las doctrinas adventistas], y por tanto no se unieron” a la iglesia.<sup>75</sup> Estas discusiones doctrinales continuaron y durante ese año “casi todos los miembros de las iglesias de Galarza y Santa Amalia” habían “aceptado el cabañismo”, una escisión del adventismo que predicaba la observancia de todas las fiestas ceremoniales judías, no solo del sábado. También habían rechazado algunas doctrinas adventistas, como la existencia del Santuario Celestial y el Juicio Investigador.<sup>76</sup>

Los debates doctrinales habían sido tan intensos que ambas comunidades se habían prácticamente desintegrado. Frank Westphal, quien por ese entonces estaba trabajando en Chile, viajó para visitar las iglesias de Santa Amalia y Galarza junto con Godofredo Block, Reinhardt Hetze, Jorge Riffel, Emilo Roscher y Daniel Weiss. Después de varias semanas de trabajar entre estas personas, reportaron la organización de una nueva iglesia en Galarza con un total de 60 miembros.<sup>77</sup>

En 1914, Godofredo Block y el pastor B. C. Haak volvieron a organizar la iglesia en Galarza.<sup>78</sup> A pesar de que un grupo con aproximadamente 40 miembros se mantuvo fiel a la Iglesia Adventista, aparentemente los problemas doctrinales continuaron.<sup>79</sup> En 1918, uno de los miembros de esta iglesia, de nombre Jorge Besel, construyó una capilla con capacidad para unas 80 personas. Allí se congregaron durante los años siguientes.<sup>80</sup>

---

<sup>71</sup> Prener, “Entre Ríos”, 15.

<sup>72</sup> Post de Everist, “Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el primer trimestre de 1911”, 15.

<sup>73</sup> Máximo Trummer, “El colportaje en los campos platenses”, *Revista Adventista*, julio de 1910, 12.

<sup>74</sup> Luisa Post de Everist, “Informe de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina – 3er Trimestre de 1910”, *Revista Adventista*, enero de 1911, 15.

<sup>75</sup> Charles E. Knight, “En Argentina durante la semana de oración”, *Revista Adventista*, junio de 1911, 12-13.

<sup>76</sup> Frank H. Westphal, “Galarza, Santa Amalia y Urdinarrain, Rep. Argentina”, *Revista Adventista*, diciembre de 1912, 9.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Godofredo Block, “Del campo misionero”, *Revista Adventista*, octubre de 1914, 14.

<sup>79</sup> Carl F. Neumann, “The German Work in Argentina”, *Revista and Herald*, 5 de octubre de 1916, 10; Roscoe T. Baer, “General Meetings in the Argentine Conference”, *Review and Herald*, 9 de noviembre de 1916, 12-13.

<sup>80</sup> Jorge Besel, “Galarza, E. R., Rep. Argentina”, *Revista Adventista*, 4 de julio de 1918, 16.

*Iglesia de Paraná (1917)*

En 1905, se decidió llevar a cabo la reunión general anual de los adventistas en la ciudad de Paraná, del 15 al 25 de marzo de 1906.<sup>81</sup> Esta reunión fue particularmente importante, pues se organizó formalmente la Unión Misión Sudamericana. Sin embargo, otro objetivo de la reunión era lograr levantar una iglesia adventista en esta ciudad.

Luego de terminada la reunión general, los pastores Santiago Mangold y Godofredo Block trabajaron en la zona, logrando tener 4 conversos para julio de ese año.<sup>82</sup> El colportor Julián Mangas también estuvo trabajando vendiendo libros y dando estudios bíblicos, y en ocasiones Jorge Riffel también apoyó las actividades misioneras.<sup>83</sup> Además del trabajo de estos obreros, un grupo de estudiantes del Colegio Adventista de Camarero viajó regularmente a Paraná una vez por mes para vender literatura religiosa desde principios de 1906 hasta al menos 1909.<sup>84</sup>

Del 7 al 17 de octubre de 1909, se celebró otra reunión general de los adventistas en la ciudad de Paraná, buscando el mismo objetivo que la anterior.<sup>85</sup> Lamentablemente no fue posible capitalizar el interés generado por estas reuniones y a fines de 1909 se decidió dejar de tener reuniones de evangelización pública. Aparentemente, muchas personas interesadas en el mensaje adventista habían decidido no bautizarse debido a la imposibilidad de encontrar un trabajo que les permitiera tener el sábado libre.<sup>86</sup> Aunque existía una pequeña congregación con menos de diez personas, aun no era posible organizar una iglesia.

Del 28 de octubre al 7 de noviembre de 1915, se llevó a cabo una reunión general de los adventistas en la ciudad de Paraná.<sup>87</sup> Como preparación para este evento varias colportoras trabajaron en la ciudad de Paraná durante todo ese año.<sup>88</sup> Al año siguiente volvió a realizarse el mismo evento y del 19 al 29 de octubre de 1916 se llevó a cabo la reunión general de la Asociación Argentina en la ciudad de Paraná.<sup>89</sup> La asistencia promedio de las reuniones fue de cerca de 300

---

<sup>81</sup> Joseph W. Westphal, "Las reuniones de la Misión Sud-Americana", *Revista Adventista*, noviembre de 1905, 6.

<sup>82</sup> "Paraná, E. Ríos", *Revista Adventista*, septiembre de 1906, 5-6.

<sup>83</sup> Godofredo Block, "La obra en Paraná", *Revista Adventista*, agosto de 1907, 7.

<sup>84</sup> Arthur Fulton, "The Paper Work in Colegio Camarero, Argentina, S. A.", *Review and Herald*, 15 de febrero de 1906, 14-15; Luis A. Rojas, "Ecos del Colegio Adventista del Plata", *Revista Adventista*, septiembre de 1909, 15.

<sup>85</sup> Charles E. Knight, "La reunión general argentina", *Revista Adventista*, septiembre de 1909, 16.

<sup>86</sup> Pablo Bonjour, "Paraná", *Revista Adventista*, febrero de 1910, 14.

<sup>87</sup> Joseph W. Westphal, "Próxima reunión anual de la Conferencia Argentina", *Revista Adventista*, julio de 1915, 13.

<sup>88</sup> María V. de Lambert, "Paraná, Entre Ríos, Rep. Argentina", *Revista Adventista*, octubre de 1915, 10.

<sup>89</sup> Roscoe T. Baer, "Próxima reunión anual de la Asociación Argentina", *Revista Adventista*, septiembre de 1916, 16.

personas.<sup>90</sup> Luego de terminada esta reunión los pastores Godofredo Block y Roscoe Baer continuaron con predicaciones y visitas con el objetivo de aprovechar el interés generado en la ciudad y poder, finalmente, organizar una iglesia.<sup>91</sup>

Del 25 de octubre al 4 de noviembre de 1918, se volvió a celebrar la reunión anual de la Asociación Argentina en la ciudad de Paraná. Además de las reuniones administrativas, se volvió a realizar campañas evangelísticas para las personas interesadas.<sup>92</sup> Ese mismo año Godofredo Block también comenzó a visitar la cárcel de Paraná, levantando estudios bíblicos allí.<sup>93</sup> El resultado de las últimas dos reuniones anuales tuvo un efecto misionero positivo, pues para principios de 1919 en Paraná había un grupo de cerca de 30 adventistas.<sup>94</sup>

### **Congregaciones no organizadas**

Además de las iglesias organizadas, en varias ciudades y poblados de Entre Ríos se levantaron pequeños grupos de adventistas. En algunos casos, constaban de unas pocas personas o quizás una sola familia. En otros casos, se contaban decenas de personas. Sin embargo, en todos los casos siguientes las congregaciones no llegaron a ser organizadas como iglesias, ni contaban con orden eclesiástico, líderes locales y autosuficiencia financiera.

A continuación, se presentarán las localidades y poblados entrerrianos que contaron con presencia adventista, aunque no llegaron a formarse iglesias organizadas. El orden de presentación es, a grandes rasgos, cronológico.

#### *Diamante*

La ciudad portuaria de Diamante fue fundada en 1836 y durante buena parte de su historia fue uno de los puertos más importantes en la costa entrerriana del Paraná. Aunque casi todos los misioneros norteamericanos que llegaron a Entre Ríos lo hicieron por medio de sus instalaciones portuarias, fue recién en el año 1900 que se intentó realizar actividades proselitistas allí.

Del 28 de septiembre al 8 de octubre de 1900, se llevó a cabo una reunión general de los adventistas en esta ciudad. Este fue el primer esfuerzo misionero urbano llevado a cabo por los adventistas en Entre Ríos.<sup>95</sup> La edición de *El Faro* de octubre de ese año consistió en un número especial que publicitaba este encuentro en la portada e invitaba a los lectores a asistir a esta “fiesta de amor cristiano y de estudios bíblicos y proféticos”.<sup>96</sup> La asistencia a estas reuniones rondaba entre las cuatrocientas y seiscientas personas.<sup>97</sup> Sin embargo, para El 10

---

<sup>90</sup> Oliver Montgomery, “Annual Session of the Argentine Conference”, *Review and Herald*, 18 de enero de 1917, 12.

<sup>91</sup> Godofredo Block, “La obra en Paraná, R. A.”, *Revista Adventista*, septiembre de 1917, 14.

<sup>92</sup> Edgard Brooks, “Informe de la décimoséptima reunión anual de la Asociación Argentina”, *Revista Adventista*, 3 de enero de 1918, 8-9.

<sup>93</sup> “Notas editoriales”, *Revista Adventista*, 17 de enero de 1918, 16.

<sup>94</sup> Luis Emmenegger, “La obra en Paraná (R. A.)”, *Revista Adventista*, 9 de septiembre de 1920, 16.

<sup>95</sup> Frank H. Westphal, “Notes from the Argentine Republic”, *Review and Herald*, 1 de enero de 1901, 13.

<sup>96</sup> Véase páginas 35, 36 y 50 de *El Faro* de octubre de 1900.

<sup>97</sup> Westphal, “Notes from the Argentine Republic”, 13.

de noviembre de 1900, en Diamante se bautizaron 5 personas.<sup>98</sup> Finalmente, fue posible establecer una pequeña congregación de cerca de 20 personas.<sup>99</sup> Este grupo continuó existiendo al menos diez años más, aunque con un crecimiento virtualmente nulo.<sup>100</sup> Al menos hasta 1920, colportores y estudiantes del Colegio Adventista de Camarero visitaron rutinariamente la ciudad para vender literatura religiosa, pero esto no produjo mayor impacto evangelístico.<sup>101</sup>

### *Mansilla*

En 1890 se estableció la estación de tren “General Mansilla” a unos 20 kilómetros al norte de la ciudad de Galarza. En 1900, o quizás antes, dos familias adventistas de apellido Orbez y Gardiol se mudaron a esta localidad.<sup>102</sup>

Durante 1905, Luis Rojas y Godofredo Block también realizaron actividades proselitistas en esta zona, aunque su foco estaba en la ciudad de Rosario del Tala, a unos 30 kilómetros de Mansilla.<sup>103</sup> Gracias a este esfuerzo misionero, varias personas fueron bautizadas.<sup>104</sup> Para 1910 existía una pequeña congregación, aunque se desconoce su número de miembros.<sup>105</sup>

La evidencia sugiere que con el paso del tiempo este pequeño grupo se desvaneció y los pocos adventistas de la zona continuaron congregándose en la iglesia de Galarza.

### *Ramírez*

La ciudad de Ramírez tiene su origen en el establecimiento de una estación de tren homónima en el año 1887, aunque ya había algunas casas en la zona previamente. No es posible determinar el año exacto en que comenzaron a realizarse reuniones en la zona de Ramírez. Sin embargo, para 1904 ya aparece Ramírez en las listas de informe de escuela sabática publicadas en la *Revista Adventista*. En ese año se contaba con 80 miembros, 60 de los cuales eran adultos y 20 niños.<sup>106</sup> Varios obreros trabajaron durante este tiempo en favor de la iglesia de Ramírez, incluyendo a Godofredo Block,<sup>107</sup> Jorge Riffel,<sup>108</sup> y Ernesto Roscher, que bautizó a dos personas.<sup>109</sup> Para 1907 Reinhardt Hetze estaba viviendo por la

---

<sup>98</sup> Reportado en *La Carta Mensual*, diciembre de 1900, 2.

<sup>99</sup> H. S. Prener, “Argentina, South America”, *Review and Herald*, 25 de agosto de 1910, 10.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Rojas, “Ecos del Colegio Adventista del Plata”, 15; Harland U. Stevens, “Eighteenth year of Argentine College”, *Review and Herald*, 7 de marzo de 1918, 13-14.

<sup>102</sup> “Misión del Plata”, 12; Nelson Z. Town, “Ecos de la Semana de Oración”, *Revista Adventista*, mayo de 1905, 3.

<sup>103</sup> “Notas del Plata”, *Revista Adventista*, febrero de 1906, 3.

<sup>104</sup> Joseph W. Westphal, “River Plate Conference”, *Review and Herald*, 12 de abril de 1906, 15.

<sup>105</sup> Prener, “Argentina, South America”, 10.

<sup>106</sup> “Informe de las escuelas sabaticales de la Conferencia de la Rio de la Plata, Segundo Trimestre de 1904”, *Revista Adventista*, agosto de 1904, 4.

<sup>107</sup> “Notas del Plata”, *Revista Adventista*, febrero de 1906, 3.

<sup>108</sup> “Donde van los obreros”, *Revista Adventista*, diciembre de 1906, 6.

<sup>109</sup> “Notas del Plata”, *Revista Adventista*, febrero de 1906, 3.

zona y también bautizó a algunas personas.<sup>110</sup> Los cultos sabáticos se realizaban en el hogar de Enrique Schneider, ubicado en zona rural a unos 4 kilómetros al noreste de la estación del ferrocarril de Ramírez. Esta práctica continuaría por más de 10 años.

Del 29 de octubre al 8 de noviembre de 1908 se realizó una serie de reuniones en Ramírez. Se reportó que “hubo una buena concurrencia” y que “el pabellón estuvo lleno”. Al final de las reuniones hubo 11 bautismos, entre ellos la familia Córdón.<sup>111</sup> El número de asistentes fue “de 300 a 500 personas”.<sup>112</sup> Para 1910 varias familias se habían mudado a otros lugares y el tamaño de la membresía disminuyó notablemente.<sup>113</sup>

Durante el mes de junio y julio de 1914, el pastor Godofredo Block, con la ayuda de Joseph W. Westphal, y otros obreros, realizó una serie de reuniones evangelísticas en Ramírez. Como resultado de este esfuerzo evangelístico se organizó una nueva escuela sabática con 23 miembros.<sup>114</sup>

En 1916, Godofredo Block, Reinhardt Hetze, Carl Neumann, y Ernesto Roscher mantuvieron reuniones en la ciudad de Ramírez durante tres semanas. Se había alquilado un salón con capacidad para 100 personas, pero la asistencia pronto superó este número y se debieron mover las reuniones a otro salón con el doble de capacidad.<sup>115</sup> Pronto este salón también se llenó, ya que las reuniones tuvieron una asistencia promedio de 200 personas cada noche. Luego de terminar las reuniones evangelísticas se continuó con reuniones en las casas de los interesados.<sup>116</sup> La iglesia de Ramírez fue organizada recién en 1923 por el pastor Godofredo Block.<sup>117</sup>

### *Camps*

Para 1904 existía un grupo de creyentes de 47 personas en las cercanías de Camps.<sup>118</sup> Se desconoce el año exacto en el que comenzó a haber presencia adventista en esta localidad. De acuerdo a tradiciones orales, este grupo se había mudado de cercanías de Crespo. En julio de 1909, estudiantes del Colegio Adventista del Plata repartieron literatura religiosa en este lugar.<sup>119</sup> Este grupo se mantuvo entre 40 y 50 personas hasta 1910, cuando la mayoría se mudó a la zona de Seguí, Colonia Centenario y Galarza.

---

<sup>110</sup> Reinhardt Hetze bautizó al menos a María Elizabeth Schneider en 1909 (Juan Tabuena, “Heinze”, *Revista Adventista*, marzo de 1989, 31).

<sup>111</sup> “Ramírez”, *Revista Adventista*, diciembre de 1908, 125-126,

<sup>112</sup> Victor E. Thomann, “En la carpa de Ramirez”, *Revista Adventista*, enero de 1909, 15.

<sup>113</sup> “Joseph W. Westphal, “Carta de Entre Ríos”, *Revista Adventista*, junio de 1910, 13; Godofredo Block, “Reuniones de negocios en varias Iglesias, Entre Ríos, Rep. Argentina”, *Revista Adventista*, enero de 1913, 12.

<sup>114</sup> Block, “La obra en Ramírez, Rep. Argentina”, 10.

<sup>115</sup> Neumann, “The German Work in Argentina”, 10-11.

<sup>116</sup> Ídem., “Buenos Aires”, *North Pacific Union Gleaner*, 7 de septiembre de 1916, 1.

<sup>117</sup> Daniel Feder, “Dedicación del nuevo templo de Ramírez, Entre Ríos”, *Revista Adventista*, 15 de septiembre de 1941, 13.

<sup>118</sup> “Informe de las escuelas sabaticales de la Conferencia del Rio de la Plata, Segundo Trimestre de 1904”, *Revista Adventista*, agosto de 1904, 4.

<sup>119</sup> Rojas, “Ecos del Colegio Adventista del Plata”, 15.

### *Aldea Fragueiro*

Desde 1905 y al menos hasta 1909, existió una pequeña congregación que fluctuaba entre 20 y 40 personas en la pequeña colonia de Fragueiro. Este pequeño poblado, que actualmente ya no existe, se encontraba al noroeste de la ciudad de Ramírez en las que habían sido tierras de las familias Fragueiro y Ortiz Solano. Al igual que otros casos, es probable que este grupo hubiera sido formado por agricultores adventistas que se trasladaban a nuevos lugares arrendando tierras. Vencidos los arriendos se mudaban a otro lugar y las congregaciones que habían formado se desintegraban.

### *Aldea Gallino*

Al menos desde 1905 y hasta 1909 existió una pequeña congregación de entre 40 y 50 individuos en la ahora extinguida colonia Gallino.<sup>120</sup> Este poblado se encontraba al noroeste de la ciudad de Ramírez, pasando la colonia de Fragueiro. Se había fundado en las que habían sido tierras del estanciero Andrés G. Gallino.<sup>121</sup> Al igual que con otros casos, es probable que esta congregación se hubiese formado por agricultores adventistas que se mudaban para arrendar tierras. En cada lugar donde se asentaban formaban una pequeña congregación que desaparecían cuando los arriendo vencían y debían mudarse a otro lugar.

### *Gualeguay*

La ciudad de Gualeguay fue fundada en 1783 y para la primera década del siglo XX contaba con unos 7600 habitantes, incluyendo su zona rural.<sup>122</sup> Ya desde 1905, algunos obreros adventistas como Godofredo Block y Luis Rojas trabajaron por la zona rural y urbana de Gualeguay vendiendo literatura religiosa y visitando personas interesadas en conocer las doctrinas adventistas. Al año siguiente ya había un grupo estable de unos 10 miembros,<sup>123</sup> y comenzaron a realizarse reuniones religiosas con una asistencia que fluctuaba entre las 15 y 20 personas.<sup>124</sup> Por este tiempo los cultos se llevaban a cabo en un pequeño salón alquilado.<sup>125</sup> Posteriormente R. Dirivaechter, Emilio Desvars y Godofredo Block realizaron una nueva campaña evangelística hacia fines de ese año, con una asistencia de entre 60 y 80 personas.<sup>126</sup>

Desde el 25 al 29 de octubre de 1907 se llevó a cabo una reunión general de los adventistas en la ciudad de Gualeguay, precedida por el trabajo de varias

---

<sup>120</sup> Godofredo Block, "La semana de oración en Crespo", *Revista Adventista*, mayo de 1907, 5.

<sup>121</sup> Sociedad Rural Argentina, *La Rural: guía general de estancieros de la república confeccionada para los miembros de las sociedades rurales argentinas* (Buenos Aires, 1912), 232, 279.

<sup>122</sup> Javier Marrazzo, *Ciudades, pueblos y colonias de la República Argentina: Diccionario Geográfico* (Buenos Aires: Imprenta Carlos Parral, 1903), 165.

<sup>123</sup> R. Dirivaechter, "Rosario del Tala, Entre Ríos", *Revista Adventista*, agosto de 1906, 8.

<sup>124</sup> Godofredo Block, "Una sorpresa de policía", *Revista Adventista*, noviembre de 1906, 6.

<sup>125</sup> Luis A. Rojas, "El Señor obra", *Revista Adventista*, octubre de 1906, 5-6.

<sup>126</sup> R. Dirivaechter, "Tala, Gualeguay y alrededores", *Revista Adventista*, enero de 1907, 6.

colportoras.<sup>127</sup> Los pastores Godofredo Block e Ignacio Kalbermatter se quedaron trabajando posteriormente, logrando formar una congregación de entre 20 y 25 miembros.<sup>128</sup> La evidencia parece sugerir que este grupo terminó desvaneciéndose luego de unos 5 años.<sup>129</sup>

### *Rosario del Tala*

Del 12 al 22 de octubre de 1905 se llevó a cabo una reunión general de los adventistas del séptimo día en la ciudad de Rosario del Tala. Este lugar fue elegido porque contaba con un numeroso contingente de inmigrantes alemanes del Volga, estaba en el centro de la provincia de Entre Ríos y al contar con una estación de tren era fácil viajar allí. Algunos colportores ya habían visitado la ciudad y se esperaba contar con estudiantes del Colegio Adventista de Camarero para ayudar en una campaña evangelística.<sup>130</sup>

Durante las reuniones asistieron aproximadamente unas 100 personas y se decidió que el Dr. Roberto Habenicht, Luis Rojas y Godofredo Block trabajaran en la zona para dar estudios bíblicos y atender a los interesados en aprender las doctrinas adventistas.<sup>131</sup> Para junio de 1906 ya existía un grupo estable de creyentes adventistas de diez personas y se comenzó a buscar alguna propiedad para poder comprar y tener allí las reuniones.<sup>132</sup> Para 1911, había 22 adventistas en Rosario del Tala.<sup>133</sup> De acuerdo a lo reportado, la mayoría de los adventistas de Rosario del Tala no eran descendientes de inmigrantes alemanes.

En la década de 1920 sí se formó una congregación de adventistas conformada por inmigrantes alemanes del Volga en las cercanías de Rosario del Tala. Más específicamente, en las colonias de El Clavo y Obispo Norte.

### *Colonia General Campos*

Este poblado, fundado a principios del siglo XX, recibió entre sus primeros pobladores a la familia Ávalos, que se mudó allí cerca de 1908 luego de aceptar las enseñanzas adventistas en la ciudad de Concordia, de la cual dista unos 25 kilómetros al suroeste. Godofredo Block y Jorge Riffel trabajaron a fines de 1909 por esta zona, vendiendo literatura religiosa y visitando a personas interesadas.<sup>134</sup> Aunque este pequeño grupo familiar continuó existiendo durante un par de décadas más, nunca se logró establecer una congregación estable.

---

<sup>127</sup> Nelson Z. Town, "The Argentine Annual Conference", *Review and Herald*, 23 de enero de 1908, 16.

<sup>128</sup> Ignacio Kalbermatter, "Guauguay", *Revista Adventista*, enero de 1908, 6.

<sup>129</sup> Godofredo Block, "Gira misionera en Entre Ríos", *Revista Adventista*, enero de 1911, 13.

<sup>130</sup> Joseph W. Westphal, "La asamblea general", *Revista Adventista*, agosto de 1905, 4.

<sup>131</sup> Town, "Después de la reunión", 5.

<sup>132</sup> Dirivaechter, "Rosario del Tala, Entre Ríos", 8-9.

<sup>133</sup> Post de Everist, "Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el primer trimestre de 1911", 15.

<sup>134</sup> Godofredo Block, "Viaje en Entre Ríos", *Revista Adventista*, febrero de 1910, 12.

### *Colonia Buena Vista*

Este fue un pequeño poblado establecido por alemanes del Volga en las cercanías de la ciudad de Galarza a principios del siglo XX.<sup>135</sup> Actualmente ya no existe. Para 1908, ya había presencia adventista en la Colonia Buena Vista, probablemente de familias que se habían mudado de las cercanías de Crespo y Ramírez. El 27 de junio de 1908 se añadieron a esta congregación 11 personas.<sup>136</sup> Muchas de ellas asistían a la iglesia de Galarza.<sup>137</sup> Es probable que la mayoría de los miembros de esta congregación se haya fusionado con las iglesias de Galarza y San Amalia, que fueron organizadas en 1909 y 1910 respectivamente.

### *Victoria*

Esta ciudad fue fundada en 1810 y pronto se convirtió en un poblado importante debido a su función como centro portuario y sus conexiones con el trazado de los rieles de tren. Al menos desde 1909, aunque probablemente antes, estudiantes del Colegio Adventista del Plata repartieron y vendieron literatura religiosa por la ciudad de Victoria y sus alrededores.<sup>138</sup> En 1910 y 1911 también hubo colportores no estudiantiles en la zona.<sup>139</sup>

Jorge Block realizó reuniones evangelísticas en esta zona a mediados de 1910.<sup>140</sup> Al año siguiente, su padre Godofredo Block comenzó a mantener reuniones con siete familias en una estancia en las cercanías de Victoria en 1914. Uno de los miembros de la familia del estanciero había aceptado el mensaje adventista previamente y fue quien dio origen a este grupo.<sup>141</sup> No existen datos precisos acerca de cuántos miembros tenía esta pequeña congregación ni cuánto tiempo duró.

### *Colonia Merou*

Esta colonia fue fundada en 1886 por inmigrantes alemanes del Volga. En 1909, Jorge Riffel y Juan Wedekamper habían logrado levantar un pequeño grupo de personas interesadas en las doctrinas adventistas entre inmigrantes que previamente practicaban la fe luterana.<sup>142</sup> No existe evidencia de que este grupo haya perdurado en el tiempo.

### *Colonia Quebracho*

La Colonia Quebracho, ubicada a unos 19 kilómetros al oeste de Viale, junto al arroyo homónimo, fue visitada por Jorge Riffel y Juan Wedekamper en

---

<sup>135</sup> Alberto Sarramone, *Los abuelos alemanes del Volga* (Buenos Aires. Editorial Biblos Azul, 1997), 215-216.

<sup>136</sup> Godofredo Block, "Una gira en Entre Ríos", *Revista Adventista*, agosto de 1908, 77-78.

<sup>137</sup> Jorge Riffel, "Entre varias iglesias", *Revista Adventista*, agosto de 1909, 14-15.

<sup>138</sup> Rojas, "Ecos del Colegio Adventista del Plata", 15.

<sup>139</sup> Maximo Trummer, "Experiencias animadores en el colportaje", *Revista Adventista*, enero de 1911, 11.

<sup>140</sup> H. S. Prener, "Entre Ríos", *Revista Adventista*, julio de 1910.

<sup>141</sup> Godofredo Block, "Victoria, Entre Ríos, Rep. Argentina", *Revista Adventista*, noviembre de 1914, 13.

<sup>142</sup> Riffel, "Entre varias iglesias", 14-15.



1909. Con el apoyo de los adventistas de Seguí lograron establecer un grupo de creyentes que no parece haber perdurado en el tiempo.<sup>143</sup>

#### *Colonia San Gustavo*

La Colonia San Gustavo, ubicada a unos 20 kilómetros al noreste de la ciudad de La Paz, fue fundada en 1888. En diciembre de 1908 se realizó una campaña evangelística en la ciudad de La Paz, la cual fue asistida por varios habitantes de esta colonia. Al año siguiente se estableció un grupo estable de creyentes adventistas que era considerado como parte de la iglesia de La Paz.<sup>144</sup> Este grupo fue establecido como una iglesia organizada recién en 1952.<sup>145</sup>

#### *Larroque*

El poblado de Larroque fue establecido en 1909, cuando se construyó la estación de tren homónima, a unos 30 kilómetros de la ciudad de Gualeguay. En 1916 se llevaron a cabo reuniones en la zona rural de este poblado. Durante siete semanas se realizaron reuniones en carpa y en los hogares de algunas personas. Carl Neumann, Godofredo Block, Reinhardt Hetze y Ernesto Roscher trabajaron en este esfuerzo misionero.<sup>146</sup> Aunque algunas personas se convirtieron, no se logró formar un grupo estable sino hasta la década de 1930.<sup>147</sup>

#### *Aldea Don Cristóbal*

La colonia Don Cristóbal, ubicada a unos 20 kilómetros al noroeste de Ramírez, mantuvo una congregación de unos 50 miembros para 1910.<sup>148</sup> Al año siguiente había disminuido hasta los 15 miembros,<sup>149</sup> y para 1912 ya no existe evidencia de que continuara existiendo. Dado que se desconocen los motivos del surgimiento y de la desaparición de esta congregación, sumada a su breve existencia de dos, o quizás tres años, es probable que sea el producto de la mudanza de agricultores adventistas para arrendar tierras en esta zona. Acabados los arriendos, probablemente se mudaron a otras regiones.

#### *Colonia Morán*

En la década de 1880 se formó una colonia con mayoría de inmigrantes italianos en los campos de los hermanos Gregorio y José Vicente Morán, a unos 15 kilómetros al este de la ciudad de Gualeguay. Actualmente este asentamiento ya no existe. Jorge Block estableció un pequeño grupo de adventistas en esta zona a

---

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Pablo Bonjour, "La Paz y San Gustavo", *Revista Adventista*, mayo de 1909, 7.

<sup>145</sup> Juan Riffel, "The Central Argentine Conference", *The South American Bulletin*, marzo de 1953, 4.

<sup>146</sup> Neumann, "The German Work in Argentina", 10-11.

<sup>147</sup> Walter Schubert, "Missionary Activities in the Central Argentine Conference", *South American Bulletin*, enero de 1933, 7.

<sup>148</sup> Post de Everist, "Informe de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina – 3er Trimestre de 1910", 15.

<sup>149</sup> Ídem., "Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el primer trimestre de 1911", 15.

mediados del año 1910.<sup>150</sup> No tenemos evidencia de que este grupo haya perdurado en el tiempo.

### *Colonia Centenario*

Alrededor de 1906, en los campos del Dr. Victorino Viale Ardinós y su esposa la Sra. Julia Justa del Carril y Domínguez, se construyó una estación de tren que daría origen a la actual ciudad de Viale.<sup>151</sup> Dos años más tarde se hizo un loteo que permitió el asentamiento de varias decenas de familias en este lugar y tres años después –para 1911– se realizó también el loteo de “Colonia Centenario”, a unos 5 kilómetros al noroeste de Viale.<sup>152</sup> Debido a la cercanía de ambos lugares y la predominancia de esta última ciudad, en las fuentes históricas de la época los adventistas de Centenario son descritos como siendo “de Viale”. Sin embargo, no hubo presencia adventista en esta ciudad sino hasta mitad de la década de 1920.<sup>153</sup>

En los años siguientes varias familias de alemanes del Volga se asentaron allí. De acuerdo a tradiciones orales, en 1913 algunas familias adventistas de la zona de Crespo y Ramírez también se mudaron a Colonia Centenario con la esperanza de poder adquirir terrenos propios. Al año siguiente, los pastores Godofredo Block y B. C. Haak visitaron a algunas familias de Centenario.<sup>154</sup> Para 1915, uno de los colonos, de nombre Alfredo Dalinger, decidió donar parte de su campo para la construcción de un edificio que sirviera de escuela y capilla. Al año siguiente se inauguró esta instalación que cumplió su propósito por unos 5 años.<sup>155</sup>

A pesar de que para 1916 ya existía un grupo estable de adventistas con capilla propia, esta congregación no fue organizado como iglesia. Esto se debe a que era considerada como parte de la iglesia de Seguí.

### *Cuchilla Redonda*

Este poblado surgió como una pequeña colonia de inmigrantes italianos a fines del siglo XIX que tomó su nombre de la estación de tren homónima construida en 1906. Está ubicada a unos 20 kilómetros del noroeste de Gualaguay y principios del siglo XX contaba con unos 1000 habitantes, contando la zona rural.<sup>156</sup> Entre marzo y mayo de 1916, Godofredo Block realizó reuniones evangelísticas en el poblado de Cuchilla Redonda. El resultado final fue de 5 bautismos.<sup>157</sup> Este pequeño grupo terminó fundiéndose con la iglesia de Gualaguay y la presencia adventista en el poblado no perduró en el tiempo.

---

<sup>150</sup> Prener, “Entre Ríos”, 15.

<sup>151</sup> Juan Carlos Ignacio Sacks, *Viale: Una historia de 100 años* (Edición del autor, 2006), 18-22.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 26-34.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 78-79.

<sup>154</sup> Block, “Del campo misionero”, 14.

<sup>155</sup> Roscoe T. Baer, “Reuniones generales en Entre Ríos, R. A.”, *Revista Adventista*, diciembre de 1916, 14-15; véase también René Smith, *Visión histórica de la Escuela Adventista de Viale* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2006), 38-39.

<sup>156</sup> Marrazzo, *Ciudades, pueblos y colonias de la República Argentina*, 101.

<sup>157</sup> Godofredo Block, “Las reuniones en Cuchilla Redonda, Entre Ríos, R. A.”, *Revista Adventista*, julio de 1916, 16.

*Villa Mantero*

En 1893 se estableció una estación de tren que posteriormente dio lugar al poblado de Villa Mantero, a unos 12 kilómetros de la ciudad de Basavilbaso. En la zona rural de esta localidad se llevaron a cabo reuniones evangelísticas en el año 1918, aunque para ese entonces ya existía un pequeño grupo de creyentes.<sup>158</sup> La evidencia sugiere que esta pequeña congregación no perduró en el tiempo. Así como no se conoce las circunstancias exactas de su aparición, tampoco se conoce cuándo ni cómo dejó de existir.

*Ibicuy*

Para 1918 se habían llevado a cabo allí reuniones evangelísticas y ya existía un pequeño grupo de creyentes.<sup>159</sup> No existe información acerca de cómo surgió ni por cuánto tiempo duró, aunque la evidencia parece sugerir que no perduró por mucho tiempo.

*Basavilbaso*

Pocos datos existen acerca de los inicios de la iglesia adventista de Basavilbaso. Se sabe que para 1918 se habían llevado a cabo allí reuniones evangelísticas y ya existía un pequeño grupo de creyentes.<sup>160</sup> Al año siguiente ya existía una pequeña escuela infantil a cargo de las maestras Matilde Gigena y la Sra. Rey, que no solo daba clases primarias, sino que impartía clases bíblicas a niños y padres por igual.<sup>161</sup> No hay evidencia de que este esfuerzo misionero haya continuado en el tiempo o que el grupo haya perdurado.

**Conclusión**

El adventismo llegó a la provincia de Entre Ríos gracias a que cuatro familias –los Riffel, los Yanke, los Zimmerman y los Frick– se mudaron a esta provincia en junio de 1890. Dos años después llegó un colportor de nombre Augusto Stauffer y en 1894 arribó a estas tierras el primer ministro ordenado adventista, llamado Frank H. Westphal. Fue así como se formó la primera iglesia adventista en suelo entrerriano, la Iglesia de Crespo Campo.

Esta metodología (mudanza – colportores – pastores) fue seguida, probablemente de manera circunstancial en la mayoría de los casos. Muchos de los primeros creyentes adventistas eran agricultores de profesión que trabajaban los campos mediante la modalidad del arriendo. A medida que los arriendos vencían, se mudaban buscando nuevas tierras para poder cultivar. De esa manera, varias iglesias adventistas fueron formadas, como las de Aldea San Antonio, Seguí y Galarza, entre otras. Existieron excepciones a esta regla. Algunos lugares fueron escogidos como objetivos evangelísticos debido a su ubicación estratégica. Así, Paraná era considerada importante por su numerosa población y su condición de capital provincial. Rosario del Tala estaba ubicada en el centro de la provincia y

---

<sup>158</sup> Roscoe T. Baer, “Una jira misionera por Entre Ríos, R. A.”, *Revista Adventista*, 12 de septiembre de 1918, 7.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> Cuno P. Crager, “Obra misionera en Basavilbaso, E. Ríos”, *Revista Adventista*, 4 de diciembre de 1919, 11.

era el lugar de cruce de varias rutas terrestres y ferroviarias. Concordia fue escogida por su importancia portuaria y su cercanía con Uruguay.

También debe notarse que usualmente antes de organizar formalmente una iglesia o de realizar una campaña evangelística en un determinado lugar, era común enviar colportores que se dedicaban a vender literatura religiosa y buscar personas interesadas en conocer las doctrinas adventistas. Iglesias como las de Concordia y Paraná fueron plantadas siguiendo esta metodología. Otras personas, como estudiantes del Colegio Adventista de Camarero o ancianos de iglesias ya establecidas, como la de Crespo, también prestaron ayuda en numerosas ocasiones.

Otra metodología frecuente fue la de realizar campañas evangelísticas en carpas o en salones alquilados, en los cuales un evangelista predicaría durante varias semanas. Los asistentes escucharían la exposición de las enseñanzas adventistas y serían invitados a ser bautizados al final de la campaña. Las reuniones anuales de los adventistas del séptimo día también fueron utilizadas para este fin a partir de 1901, lo cual llevó al establecimiento de las congregaciones de Rosario del Tala, Gualaguay y, parcialmente, también Paraná.

Aunque numerosos grupos de creyentes no llegaron a ser organizados como iglesias y terminaron desvaneciéndose con el tiempo, en aquellos casos en los que se llevó a cabo el proceso de organizar formalmente iglesias, el efecto fue indudablemente positivo. Al establecer líderes locales y orden eclesiástico, el número de miembros creció considerablemente en casi todos los casos registrados. Esto probablemente se deba a que los líderes locales conocían mejor la idiosincrasia de cada lugar y eran capaces de evangelizar más efectivamente a sus vecinos que misioneros o ministros extranjeros.

El estudio de la expansión del adventismo en la provincia de Entre Ríos solo fue analizado hasta el año 1920. Queda aún por abordar su historia desde esta fecha hasta la actualidad. Sin embargo, al ser la primera provincia argentina en la que el adventismo se introdujo, el estudio de sus orígenes permite sentar las bases para una posterior investigación acerca de la historia de la Iglesia Adventista en este país. Quedan, por lo tanto, amplias oportunidades para que futuros investigadores continúen ampliando la historia cuya base aquí ha sido presentada.

### **Bibliografía**

- Baer, Roscoe T. "General Meetings in the Argentine Conference". *Columbia Union Visitor*, 11 de enero de 1917, 8.
- \_\_\_\_\_. "General Meetings in the Argentine Conference". *Review and Herald*, 9 de noviembre de 1916, 12-13.
- \_\_\_\_\_. "Próxima reunión anual de la Asociación Argentina". *Revista Adventista*, septiembre de 1916, 16.
- \_\_\_\_\_. "Reuniones generales en Entre Ríos, R. A.". *Revista Adventista*, diciembre de 1916, 14-15.
- \_\_\_\_\_. "Una jira misionera por Entre Ríos, R. A.". *Revista Adventista*, 12 de septiembre de 1918, 7.
- Besel, Jorge. "Galarza, E. R., Rep. Argentina". *Revista Adventista*, 4 de julio de 1918, 16.
- Block, Godofredo. "Del campo misionero". *Revista Adventista*, octubre de 1914, 14.
- \_\_\_\_\_. "Gira misionera en Entre Ríos", *Revista Adventista*, enero de 1911, 13.

- \_\_\_\_\_. "La obra en Paraná, R. A.". *Revista Adventista*, septiembre de 1917, 14.
- \_\_\_\_\_. "La obra en Paraná", *Revista Adventista*, agosto de 1907, 7.
- \_\_\_\_\_. "La semana de oración en Crespo". *Revista Adventista*, mayo de 1907, 5.
- \_\_\_\_\_. "Las reuniones en Cuchilla Redonda, Entre Ríos, R. A.". *Revista Adventista*, julio de 1916, 16.
- \_\_\_\_\_. "Reuniones de negocios en varias Iglesias, Entre Ríos, Rep. Argentina". *Revista Adventista*, enero de 1913, 12.
- \_\_\_\_\_. "Una gira en Entre Ríos". *Revista Adventista*, agosto de 1908, 77-78.
- \_\_\_\_\_. "Una sorpresa de policía". *Revista Adventista*, noviembre de 1906, 6.
- \_\_\_\_\_. "Viaje en Entre Ríos". *Revista Adventista*, febrero de 1910, 12.
- \_\_\_\_\_. "Victoria, Entre Ríos, Rep. Argentina". *Revista Adventista*, noviembre de 1914, 13.
- Bonjour, Pablo. "La Paz y San Gustavo". *Revista Adventista*, mayo de 1909, 7.
- \_\_\_\_\_. "Paraná", *Revista Adventista*, febrero de 1910, 14.
- Brooks, Edgard. "Informe de la décimoséptima reunión anual de la Asociación Argentina". *Revista Adventista*, 3 de enero de 1918, 8-9.
- Brown, Kenneth O. *Holy Ground: A Study of the American Camp Meeting*. New York: Garland Publishing, 1992.
- Crager, Cuno P. "Obra misionera en Basavilbaso, E. Ríos". *Revista Adventista*, 4 de diciembre de 1919, 11.
- Di Dionisio, Eugenio. "Iglesia de Aldea San Antonio (Entre Ríos, Argentina)". En *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata: 1894-1906*, comp. por Daniel O. Plenc, 213-224. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023.
- Di Dionisio, Eugenio. "Joseph W. Westphal". En *Misioneros Fundacionales del Adventismo Sudamericano*, 47-66. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012.
- Dirivaechter, R. "Rosario del Tala, Entre Ríos". *Revista Adventista*, agosto de 1906, 8-9.
- \_\_\_\_\_. "Tala, Gualeguay y alrededores". *Revista Adventista*, enero de 1907, 6.
- Emmeneger, Guillermo. "Informe de diezmo recibido en la tesorería de la Conf. Argentina durante el cuarto trimestre de 1913". *Revista Adventista*, febrero de 1914, 12.
- \_\_\_\_\_. "Informe del diezmo recibido en la tesorería de la Conf. Argentina durante el 2do. Trimestre de 1914". *Revista Adventista*, agosto de 1914, 14.
- \_\_\_\_\_. "Informe del diezmo recibido en la tesorería de la Cnf. Argentina durante el 3er. Trimestre de 1915". *Revista Adventista*, noviembre de 1915, 12.
- \_\_\_\_\_. "Informe del diezmo recibido en la tesorería de la Conf. Argentina durante el 1er. Trimestre de 1914". *Revista Adventista*, mayo de 1914, 14.
- Emmenegger, Luis. "La obra en Concordia (R. Arg.)". *Revista Adventista*, 13 de febrero de 1919, 14.
- \_\_\_\_\_. "La obra en Paraná (R. A.)". *Revista Adventista*, 9 de septiembre de 1920, 16.
- Feder, Daniel. "Dedicación del nuevo templo de Ramírez, Entre Ríos". *Revista Adventista*, 15 de septiembre de 1941, 13.

- Flores, Fabián Claudio. "Los adventistas del séptimo día en la Argentina y su 'proyecto de colonización': Aportes desde un análisis histórico". *Sociedad y religión* 20, no. 30-31 (2008): 91-106.
- Fulton, Arthur. "Argentina, South America". *Review and Herald*, 5 de noviembre de 1908, 15.
- \_\_\_\_\_. "The Paper Work in Colegio Camarero, Argentina, S. A.". *Review and Herald*, 15 de febrero de 1906, 14-15.
- Fulton, Ottena J. "Informe de las Escuelas Sabáticas de la Unión S. A. 2º. trimestre de 1908". *Revista Adventista*, noviembre de 1908, 115.
- \_\_\_\_\_. "Informe de las Escuelas Sabáticas de los países platenses, 3. trimestre de 1908". *Revista Adventista*, enero de 1909, 8.
- \_\_\_\_\_. "Informe de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata, 4º. Trim. De 1907". *Revista Adventista*, abril de 1908, 14.
- \_\_\_\_\_. "Informe de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata, 1er. Trim. De 1908". *Revista Adventista*, agosto de 1908, 79.
- Hetze, Reinhardt. "Lucas González, E. Ríos". *Revista Adventista*, mayo de 1906, 9.
- Howell, John M. "The Journey's End: R. B. Baer". *Review and Herald*, 26 de febrero de 1942, 25-26.
- Johnson, Charles A. *The Frontier Camp Meeting: Religion's Harvest Time*. Dallas, TX: Southern Methodist University Press, 1985.
- Kalbermatter, Ignacio. "Guaileguay". *Revista Adventista*, enero de 1908, 6.
- Knight, Charles E. "Argentina". *Revista Adventista*, enero de 1910, 14.
- \_\_\_\_\_. "Argentina". *Revista Adventista*, mayo de 1910, 15.
- \_\_\_\_\_. "En Argentina durante la semana de oración". *Revista Adventista*, junio de 1911, 12-13.
- \_\_\_\_\_. "La reunión general argentina". *Revista Adventista*, septiembre de 1909, 16.
- Lambert, María V. "Paraná, Entre Ríos, Rep. Argentina". *Revista Adventista*, octubre de 1915, 10.
- Mangold, Santiago y Corina. "Concordia". *Revista Adventista*, enero de 1907, 5.
- Marrazzo, Javier. *Ciudades, pueblos y colonias de la República Argentina: Diccionario Geográfico*. Buenos Aires: Imprenta Carlos Parral, 1903.
- Mayer, Werner. "Daniel Feder: Los himnos inspiran decisiones". *Revista Adventista*, agosto de 1996, 30.
- McCarthy, John. "Argentine Republic". *Review and Herald*, 6 de julio de 1897, 426.
- Montgomery, Oliver. "Annual Session of the Argentine Conference". *Review and Herald*, 18 de enero de 1917, 12.
- Neumann, Carl F. "Buenos Aires". *North Pacific Union Gleaner*, 7 de septiembre de 1916, 1.
- \_\_\_\_\_. "The German Work in Argentina", *Review and Herald*, 5 de octubre de 1916, 10-11.
- Post de Everist, Luisa. "Informe de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina - 3er Trimestre de 1910". *Revista Adventista*, enero de 1911, 15.
- \_\_\_\_\_. "Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el primer trimestre de 1911". *Revista Adventista*, agosto de 1911, 15.
- Prener, H. S. "Argentina, South America". *Review and Herald*, 25 de agosto de 1910, 10.

- \_\_\_\_\_. "Entre Ríos", *Revista Adventista*, julio de 1910, 15.
- Rascovan, Alejandro. "Las empresas ferroviarias en las provincias de Entre Ríos, Corrientes y Misiones (1866-2014): Entre intereses globales, nacionales y regionales". *Revista Transporte y Territorio* 13 (2015): 185-205.
- Rhodes Town, Sadie. "Informe de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata para el primer trimestre de 1906". *Revista Adventista*, julio de 1906, 7.
- \_\_\_\_\_. "Informes de las Escuelas Sabáticas del Río de la Plata, 2°. Trimestre de 1906". *Revista Adventista*, septiembre de 1906, 7.
- Richter, Eric E. y Ernesto Bernhardt. "Iglesia de Crespo Campo (Entre Ríos, Argentina)". En *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata: 1894-1906*, comp. por Daniel O. Plenc, 25-56. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023.
- Riffel, Jorge. "Crespo, Entre Ríos". *Revista Adventista*, septiembre de 1910, 14.
- \_\_\_\_\_. "Entre varias iglesias". *Revista Adventista*, agosto de 1909, 14-15.
- Riffel, Juan. "The Central Argentine Conference". *The South American Bulletin*, marzo de 1953, 4.
- Rojas, Luis A. "Ecos del Colegio Adventista del Plata", *Revista Adventista*, septiembre de 1909, 15.
- \_\_\_\_\_. "El Señor obra". *Revista Adventista*, octubre de 1906, 5-6.
- Sacks, Juan Carlos Ignacio. *Viale: Una historia de 100 años*. Edición del autor, 2006.
- Sarramone, Alberto. *Los abuelos alemanes del Volga*. Buenos Aires. Editorial Biblos Azul, 1997.
- Schneider, Raúl. *La colina de la esperanza: Crónicas de Libertador San Martín*. Paraná, Entre Ríos: Descubra Ediciones, 2021.
- Scholtus, Silvia C. "Robert H. Habenicht". En *Misioneros Fundacionales del Adventismo Sudamericano*, 67-94. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012.
- Schubert, Walter. "Missionary Activities in the Central Argentine Conference". *South American Bulletin*, enero de 1933, 7.
- Smith, René. *Visión histórica de la Escuela Adventista de Viale*. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2006.
- Sociedad Rural Argentina. *La Rural: guía general de estancieros de la república confeccionada para los miembros de las sociedades rurales argentinas*. Buenos Aires, 1912.
- Stevens, Harland U. "Eighteenth year of Argentine College". *Review and Herald*, 7 de marzo de 1918, 13-14.
- \_\_\_\_\_. "La convención en Seguí, R. A.". *Revista Adventista*, noviembre de 1915, 11.
- Tabuena, Juan. "Heinze". *Revista Adventista*, marzo de 1989, 31.
- Thomann, Víctor E. "En la carpa de Ramírez". *Revista Adventista*, enero de 1909, 15.
- Eugenio Di Dionisio, Daniel Oscar Plenc y Benjamin Tigasi. "Iglesia de Camarero (Entre Ríos, Argentina)". En *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata: 1894-1906*, ed. por Daniel O. Plenc, 175-186. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023.
- Toselli, Claudia, Adriana Ten Hoeve y Claudia Fuchs. "Patrimonio cultural de Aldea San Antonio: Aportes al desarrollo territorial a través del turismo

- (Entre Ríos, Argentina)". *Revista de Turismo e Identidad* 2, no.1 (2021): 73-137.
- Town, Nelson Z. "Argentina". *Review and Herald*, 2 de abril de 1908, 18.
- \_\_\_\_\_. "Argentina". *Review and Herald*, 8 de mayo de 1900, 12.
- \_\_\_\_\_. "Después de la reunión". *Revista Adventista*, noviembre de 1905, 5.
- \_\_\_\_\_. "Ecos de la Semana de Oración". *Revista Adventista*, mayo de 1905, 3.
- \_\_\_\_\_. "Informes del campo: Concordia, otra iglesia organizada". *Revista Adventista*, enero de 1908, 6.
- \_\_\_\_\_. "Notas del Plata". *Revista Adventista*, mayo de 1905, 3.
- \_\_\_\_\_. "Por Santa Fe y la Paz, Entre Ríos". *Revista Adventista*, julio de 1908, 65-66.
- \_\_\_\_\_. "The Argentine Annual Conference". *Review and Herald*, 23 de enero de 1908, 16.
- Trummer, Máximo. "El colportaje en los campos platenses". *Revista Adventista*, julio de 1910, 12.
- \_\_\_\_\_. "Experiencias animadores en el colportaje". *Revista Adventista*, enero de 1911, 11.
- Wensell, Egil H. "River Plate College: An Historical Study of a Missionary Institution, 1898-1951". Tesis de doctorado, Andrews University, 1982.
- Westphal, Frank H. "Argentina". *Review and Herald*, 6 de septiembre de 1898, 10.
- \_\_\_\_\_. "Argentine Republic". *Review and Herald*, 12 de octubre de 1897, 650
- \_\_\_\_\_. "Galarza, Santa Amalia y Urduinarrain, Rep. Argentina". *Revista Adventista*, diciembre de 1912, 9.
- \_\_\_\_\_. "General Meeting in Argentina". *Review and Herald*, 14 de julio de 1896, 444.
- \_\_\_\_\_. "Notes from the Argentine Republic", *Review and Herald*, 1 de enero de 1901, 13.
- \_\_\_\_\_. "The Argentine General Meeting". *Review and Herald*, 4 de enero de 1898, 13-14.
- Westphal, Joseph W. "Argentina". *Review and Herald*, 11 de mayo de 1905, 18.
- \_\_\_\_\_. "Argentina". *Review and Herald*, 15 de mayo de 1903, 16.
- \_\_\_\_\_. "Carta de Entre Ríos". *Revista Adventista*, junio de 1910, 13.
- \_\_\_\_\_. "Elder B. C. Haak". *Review and Herald*, 21 de enero de 1915, 14.
- \_\_\_\_\_. "La asamblea general". *Revista Adventista*, agosto de 1905, 4.
- \_\_\_\_\_. "La reunión general". *Revista Adventista*, noviembre de 1908, 113-114.
- \_\_\_\_\_. "Las reuniones de la Misión Sud-Americana". *Revista Adventista*, noviembre de 1905, 6.
- \_\_\_\_\_. "Próxima reunión anual de la Conferencia Argentina". *Revista Adventista*, julio de 1915, 13.
- \_\_\_\_\_. "River Plate Conference". *Review and Herald*, 27 de abril de 1905, 14.
- \_\_\_\_\_. "River Plate Conference". *Review and Herald*, 12 de abril de 1906, 15.
- \_\_\_\_\_. "South America". *Review and Herald*, 31 de diciembre de 1901, 10.
- \_\_\_\_\_. "The Message of the River Plate Conference". *Review and Herald*, 11 de febrero de 1904, 14-15.
- \_\_\_\_\_. "Desde mi último informe". *Revista Adventista*, suplemento de febrero de 1905, 4.
- Wilcox, Francis M. "Summary of Mission Work". *Review and Herald*, 8 de septiembre de 1896, 9.



*Eric E. Richter posee una Licenciatura en Teología por la Universidad Adventista del Plata (2021) y cursa una Maestría en Historia por la Universidad Nacional Tres de Febrero. Se desempeñó como coordinador e investigador en el Centro Histórico Adventista de la Universidad Adventista del Plata. Actualmente trabaja como editor de la Asociación Casa Editora Sudamericana. Es autor de más de una docena de artículos académicos y se especializa en historia adventista y estudios del Nuevo Testamento.*

*e-mail: [eric.richter@editorialaces.com](mailto:eric.richter@editorialaces.com)*

*Fecha de recepción: 25-10-2022*

*Fecha de aceptación: 05-01-2023*

# Devociones y costumbres católicas en el Rosario de 1880. La mirada de la misionera protestante Eliza J. McCartney<sup>1</sup>

**Norman Rubén Amestoy**

(Fraternidad Teológica Latinoamericana, FTL-Historia)

## **Resumen**

*En este trabajo intentaremos recuperar la percepción que tuvieron las misioneras norteamericanas acerca de algunas devociones y prácticas del catolicismo. Para ello indagamos en dos obras fundamentales como *La Plata Countries of South America*, de Eliza McCartney y una segunda escrita en colaboración con Jennie Fowler Willing, *Rosario*. En estos libros nos detuvimos especialmente en aquellos capítulos en los que Eliza McCartney nos deja ver su perspectiva de las costumbres y tradiciones del mundo católico. Este material es muy sugerente ya que pone de manifiesto el punto de vista de las misioneras metodistas y su interpretación sobre la obra de la Compañía de Jesús, el lugar desempeñado por la mujer en la sociedad, las devociones a la virgen, el Carnaval y el día de los difuntos. A través de estos temas podemos acercarnos a algunos rasgos fundamentales de las mentalidades protestantes decimonónicas.*

**Palabras claves:** *Misioneras, Protestantes, Mujeres, Metodismo.*

## **Abstract**

*In this paper we will try to recover the perception that the North American missionaries had about some devotions and practices of Catholicism. To do so, we looked into two fundamental works such as *La Plata Countries of South America*, by Eliza McCartney and a second one written in collaboration with Jennie Fowler Willing, *Rosario*. In these books we focused especially on those chapters in which Eliza McCartney gives us a glimpse of*

---

<sup>1</sup> Este estudio tiene como marco dos investigaciones previas acerca de la Difusión del Protestantismo en la ciudad de Rosario (entre 1860-1876 y 1874-1890) aparecidas en la *Revista Teología y Cultura* y en colaboración con la Dra. Eunice Noemi Rebolledo Fica. Agradezco el aporte inestimable de la Prof. Nora Da Valle en la revisión de mis traducciones del inglés que aquí aparecen.

*her perspective on the customs and traditions of the Catholic world. This material is very suggestive since it shows the point of view of the Methodist missionaries and their interpretation of the work of the Society of Jesus, the place of women in society, devotions to the Virgin Mary, Carnival and All Souls' Day. Through these themes we can approach some fundamental features of nineteenth-century Protestant mentalities.*

**Keywords:** *Missionaries. Protestants. Women. Methodism.*

## Introducción

En esta investigación pretendo analizar la percepción que tuvo una de las misioneras norteamericanas que se desempeñaron en Rosario de Santa Fe a inicios de 1880. Específicamente, me interesa indagar en dos obras que escribió Eliza Jane McCartney: *La Plata countries of South America*<sup>2</sup> y una segunda, escrita en colaboración con Jennie Fowler Willing, *Rosario*.<sup>3</sup> En estos libros me he detenido especialmente en aquellos capítulos donde la autora nos deja ver su perspectiva de las costumbres y tradiciones, en especial su mirada de algunas prácticas religiosas del catolicismo.<sup>4</sup> Este material es muy sugerente, ya que nos da el punto de vista que una misionera metodista difundió entre sus lectores en los Estados Unidos —en especial entre las integrantes de la *Woman's Foreign Missionary Society* (en adelante WFMS, Sociedad Femenina de Misiones Extranjeras)—, acerca de la religiosidad en Sudamérica.

Eliza McCartney había nacido en el condado de Trumbull, Ohio, en 1841. Su padre, el Rev. J. McCartney, era pastor de la Iglesia Presbiteriana Escocesa. Formada en la docencia, enseñó en escuelas del distrito. Luego de obtener el título de maestra, se desempeñó en el sur de Illinois. En 1863 cursó estudios

---

<sup>2</sup> Eliza Jane McCartney Clemens, *La Plata countries of South America* (Philadelphia, J.B. Lippincott Company, 1886). La obra posee más de quinientas páginas y está dedicada por su autora al pueblo norteamericano “con la esperanza de contribuir en alguna medida a un mayor conocimiento de las naciones de La Plata”.

<sup>3</sup> McCartney Clemens, E. J. y Willing, J. F., *Rosario* (Chicago, Rand, McNally & Company, 1882). McCartney escribió varias novelas —nunca publicadas— basadas en su conocimiento personal de los lugares recorridos y que trataban sobre personas reales y hechos históricos de la Argentina, Paraguay y Uruguay. En 1883 publicó dos opúsculos para la WFMS, *The La Plata Countries of South America as a Field For Christian Missions*, (66 páginas) y *The religion in South America* (18 páginas), con el fin de mostrar la realidad y las posibilidades del campo misionero sudamericano.

<sup>4</sup> Frances Baker, *Historical Sketches of the Northwestern Branch of the Woman's Foreign Missionary Society Of the Methodist Episcopal* (Chicago, Jameson & Morse Co. Printers, 1887), p. 104. En sus “*Esbozos históricos*”, Baker destaca, en referencia a McCartney, “sus activos esfuerzos y su incansable celo por el establecimiento del Hogar de Rosario que culminaron en el pequeño libro, *Rosario*, junto con la Sr a. H. T. Jordan, de Michigan, trabajadora entusiasta y mujer consagrada, que asumió el control financiero, asegurando que la totalidad del producto de su venta estuviera destinado para el Hogar. En 1881, su salud comenzó a fallar bajo las pesadas cargas, y se vio obligada a volver a casa. Desde su regreso, dedicó gran parte de su tiempo a las labores literarias. Es autora de varios libros, principalmente relacionados con América del Sur, sus pueblos y religiones”.

teológicos en *Lake Erie Female Seminary*, Painesville, Ohio, graduándose en 1865. En 1866 se casó con Paul. C. Clemens, para enviudar en 1871. A partir de entonces, continuó en la docencia hasta ser aceptada por la WFMS y enviada a Rosario.<sup>5</sup> Su conversión acaeció a los 15 años y, al año siguiente, comenzó a congregarse en la Iglesia Metodista Episcopal.<sup>6</sup> En 1877, durante un campamento en Petoskey, Michigan, fue influenciada por el *Movimiento de Santidad* liderado por Phoebe Palmer; entonces, “se relacionó con la doctrina y la experiencia de total devoción a Dios” y “su coraje para el servicio revivió”.<sup>7</sup>

E. McCartney, como la mayoría de las misioneras enviadas a Rosario —y las lideresas de la WFMS—, había crecido en el contexto de diversos movimientos que operaron en la realidad norteamericana a partir del segundo cuarto del siglo XIX y que influyeron de manera decisiva en la conformación de las sensibilidades y mentalidades misioneras. Como hemos señalado en otros estudios<sup>8</sup>, existió una confluencia entre el reformismo social norteamericano de las décadas de 1830 y 1840 y el entusiasmo religioso del *Segundo Gran Avivamiento*<sup>9</sup>. De hecho, los *Revival* favorecieron la democratización y ampliación de la participación religiosa, dieron un fuerte impulso al movimiento de santidad y acompañaron el involucramiento en el desarrollo de las misiones.<sup>10</sup>

Una vez finalizada la guerra civil en 1865 y reunidas las condiciones de posibilidad indispensables, el deseo de expansión más allá de los límites nacionales cobró una fuerza pujante en un marco de “americanismo” floreciente. Después de todo —en el caso de las sociedades metodistas—, el espíritu de entusiasmo que dominaba su mentalidad se nutría de los logros alcanzados por su despertar religioso. Asimismo, la nación había adquirido cierto carácter ejemplar en el concierto de las naciones modernas. En el suelo de una naciente sociedad industrial y urbana, se levantaba un movimiento de reformas digno de ser imitado. Allí, los derechos naturales eran exaltados en favor de la lucha antiesclavista y la abolición de la pena capital; el desarrollo de la educación

---

<sup>5</sup> Mary Sparkes Wheeler, *First Decade of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, With Sketches of its Missionaries (New York, Phillips & Hunt; Cincinnati, Cranston & Stowe, 1884), pp. 202 y 279.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>8</sup> Norman Rubén Amestoy, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, 2001, ISEDET, Buenos Aires.

<sup>9</sup> El *segundo gran avivamiento* (1790-1840) fue el movimiento que se extendió en sucesivas oleadas de renovaciones religiosas en las principales denominaciones protestantes. Los *avivamientos* buscaban generar movimientos de renovación religiosa en las Iglesias protestantes ya establecidas. La predicación *revivalista* bregaba por la templanza y la moralidad, propiciaba la democratización de la religión, favorecía la participación de la mujer y la oposición a la esclavitud y estimulaba las iniciativas filantrópicas en el terreno educativo y social. Algunos predicadores, ligados al revival, ayudaron a preparar el terreno para el desarrollo de valores intelectuales y así ejercieron una influencia notoria en la vida espiritual. Ver Norman Rubén Amestoy, “Los avivamientos y la popularización del conocimiento en el siglo XIX”. Entre la religión del corazón y el reformismo de la cultura. *Cuadernos de Teología*, ISEDET. Buenos Aires. Vol. XXXII, (2013), pp. 87-105. Norman Rubén Amestoy, “Un acercamiento a las herencias de los protestantismos norteamericanos del siglo XVII”. *Teología y cultura*, año 16, vol. 16 (noviembre 2014), pp. 30-57.

<sup>10</sup> Dana L. Robert, “Holiness and the Missionary Vision of the Women's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1894”, *Methodist History*, 39:1, (October, 2000).

pública conseguía niveles nunca antes alcanzados; los movimientos de temperancia conquistaban restricciones significativas al consumo alcohólico y otros vicios; el reformismo obrero acotaba el poder de las corporaciones y los monopolios financieros y los derechos de la mujer eran reivindicados por corrientes emancipadoras —no radicales— dentro de las iglesias. Todo este movimiento reformista en el campo de las relaciones sociales no hacía más que poner en evidencia el poderío ascendente del democratismo norteamericano. La fe democrática, surgida a mediados del siglo XIX, implicaba una confianza inexorable en la supremacía eterna y universal de las instituciones republicanas y democráticas norteamericanas, como así también en su idoneidad para todas las culturas, lo cual imponía el deber de promover su extensión a otras naciones.<sup>11</sup>

Por otra parte, el movimiento reformista y democrático en los Estados Unidos reactualizaba la idea del progreso. Esta doctrina debía gran parte de su popularidad al desarrollo del oeste y las realizaciones de la ciencia y la tecnología. Hacia 1840 extendió su influencia a todos los aspectos del pensamiento, incluido el pensamiento teológico y las mentalidades misioneras. Fue esta convicción en el inevitable “perfeccionamiento de sí mismo” y de las sociedades lo que permitió que continuaran bregando por sus propósitos cuando las dificultades arreciaban.

Casi como una extensión de aquellas primeras reflexiones, animados por los avivamientos y fortalecidos por los resultados alcanzados en el oeste, el movimiento misionero dirigió su actividad hacia los países dominados por el “papismo” y la “idolatría”. Al menos así lo entendía el Reverendo Tomás B. Wood, uno de los promotores de la venida de las misioneras para el establecimiento de la red escolar metodista en el Río de la Plata, cuando afirmaba:

América del Sur presenta la oportunidad más excelente para el evangelismo norteamericano para extender su dominio sin competencia; para llenar esta otra gran mitad de nuestro hemisferio en el nombre de Dios y del bienestar humano; para transformar esa selva de prácticas sacerdotales y del poder de la espada, y mostrarle el camino del glorioso desarrollo cristiano, para darles la verdad salvífica a los millones que ya están allí y los múltiples millones que vendrán.<sup>12</sup>

En esta dirección, quisiera sugerir la siguiente hipótesis. El pensamiento contrario al catolicismo de Eliza McCartney representaba uno de los rasgos principales de la predicación misionera protestante durante la década del ochenta decimonónica, por el cual el catolicismo romano era descalificado histórica y doctrinalmente como una religiosidad que, desde tiempos coloniales, había contribuido al atraso, la ignorancia, el fanatismo y la explotación por sus creencias erróneas y “paganas” y que, por lo mismo, era preciso deslegitimarlo para generar una crisis de sentido, cuestionar el modelo de cristiandad hispano-católica, sus mediaciones con lo divino y la autoridad de su clero.

---

<sup>11</sup> Rev. W. M. Bikby, *An Outline History of the Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church* (Syracuse, N.Y. 1876), pp. 59-61.

<sup>12</sup> Thomas B. Wood, "South America as a Mission Field", en *Protestant Missions in South America* (New York, Student Volunteer Movement, 1900), pp. 213-214.

A fin de validar estas afirmaciones analizaremos la interpretación histórica de McCartney sobre la influencia de la Compañía de Jesús en *La Plata Countries of South America*, pues nos ofrece un marco para comprender los conceptos vertidos cuando la autora describe en *Rosario* el lugar de la mujer en una sociedad de apariencias, las devociones de “Nuestra Señora” del Rosario, el Carnaval, la quema del Judas y el día de los difuntos con su imaginario de la muerte.

## **1. La Influencia del Jesuitismo**

En su obra *La Plata Countries of South America*, McCartney dedica un capítulo del libro a analizar la influencia de la orden jesuítica en Sudamérica, comenzando por la comparación de los disimiles itinerarios de Martín Lutero e Ignacio de Loyola y los aportes que cada uno realizara a la región.

Ambos, según la misionera, hicieron peregrinajes espirituales donde, de manera infructuosa, agotaron todos los ceremoniales a su alcance en la búsqueda de liberarse del peso del pecado frente a Dios. Luego, cada uno encontró una senda diferente para resolver el conflicto interior: mientras Lutero se afirmó en la Biblia y descubrió que no existía obra humana que pudiera redimirle sino la sola fe en Cristo para “una nueva vida”<sup>13</sup>, Ignacio cultivó las “meditaciones místicas”, atribuyendo sus agonías espirituales a la obra diabólica, por lo que decidió dejar atrás su “vida pasada”. Alejado de la Biblia, alcanzó la libertad de la culpa fundando su paz interior en la convicción “de que estaba rodeado de un mundo de espíritus”, viviendo una experiencia espiritual atiborrada de “fantasías y apariciones interiores”.<sup>14</sup>

En defensa apologética de sus creencias, McCartney entendía que Lutero —libre de visiones y raptos de inspiración subjetiva— había dejado un legado imperecedero en las colonias de América del Norte, donde las sagradas escrituras fungían como el único fundamento cierto sobre el cual cada ciudadano afirmaba su responsabilidad ante Dios; además, la Biblia era la base de “la libertad civil y religiosa y de la expansión intelectual”.<sup>15</sup> Loyola, en cambio, había aportado los *Ejercicios Espirituales* que aleccionaban acerca de “ceremonias y torturas corporales”,<sup>16</sup> determinando, con esos materiales, la vida moral y la formación intelectual de América Latina hasta incluso después de las luchas emancipadoras. A partir de entonces, el relato desarrollará una interpretación histórica, donde

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 406.

<sup>14</sup> *Ídem.* E. McCartney fundaba su interpretación en el biógrafo de Ignacio de Loyola, el padre Daniello Bartoli (1608-1685) quien fue un escritor e historiador jesuita italiano de gran erudición. En 1645 publicó su tratado sobre el hombre de letras, *L'huomo di lettere difeso ed emendato*, que lo consagró como uno de los principales escritores del Alto Barroco italiano. En 1659 publicó *Istoria della Compagnia di Giesu del R. P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia*, Frontispicio de Jan Miel y Cornelis Bloemaert (Roma, de Lazzeri, 1859) y (Roma, 1650-1673), en 6 seis volúmenes en folio.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 407.

<sup>16</sup> *Ídem.*

buscará revelar el propósito de la Orden Jesuítica, especialmente a través de la educación.

En su intento por dominar el continente, la Iglesia de Roma había contado con el respaldo de la corona española y portuguesa y el aparato inquisitorial para combatir la herejía, “quemando y matando miles de víctimas”.<sup>17</sup> Ante el fracaso de esta política de violencia, se apoyó en la *Compañía de Jesús* instrumentando otra metodología: la persuasión y el humanismo, cuyo propósito era recomponer la cristiandad desquiciada en Europa llevando nuevamente “a los habitantes del mundo a los pies del Papa”.<sup>18</sup> A simple vista, era posible notar que los monjes servían a un reino que no tenía nada de “espiritual”, alejado de Dios y las sagradas escrituras y en beneficio de un “vicegerente terrenal”.<sup>19</sup>

En este punto, la lectura histórica de Eliza McCartney era muy adecuada, ya que la Orden Jesuita, con posterioridad a la Reforma del s. XVI, había exigido obediencia y sujeción a la Iglesia de manera tan rigurosa como en la más estricta Edad Media. Sin embargo, la autora, con gran perspicacia, señalaba cómo habían tenido la habilidad de adaptar las formas de esa exigencia al espíritu y temperamento del hombre moderno. Los jesuitas habían adoptado la teología antigua, pero le introdujeron los elementos del moderno conocimiento humanista.<sup>20</sup>

Solo cincuenta años de misionar en Sudamérica le habrían bastado a la orden —según McCartney— para dejar en evidencia la capacidad de la *Compañía* para conseguir el apoyo de la Corte, sustituir al resto de las órdenes religiosas en la labor educativa y lograr que los nativos se ajustaran “con entusiasmo (...) a las reglas y doctrinas de los Padres”.<sup>21</sup>

Llegado el momento, los jesuitas mostrarían su verdadero rostro y, entonces, la abnegación daría paso al mismo espíritu que operaba en el resto de las órdenes mendicantes y por el cual “el fin [justificaba] los medios”.<sup>22</sup> A partir de entonces, comenzó la competencia y la rivalidad entre los monjes: olvidaron las enseñanzas humanitarias de los inicios y las disputas con las autoridades civiles por los nativos de las *Reducciones* fueron más frecuentes, como así también la confrontación entre el Papado y la Corona sobre a quién respondían las misiones.

---

<sup>17</sup> *Ídem.*

<sup>18</sup> Condicionado por la coyuntura histórica de confrontación con la Reforma Protestante del S. XVI, el Magisterio Docente de la Iglesia habría introducido algunos elementos de la teología de Juan Duns Escoto que, a los ojos del protestantismo, eran nocivos. Nos referimos a la subestimación del poder del pecado y la laxitud hacia el pecador; la liviana dialéctica de las intenciones, la voluntad y los impulsos sensuales; y, finalmente la manipulación de las autoridades doctrinales. Christoph Ernst Luthardt, *Geschichte der christlichen Ethik* (Leipzig, Dörffling & Franke, 1888), pp. 120 y ss.

<sup>19</sup> McCartney, *La Plata countries*, 408.

<sup>20</sup> Este punto de vista más tarde sería compartido por Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines* Vol. II (Philadelphia, PA, Lutheran Publication Society, 1904), p. 429. Esta obra, traducida por José Míguez Bonino en 1965, ejerció una influencia indiscutible y fue material de referencia en la formación de los ministros protestantes en el Río de la Plata y América Latina.

<sup>21</sup> McCartney, *La Plata countries*, 409.

<sup>22</sup> *Ídem.*

Durante doscientos años, el “jesuitismo” —sin interferencia alguna— había consolidado su ideario educativo, organizando pueblos en *Reducciones*, con férreo gobierno eclesiástico y sin ofrecer la posibilidad a los aborígenes de gozar de los “derechos de propiedad”.<sup>23</sup> Los pueblos originarios eran despojados a tal punto que quedaban “sin voluntad propia, eran llevados a trabajar o a la guerra”, según los deseos de los Padres. Los nativos se destacaban como artesanos en los trabajos con madera, orfebrería y platería, pero la educación que les brindaban no avanzaba más allá de recitar “fórmulas de oración” y cantar en el coro de la Iglesia. Las clases sociales estaban estratificadas en dos estamentos: por un lado, la “clase gobernante sagrada”, privilegiada, compuesta exclusivamente por extranjeros y en “plena madurez de sus facultades intelectuales”; y, por el otro, la “clase gobernada común”, sobre la que los jesuitas ejercían el poder absoluto en una treintena de *Reducciones*, reproduciendo “un pueblo absolutamente incapaz de autodirigirse y de autopreservarse”.<sup>24</sup>

Según McCartney, los Jesuitas —con el apoyo del papado y su propia “sutileza” diplomática— habían logrado monopolizar la educación, con la pretensión de tener el dominio completo de la sociedad.<sup>25</sup> En consecuencia, la instrucción: “tendía a convertirlos en sujetos pasivos en manos de sus maestros y a inculcar en sus mentes la convicción de que todos los asuntos de gobierno, tanto civil como eclesiástico, [debían] ser dejados a los padres y que era presuntuoso y sacrílego que los laicos reclamaran cualquier poder en tales asuntos”.<sup>26</sup>

Para sustanciar sus conceptos, la misionera daba cuenta de que la Universidad de Córdoba —usina del pensamiento jesuítico y donde la religión establecía el vínculo más acendrado con la política— disponía de un programa de estudios limitado al aprendizaje del latín, la filosofía escolástica, la teología y la teología moral. Aquí McCartney retomaba el pensamiento crítico de Domingo F. Sarmiento, para quien el espíritu cordobés era esencialmente “monástico y

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 410. Esta apreciación de McCartney no respondía a la realidad histórica, ya que, como ha señalado el americanista británico J. Lynch: “El comunismo de las reducciones guaraníes es un mito. Los jesuitas se esforzaron por desarrollar el sentido de la propiedad privada entre los indios, le instaban a planear un comercio de los excedentes con las ciudades españolas y les regalaban ganado con el fin de que desarrollaran sus propios rebaños”. John Lynch, *Dios en el Nuevo Mundo* (Buenos Aires, Critica, 2012), pp. 79-80. También: John Lynch, *Spanish Colonial Administration, 1782-1810: The Intendant System in the Viceroyalty of the Río de la Plata* (Londres, University of London, Athlone Press, 1958) p. 186. Magnus Morner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era* (Estocolmo, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953).

<sup>24</sup> McCartney, *La Plata countries*, 411.

<sup>25</sup> En este sentido, es interesante notar cómo, cuando José Míguez Bonino analiza el periodo de la “Reconquista del Espacio Europeo” (entre Trento y 1773), dirá que, más allá de que la Edad Moderna trajo aparejado el inevitable paso de la “*potestas directa*” a la “*potestas indirecta*”, la aparición de los Jesuitas como la principal de las “órdenes reformadoras” tenía como “propósito” la reconquista del espacio católico (primeramente en Europa y, eventualmente, también en forma misionera). Según Míguez: “Estas órdenes reformadoras son las que se colocan a servicio de Trento, cuyo intento fue hacer la reforma católica (Contrarreforma)” y su metodología apuntó al “cultivo de los nuevos monarcas, o de los nuevos estados, y por bastante tiempo, los jesuitas tuvieron la casi totalidad de la formación”, pues ofrecían la “mejor formación posible”. José Míguez Bonino, *Teología Católica Romana* (Buenos Aires, Ceisedet Mimeo, 1983), p. 7.

<sup>26</sup> McCartney, *La Plata countries*, 412.



escolástico” y había influenciado hasta el ámbito más recóndito de la ciudad, haciendo de ella un “claustro mental, dentro del cual el intelecto [estaba] amurallado y fortificado contra cualquier desviación del libro y el comentario”.<sup>27</sup>

Solo después de la independencia los principales centros de influencia jesuítica dieron paso a las ramas del conocimiento antes menospreciadas, como las matemáticas, las lenguas vivas, el derecho público, la física, el dibujo y la música. Lo que caracterizaba a la educación rioplatense era su “férrea disciplina, que estaba eminentemente calculada, tal como fue diseñada originalmente, para hacer que los que salían de las escuelas fueran maestros de una obediencia irracional al poder despótico”.<sup>28</sup>

Esta formación había inculcado un pensamiento jesuítico que continuaba prevaleciendo en la larga duración: “los religiosos, la autoridad y el poder civil eran inseparables”.<sup>29</sup> Para sustanciar sus dichos, McCartney sacaba a luz fuentes y hechos históricos contundentes. En cuanto al documento, era un catecismo publicado en Córdoba por la *Compañía*, donde se divulgaban tanto las representaciones del gobierno civil como los deberes establecidos para la ciudadanía. Decía el catecismo:

"P. ¿Para que las leyes sean obligatorias es necesario que el pueblo las acepte?

"R. No; porque eso sería gobernar por su propia voluntad y no por la del soberano.

"P. Cuando las leyes parecen gravosas, ¿qué debe hacer el pueblo?

"R. Obedecer, y preferir humildemente su petición.

"P. ¿Es pecado murmurar o hablar mal de los reyes o de los magistrados?

R. Sí; porque Dios dice: 'No murmurarás contra los dioses, ni maldecirás al príncipe del pueblo'.

"P. ¿Qué clase de pecado es?

"R. Un pecado mortal, si se trata de un asunto grave, o venial si se trata de un asunto leve.

"P. ¿El que habla mal de su ministerio habla mal del rey?

"R. Sí; porque son sus enviados y representan su persona.

"P. ¿A quién desprecia el que expresa su desprecio hacia el rey o su ministro?

"R. Desprecia a Dios, que dice: "El que te desprecia a ti, me desprecia a mí".<sup>30</sup>

Lo notable no eran únicamente las afirmaciones que realizaba, sino que, de manera anacrónica, había sido reimpresso y distribuido por el Obispo de Asunción después de la declaración de la independencia del Paraguay. Para asegurar su circulación masiva, el clérigo había enviado a los maestros una nota pidiendo que se esmeraran “de explicar a los niños que en la palabra rey está comprendida toda suprema magistratura”. Sin embargo, lo más destacable era cuando afirmaba que:

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 417-418.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 419.

<sup>29</sup> *Ídem.*

<sup>30</sup> *Ibid.* 415.

El Estado por su organización no puede tolerar ni dejar impunes los delitos, especialmente los que tienden a aniquilar la religión que, desde su feliz unión con el Estado, se ha convertido en la primera ley fundamental. (...) La prisión, luego el exilio, el servicio, el azote, la confiscación, el fuego, el cadalso, el cuchillo, y la muerte en cualquier forma son penas justamente aplicadas contra el vasallo desobediente”.<sup>31</sup>

Para McCartney, el tema del catecismo —y el confesionario<sup>32</sup>— no era un asunto menor, ya que este constituía uno de los principales instrumentos de formación con el que se educaba a la ciudadanía en Sudamérica.

En este punto, las precisiones de la escritora volvían a ser acertadas. La fuerza del movimiento jesuita se dejaba sentir con mayor fuerza en el sacramento de la penitencia. Era aquí donde la práctica de la Compañía había alcanzado su triunfo más notable, ya que había podido reconstruir el moderno sacramento católico de la disciplina penitencial que tan a menudo había sido descuidado en el período final de la Edad Media. En otros términos, los Jesuitas, con su atrición, volvían a darle a la Iglesia de Roma una fuerza dominante capaz de transformarse en la contraparte histórica de la justificación por la fe del protestantismo, lo cual les había permitido tender un puente eficaz entre la Iglesia y el mundo moderno. Por lo mismo, era pertinente la elección de la autora de confrontar la experiencia y el legado de Martin Lutero con Ignacio de Loyola.

Para Roma y los Jesuitas, en el confesionario se aprendía el arte de vivir en el mundo, sin dejar de amar el espíritu del mundo y, sin embargo, era posible mantener la seguridad de la salvación. Esa era, para McCartney —y los metodistas en general—, la *devotion aisée*, es decir, el pacto implícito del Romanismo con el mundo. El púlpito no atendía a los dogmas, en todo caso solo discurría sobre la belleza de una vida virtuosa y lo repulsivo del vicio. De esta manera se distraían los pensamientos de los hombres de las cuestiones decisivas<sup>33</sup>. Al mismo tiempo, ofrecían una nueva definición de la fe, para la cual incluso la antigua fe como mero “asentimiento” parecía demandar demasiado y solo se esperaba una fe de silenciosa “obediencia”, como la que los guaraníes tenían en la *Reducciones*. Lo importante era que no existiera disenso público hacia las fórmulas aprobadas por la Iglesia; de ese modo, el dogma quedaba a salvo y la fe era accesible a todos,

---

<sup>31</sup> *Ibid.* 414.

<sup>32</sup> El arte del confesor respondía —para los protestantes— a las necesidades de las masas, de aquí la transformación de los métodos ascéticos. Ignacio, por consiguiente, atribuía poca importancia al ascetismo exterior y, en su lugar, habría —según da a entender McCartney en su crítica— de colocar las meditaciones de los *ejercicios espirituales* (*exercitia spiritualia*) que transforman interiormente al hombre.

<sup>33</sup> La crítica protestante era que la predicación del catolicismo —y en particular de los jesuitas— se ocupaba de las cosas “cercanas y comprensibles”, alejadas de los dilemas existenciales, y buscaban “despreocupar a las masas católicas de los asuntos del dogma”, ofreciéndoles una medicina que funcionara como un calmante y no produjera ninguna crisis de sentido. Eberhard Gothein, *Ignatius Von Loyola und die Gegenreformation* (Halle, Max Niemeyer, 1895), p. 319.

facilitando el sometimiento a la soberanía de la Iglesia mientras todos quedaban incluidos en el redil de la cristiandad.

## 2. La educación de la mujer en una sociedad de cortesía y apariencias

En la obra *Rosario*, Eliza McCartney realizaba una descripción de los usos y costumbres de la vestimenta, donde creía encontrar la definición justa para caracterizar a la sociedad rosarina: “en esto, como en todo lo demás, parece buscarse más las apariencias que el valor”.<sup>34</sup> Ella partía del presupuesto de que el arte de vestir estaba vinculado con la búsqueda de aparentar; entonces, más allá de su sorpresa por el empleo exagerado de tejidos ornamentales y encajes, nada sin embargo podía “apagar el brillo de las joyas, en las cuales parecen deleitarse todas las edades”.<sup>35</sup>

Incorporar el arte de vestir, según la opinión general —en especial para las damas argentinas—, era señal de “educación”; esto los llevaba a considerar, erróneamente, que los norteamericanos, por su manera sobria y mesurada de vestir, eran individuos “bien instruidos, pero no bien educados”.<sup>36</sup>

En el trato, notaba que las formas de sociabilidad del país eran más formales, ceremoniosas y cargadas de pequeños gestos de respetabilidad hacia el otro, cuya finalidad era aparentar que se estaba en presencia de “una inteligencia más alta”. Es decir que, más allá de toda capacidad o recursos intelectuales, los que se consideraban *educados* en ningún caso perdían la compostura o dejaban de ser corteses, sino que se mostraban “*dueños de sí mismos*” cuidando las formas. Esto a tal punto de que la misionera, con fina sensibilidad, había percibido por propia experiencia que “sea que te cataloguen como zopenco o como filósofo, te hacen sentir como si tus palabras fueran de la más profunda sabiduría”.<sup>37</sup>

Estos rasgos distintivos daban forma a una sociedad colmada de “apretones de manos”, “profusas gesticulaciones”, “formalidad digna”, y “espontáneas muestras de afecto”, donde los padres “[prodigaban] besos a sus hijas en cualquier lugar”, “los niños [eran] elogiados continuamente” o las damas, sin cohibirse, daban besos o abrazos a los hombres descuidando la privacidad y la intimidad, ya que no importaba “cuán público” fuera “el lugar de encuentro”.<sup>38</sup>

A simple vista, para un observador desprevenido, era una sociedad donde la “atmósfera de amor” llenaba el ambiente. Sin embargo, esto podía conducir al equívoco, ya que la cotidianeidad rosarina se hallaba atravesada por “una

---

<sup>34</sup> McCartney y Willing, *Rosario*, 112.

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>38</sup> *Ídem*.

amargura” que, como “néctar”, penetraba en la generalidad de los habitantes, porque la “desconfianza [caracterizaba] toda su vida social”.<sup>39</sup>

Dentro de este marco social, al menos en los sectores acomodados, la función de la mujer no pasaba de “ser decorativa”<sup>40</sup>, ya que los esposos les procuraban —como muestra de su caballerosidad— cuanta cosa supliera sus necesidades y deseos. Esto incluía facilitarle un hogar colmado de servidumbre, pues, por su condición de esposa, quedaba eximida de toda labor doméstica. La mujer de las clases pudientes solo “duerme, come, se viste y práctica sus varios talentos”, entre los que la ejecución de instrumentos musicales estaba en un lugar prominente, ya que, de todo el mobiliario de la casa, el piano era una pieza infaltable, aunque secundaba “en importancia al mate”.<sup>41</sup>

En los dichos sobre la función decorativa se reflejaba una crítica de las misioneras a las costumbres heredadas de la sociedad colonial. Esta se había forjado bajo la impronta del catolicismo, dejando una huella por la cual estaba mal visto que las mujeres de “buen nombre” y “decentes” circularan por las calles sin acompañamiento. Este hecho les impedía a las niñas concurrir a la escuela por las inseguras calles de Rosario sin la custodia de “una señora o una vieja criada”. Esto era un privilegio que solo se podían dar las familias acaudaladas, lo mismo que pagar “tutores privados”.<sup>42</sup> Otra posibilidad era conseguir, dentro de la “casta de sirvientes”, la ayuda de los niños menesterosos que era común ver “asistiendo a los niños más favorecidos hasta llegar a sus escuelas, llevando sus libros”.<sup>43</sup>

La alternativa para las niñas era internarse en un convento, donde recibirían una instrucción superficial, conformista, sin análisis ni examen crítico. El cometido de esa formación era enseñarles algunas nociones de música, buenos modales y “talentos insignificantes”, porque la finalidad última era “hacerla atractiva” para que llegara con alguna expectación y posibilidad al “mercado matrimonial”.<sup>44</sup>

El desposarse le daba a la contrayente algunas prerrogativas deseadas, ya que, además de retener los beneficios previos al matrimonio, ahora se le adosaban los que le eran “conferidos por la posición de su marido”. El nuevo estado civil, por ejemplo, le daba la atribución de “caminar por la parte interior de la vereda”, convertirse en la guarda de las amistades más jóvenes durante los paseos, contar con servidumbre “a su disposición” para cualquier requerimiento y que su apellido quede unido al de su cónyuge “por la preposición *De*”. Una cosa llamativa para McCartney era que los hijos llevarían el apellido del padre y la madre, pero además el de “su propio santo” y el de cualquier otro santo que la familia venerara. Esto era porque, entre las creencias católicas, circulaba una que afirmaba que dicho santo iba a “ejercer una protección especial durante toda su vida”.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>41</sup> *Ídem.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 206-207.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 120.

El problema con esta religiosidad radicaba en que las mentalidades terminaban atadas a la “superstición”, dándole al orden clerical la posibilidad de continuar apropiándose de la inteligencia de sus devotas “para que sólo piensen en su interés”.<sup>46</sup>

La educación católica, en lugar de contribuir a la formación ciudadana, las adoctrinaba en contenidos pedagógicos que desarrollaban “la estética, la imaginación, lo sensual. Captando la atención hacia sus propias puerilidades”, las que tenían como norte “empequeñecer el intelecto y así impedir planes a mayor plazo para el crecimiento y la cultura”.<sup>47</sup>

El catolicismo promovía el “achicamiento mental”, destruyendo la iniciativa y el carácter pionero. Para corroborar este aserto, bastaba prestar atención a los trescientos años del tutelaje espiritual sobre Sudamérica, que habían redundado, por ejemplo, en la inexistencia de una intelectualidad que produjera literatura relevante en alguna rama del conocimiento.

Sin embargo, con los nuevos vientos que soplaron a partir de la iniciativa de Domingo F. Sarmiento y la incorporación del sistema de las normalistas norteamericanas, el país había comenzado a tomar con beneplácito que las mujeres fueran instruidas o, al menos, que aprendieran a “leer y escribir”.<sup>48</sup> Esto había despertado una corriente saludable, por la cual las “hijas de Argentina”, cuanto menos, buscaban obtener “un conocimiento superficial de todo tipo de saberes”. Con todo, era menester indicarles que la educación abarcaba más que el mero saber superficial y debían apuntar a la alta cultura y los conocimientos profundos. La mujer estaba capacitada y gozaba de todas las facultades para obtener una cultura amplia y era un error pensar que fueran “lentas para comprender la lección”.<sup>49</sup>

El avance de las instituciones republicanas era una señal alentadora, aunque los estadistas no podían perder de vista que la catarata de revoluciones independentistas en los estados de Sudamérica solo lograría su consolidación en la medida en que las naciones fueran “liberadas del yugo del Papado”.<sup>50</sup>

El subcontinente necesitaba una amplia libertad de conciencia y el “pensamiento libre” que los protestantes ofrecían para desarrollar su potencial, ya que el republicanismo, para alcanzar estabilidad, debía descansar en el sentido moral de los ciudadanos y esto no era posible a menos que la Biblia ocupara el centro de cada “hogar” y, desde allí, se expandiera hacia el ámbito público.<sup>51</sup> Esto era lo que había acontecido con los principios de la Reforma en la sociedad norteamericana y lo que debía ocurrir en estas latitudes. Las sagradas escrituras eran “la piedra angular de la libertad” y el fundamento de “toda cultura y prosperidad”. La instrucción cristiana, con la Biblia “abierta” en la lengua

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>49</sup> *Ídem.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 198.

autóctona, venía a terminar con el “despotismo de conciencia” y la hostilidad del catolicismo hacia el republicanismo.<sup>52</sup>

La revolución moral que la región necesitaba contaba con el respaldo de una serie de datos que aseguraban las mejores expectativas. El Río de la Plata tenía una ubicación geopolítica privilegiada; las posibilidades de navegación de sus ríos; la riqueza de recursos y el potencial productivo; el clima favorable; la consolidación de las instituciones republicanas; los grandes afluentes de inmigración europea; la llegada de inversiones extranjeras y unas elites dirigentes permeadas por la ejemplaridad norteamericana. Todos eran elementos convergentes que permitían avizorar el fin de “la interferencia jesuítica”, por medio del crecimiento de la educación pública, la extensión de la tolerancia religiosa y “la evangelización de toda Sudamérica” por el protestantismo.<sup>53</sup>

En este sentido, las misioneras preveían que la lucha por la hegemonía en el campo religioso rioplatense sería entre un catolicismo arraigado entre la población —a la defensiva de sus posiciones— y las sociedades metodistas. Estas estaban capacitadas, tenían un enfoque misionero y una piedad entusiasta que les permitía trabajar adecuadamente entre los sectores sociales inmersos en “la pobreza” de los centros urbanos, como Rosario, Buenos Aires o Montevideo.<sup>54</sup> En la contienda, el metodismo podía armonizar sus ataques con los otros integrantes del frente liberal radical anticatólico, pues todos ellos favorecían “el republicanismo naciente en el país” y querían desquiciar al principal polo de competición en el que se concentraban todas “las supersticiones de la edad oscura”.<sup>55</sup>

El “campo de batalla” donde se decidiría la contienda radicaba en “el hogar” y, por esto era decisivo priorizar la educación y la formación espiritual de la mujer en la permanente “pureza” y los principios del evangelio sin aditamentos. El hogar era “el reino de la mujer”, pero también el taller en el que se forjaba “la civilización”.<sup>56</sup> La mujer sudamericana estaba dotada de un talento innato para la “alta cultura”. Ellas habían entrenado a los adalides de la “libertad política” continental y, como los niños eran herederos de la condición materna, si ellas eran esclavas de las supersticiones del romanismo, sus hijos continuarían esclavizados a perpetuidad. Los hogares se erigían en el terreno misionero más urgente a disputar para la reforma de la civilización, la elevación de la “autoestima” femenil y la instrucción de madres. La catarata de revoluciones independentistas en América Latina había roto la subordinación de los gobiernos a los sacerdotes, pero mientras estos siguieran ejerciendo su autoridad espiritual sobre las mujeres, la iglesia salvaguardaba sus posiciones. “Ése es su último recurso; y mientras eso se mantenga, puede resistir cualquier tormenta de libre pensamiento o fervor evangélico”.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 200-202.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 204-205.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 209.

### 3. La adoración de “Nuestra Señora” y el catolicismo en las calles <sup>58</sup>

Cada 7 de octubre los parroquianos se unían a las celebraciones de la Novena y la Fiesta Patronal de Nuestra Señora del Rosario. Aquel jueves de 1880, Eliza McCartney participó como una observadora privilegiada de una de las devociones principales con las que buscaba entrar en disputa: el culto a la Virgen y la adoración de las imágenes.

De partida, cabe recordar que la Virgen del Rosario era una advocación mariana venerada en la Iglesia católica, por la que se celebraba la fiesta de la *Bienaventurada Virgen María del Santísimo Rosario*. Su fiesta había sido instituida por Pío V en agradecimiento a la Virgen por su ayuda en la victoria sobre los turcos en Lepanto, de aquí que la tercera promesa de la Reina del Rosario —tomadas de los escritos del Beato Alano— afirmaba: “El Rosario es el escudo contra el infierno, destruye el vicio, libra de los pecados” y, quizás lo más importante, “abate las herejías”.<sup>59</sup> En 1716, Clemente XI extendió esta fiesta a toda la Iglesia. Luego, León XIII acrecentó su importancia litúrgica con la publicación de nueve encíclicas dedicadas al Rosario. Entre los pobladores de la ciudad, la celebración de Nuestra Señora suscitaba una devoción popular, marcada por el fervor ante las acciones de gracias concedidas y las peticiones de protección respondidas.<sup>60</sup>

Atenta al ceremonial en el templo y por las calles, la misionera describía a sus hermanas en Estados Unidos algunos elementos que estaban en las antípodas de la piedad que el protestantismo intentaba difundir. La primera nota de las ceremonias era la ostentación, el boato y las liturgias “llenas de pompa y circunstancia”,<sup>61</sup> cosa nada extraña en una sociedad de apariencias. En el marco de esta religiosidad exterior, la Virgen era la “diosa tutelar” que tenía la función de proteger “la ciudad” del mismo modo que las deidades lo hacían en las religiones politeístas y animistas. Al nombrarla de ese modo al inicio de texto, buscaba invalidar al catolicismo como parte del cristianismo por su “paganismo” y a la festividad desacreditarla por su carácter idolátrico, al adorar una imagen creación del imaginario humano y sin sustento en la revelación escritural.

---

<sup>58</sup> Cuando hacemos referencia a la “adoración” de imágenes deseamos aclarar que hemos intentado ser fieles con la idea que la misionera intentaba dar a sus lectores en el marco del fuerte tono polémico y controversial que el protestantismo le imprimió a su discurso anticatólico. Formaba parte de la disputa apologética que llevó a cabo en el último cuarto del siglo XIX en América Latina y el Caribe al acusar al catolicismo de adorar a la virgen cuando la doctrina oficial era un error teológico atribuir al menos oficialmente adoración a las imágenes. Jean Baubérot – Jean-Paul Willaime, *El Protestantismo de A a Z*, (Barcelona, Ediciones Gayata, 1996), p. 168-169.

<sup>59</sup> En cuanto a Fray Alano de la Roca (1428-1475) —también conocido como Alain de La Roche por su nombre en francés— fue un dominico bretón, considerado el primer gran difusor del uso devocional del rosario, denominado en ese tiempo *Psalterio de la Virgen*.

<sup>60</sup> Para tener un somero conocimiento de las 15 promesas alcanza el siguiente resumen: “1. Quien rece constantemente mi Rosario, recibirá cualquier gracia que me pida. 2. Prometo mi especialísima protección y grandes beneficios a los que devotamente recen mi Rosario. (...) 10. Los hijos de mi Rosario gozarán en el cielo de una gloria singular. 11. Todo cuanto se pida por medio del Rosario se alcanzará prontamente. 12. Socorreré en sus necesidades a los que propaguen mi Rosario”.

<sup>61</sup> McCartney y Willing, *Rosario*, 126.

Cuando al alba repiquetearon las campanas, las mujeres devotas rápidamente “se multiplicaron” desde diferentes direcciones para ocupar el templo, mientras los hombres se ausentaron “durante la primera parte de los servicios”, carentes de sensibilidad religiosa. La explicación que encontraba la autora era que la amplia difusión alcanzada por las corrientes del “racionalismo” en las mentalidades de los rosarinos estaba haciendo que la “fe de antaño se [tambalee]”.<sup>62</sup> Este aserto tenía algún sustento, ya que eran cada vez más los racionalistas, naturalistas, masones y liberales que se mostraban indiferentes o escépticos a cultivar una piedad personal dentro de las religiones positivas; aunque, por otro lado, también era notoria la aceptación y vitalidad de las devociones a la Virgen hacia 1880. De esto daban cuenta los mismos dichos de la escritora, porque, en el momento en que partió la procesión, su mirada pudo percatarse de cómo la imagen de Nuestra Señora “avanzó lentamente por las calles densamente concurridas”,<sup>63</sup> secundada por el personal que transportaba las velas, el cortejo de sacerdotes y una compañía militar.

Un momento antes, en el templo frente al altar mayor —en las andas en que iba a ser trasladada—, se encontraba la madre del Señor y al niño Jesús, a la que, en un intento de desacralización y quita de legitimidad espiritual, McCartney solo denominó como una “figura femenina de tamaño natural que sostenía una imagen infantil en su mano izquierda”.<sup>64</sup> Esa imagen había reemplazado a la que fuera venerada por los rosarinos en 1760: pequeña, construida en madera de sándalo y de 43 cm de alto. Con su corona y peana alcanzaba 101 cm y descansaba en el camarín del Templo.

En la descripción de la imagen no ahorra detalles de ningún tipo. La túnica blanca tenía un bordado de ramos de flores “en hilo de oro” y un borde de “ricos encajes” que se desplazaban en caída sobre el paso procesional “en una larga cola”. Sin embargo, de todos los pormenores, destacaba la virgen coronada con un atributo que “en tamaño podría haber superado a las seis de la Torre de Londres”.<sup>65</sup>

Al tañido de las campanas comenzó la demostración de variados gestos espirituales de adoración, como el momento en que los feligreses se arrodillaron ante la imagen o se persignaron haciendo la señal de la cruz. Con todo, estas actitudes de sentida devoción contrastaban con “el caso de las mujeres bien

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 129. En referencia al racionalismo imperante en la ciudad de Rosario, en reiteradas ocasiones *El Estandarte* de Buenos Aires, a fines de la década de los 80 decimonónica, iba a señalar que los metodistas rosarinos se lograban mantener incólumes en la fe: “no han naufragado en el inmenso piélago del indiferentismo”. En 1864, Andrés M. Milne había previsto que la ciudad se convertiría en un centro de “Población cosmopolita y esencialmente liberal en pensamiento y acción”, pero, según D. Monti, “pronto se vería que tal liberalismo, como en el resto del país, se debía a escepticismo en punto a religión y a mero afán materialista”. Daniel Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata* (Buenos Aires, La Aurora, 1976), pp. 102-103.

<sup>64</sup> McCartney y Willing, *Rosario*, 126.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 127.



vestidas” que, al parecer, aprovechaban estas ceremonias para exponer sus vestidos y dividirse “de la misma manera que el ajuste de su vestido”.<sup>66</sup>

McCartney hacía mención a ellas porque quería dejar expuesta una sociedad donde el aparentar iba de la mano de la religiosidad fingida de algunas de sus integrantes. “Al toque de la campana, se dejaban caer con gracia sobre sus rodillas, se volvían hacia atrás y se arreglaban los paños sobre sus pies de manera tal que los adornos se lucieran de la mejor manera posible”.<sup>67</sup> Si esto hubiera sido todo, se habría reducido a una cuestión de apariencia estética, pero todavía había más y aún más grave: la mezcla entre la irreverencia en el templo, la falsa piedad y el asistir a la iglesia con el solo afán de socializarse. De hecho, luego de persignarse, algunas “si veían por casualidad a alguien conocido, se detenían para sonreír y saludar, y luego hacían el resto de los movimientos, reajustando los volados, sonreían y se inclinaban una y otra vez, y contaban las oraciones hasta que la campana las llamaba a ponerse de pie”.<sup>68</sup> Diferente era la actitud piadosa de “los pobremente vestidos”, “los de ropas de luto” o los que venían con “el traje de un voto”, que, a pesar de su erróneo motivo de adoración, en ningún momento fueron irrespetuosos y “nunca levantaron sus ojos de la imagen o cesaban sus suplicas”.<sup>69</sup>

Durante el mensaje repleto de elogios a la “Señora”, el sacerdote, en el transcurso de su alocución, daba espacio para que la “multitud de rodillas” participara mediante una “respuesta murmurada”; había toques de campana y nuevas oportunidades de arrodillarse y persignarse, mientras el vaivén de los incensarios despedía una fragancia que “no siempre era del todo agradable”. Una vez en la puerta, las bandas militares y la himnodia eclesiástica entonaron sus acordes y luego “la imagen comenzó su marcha”.<sup>70</sup> La comitiva iba encabezada por los sacerdotes más importantes, diferenciados del resto de los clérigos por sus “mantos de satén blanco, bordados con oro”. Les seguían otros sacerdotes de menor rango, con “túnicas más sencillas”, y, finalmente, un sequito de religiosos de diferente categoría. El punto al que la misionera quería darle realce no era distinción de jerarquías o indumentaria, sino que todos, de manera semejante, se hallaban en las antípodas de los esqueléticos y escuálidos faquires de “la clase muerta de hambre”, pues, más allá de las penurias económicas que podía atravesar

---

<sup>66</sup> *Ídem.*

<sup>67</sup> *Ídem.*

<sup>68</sup> *Ídem.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, 128. En este análisis, E. McCartney parece contraponer dos tipos de religiosidades dentro del catolicismo: por una parte, el catolicismo de la religión popular, contra la que habían protestado los reformadores ante Trento por los abusos en la participación de las procesiones, la veneración de los santos y la oración por las almas del purgatorio y las indulgencias; por otro lado, un catolicismo patriarcal, donde “El esplendor de la exhibición externa de la religión dejaba en la sombra la religiosidad interna”, donde “la minuciosa observancia del ritual externo iba de la mano de un “desprecio sistemático de las implicaciones éticas y morales simbolizadas por aquel ritual”. El concepto, si bien fue acuñado por Roger Batisde y luego por E. Hoornaert, sería retomado por Hans Jurgen Prien, *Historia del Cristianismo en América Latina* (Barcelona, Sígueme 1985), pp. 283-288.

<sup>70</sup> McCartney y Willing, *Rosario*, 128.

el catolicismo rioplatense, las carencias “no parecen interferir con la digestión, y los clérigos [podían] ser tomados como ejemplo”.<sup>71</sup>

En la descripción de la figura de los curas regordetes se escondía una crítica que formaba parte del repertorio con que los protestantes atacaban al clero como representantes del andamiaje católico. Si la vida conventual era una usina de malicia, la figura del sacerdote no le iba en saga y era puesta en cuestión no solo porque participaba en la seducción de las mujeres —a través del confesionario— y se inmiscuía en la arena política para favorecer ideales antiliberales, sino también porque era el principal referente de un sistema religioso que se servía de las motivaciones espirituales de la gente común apuntando al lucro de la Iglesia de Roma.

Durante la procesión, los sacerdotes se mostraban muy activos colocando la mesa a mitad de cada cuadra, donde se cantaban alabanzas, se quemaba incienso y “los hombres y mujeres se postraban sobre el polvo” para mostrar el “fervor de sus postraciones”.<sup>72</sup> Mientras la “carga sagrada” transitaba por las calles del casco céntrico, se esparcían flores a su paso al son de los tambores, hasta llegar de nuevo al templo y hacer su ingreso en medio de antorchas para, finalmente, ser colocada en su lugar. El espacio establecido para “el ídolo” —como en otros templos del Río de la Plata— era lo que se denominaba el “Altar de las Indulgencias”, el cual era la plataforma dispuesta para las principales devociones marianas y ante el cual los feligreses se “arrodillaban y algunos de ellos se inclinaban hasta tocar el suelo”.<sup>73</sup>

Como hemos podido notar, todo el relato tenía un fuerte tono anticlerical, ya que atacaba sin ambages las formas de la vida religiosa de cristiandad con la centralidad de la virgen, las procesiones y la espiritualidad exterior, terreno propicio para las apariencias. La idea de la WFMS (Sociedad Femenina de Misiones Extranjeras) apuntaba a quebrar el monopolio religioso de la Iglesia Católica, deslegitimando las devociones más populares al desacralizarlas y hacerlas comparables a un festejo de naturaleza “pagana”. McCartney y el resto de las misioneras tenían en claro que no bastaba con implementar una amplia red de escuelas populares para la educación de la mujer,<sup>74</sup> promover la libertad de culto y las leyes secularizadoras, afianzar el republicanismo y favorecer la construcción de una sociedad plural, sino que también era necesario “desencantar” la realidad religiosa socavando sus símbolos, sus agentes y devociones populares.

Al finalizar su relato, McCartney retomaba la palabra profética para emitir su veredicto para la “diosa omnipotente”: “Así dice el Señor: Ciertamente porque has profanado mi santuario con todas tus cosas detestables, y con todas tus abominaciones... tus altares sean destruidos y desolados, y tus ídolos sean

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>72</sup> *Ídem.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>74</sup> La red de escuelas evangélicas impulsadas por el metodismo se inició en Rosario en 1875, pero ya se habían extendido hacia Montevideo.

quebrados y cesen, y vuestras imágenes sean cortadas y vuestras obras sean abolidas”.<sup>75</sup>

#### 4. Los carnavales y la quema del Judas

Para los metodistas en general, las fiestas de carnaval fueron catalogadas como orgías licenciosas, escandalosas bacanales, locura infernal, germen del vicio y la corrupción.<sup>76</sup> El carnaval —al igual que los bailes y el consumo de bebidas alcohólicas— redundaba en un freno para el progreso, la civilización y la democracia; ya fuera su abordaje desde el plano moral, higiénico y económico, resultaba inconveniente y una fuerza regresiva para las sociedades.<sup>77</sup> Detrás del disfraz y el antifaz, se escondían los actos inmorales, crímenes y vicios que constituían las conductas más comunes de los festejos. El ocultamiento de la identidad propiciaba la pérdida de la inocencia, el pudor e incluso la castidad, porque, durante los festejos, todo “se confunde en ese torbellino de locas pasiones, en ese volcán inmenso de corrupción”.<sup>78</sup> Bajo la máscara, una multiplicidad de personajes inmorales del bajo mundo —como el “crápula”, el “libertino”, el “pendulario”, el “ratero” y el “homicida”— encontraban la ocasión adecuada para, “de manos dadas”, seducir y perder a la “casta y ruborosa niña”.<sup>79</sup> Cubierto el rostro, el recato y todo miramiento social, desaparecían dando rienda suelta a la lujuria y las “bajas pasiones”. El anonimato permitía el desenfreno de las pasiones, que, en algunos casos, la decencia, la posición social o el estado civil “a cara descubierta” vedaban.<sup>80</sup>

En esta dirección, cabe recordar que una de las fiestas más extendidas en el Rosario de 1880 era las celebraciones del carnaval. Así al menos lo reconocía la misionera Eliza McCartney, quien notaba que, mientras para la “gente de bien” el carnaval era solo una tradición del pasado, entre los sectores populares rosarinos, sin embargo, se transformaba en “el acontecimiento del año”, constituyéndose en uno de los festejos más esperados, al punto de que la ciudad se detenía completamente.<sup>81</sup> Según los comentarios que le hicieron las madres de sus alumnas, la Iglesia avalaba los festejos para darles un “respiro a sus fieles”, a fin de que pudieran hacer más llevaderas las extensas y rigurosas temporadas de luto.

En cuanto a las costumbres del luto en Rosario, los parientes cercanos o lejanos estaban impelidos a ponerse luto en señal de respeto a la memoria del difunto. Para los hombres consistía en colocarse un crespón en el sombrero y vestir el traje negro. Para las mujeres, correspondía un vestido simple negro de cola, un chal de cachemir negro prendido en la cabeza y, además, un chal largo de crepe que envolvía el rostro. En el caso del deceso de un cónyuge, este atuendo se usaba durante tres años; para una madre, dos años; para una hermana o hermano,

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 150. La referencia era Ezequiel 5:11 en la Biblia *King James*.

<sup>76</sup> *El Evangelista*, 26 de febrero de 1881 (Montevideo), Tomo 4, N° 26, p. 217.

<sup>77</sup> Norman Ruben Amestoy, “Festivals, Entertainment and Pleasure in the Protestantism of the Río de la Plata Region; 1875-1900”, in *Journal of Latin American Theology: Christian Reflections from the Latino South* (Vol. 6, No. 2, 2011), pp. 187-210.

<sup>78</sup> *El Evangelista*, 26 de febrero de 1881, p. 217.

<sup>79</sup> *Idem*.

<sup>80</sup> *Idem*.

<sup>81</sup> McCartney y Willing, *Rosario*, 151.

un año y, en el caso de los primos, de tres a nueve meses.<sup>82</sup> Durante este tiempo, los padres no les permitían a sus hijos tomar ejercicios de retórica, ni ejecutar instrumentos musicales. El *crepe* negro debía colgar en las puertas durante seis semanas a seis meses. Durante las primeras semanas de luto, solo los amigos íntimos podían efectuar “visitas de condolencia”<sup>83</sup>, pero en ningún caso podían ser recibidos por los miembros de la familia, sino por alguien encargado de la recepción. Más adelante, la familia podía recibir las visitas en una habitación desprovista de cuadros, flores u ornamentación. Los miembros de la familia no podían hacer visitas diurnas por seis meses y visitas nocturnas por nueve meses. Las mujeres casadas no realizaban visita de ninguna índole por el término de un año. En ningún caso se podía ejecutar un piano por tres meses luego del fallecimiento en el hogar y, en el caso de que las relaciones fueran cercanas, la música estaba prohibida por un año.<sup>84</sup>

Ante este panorama, es fácil imaginar lo esperadas que eran las fiestas. Y los rigores del luto explican, en alguna medida, los “desbordes de pasiones desenfrenadas” que se producían —según los metodistas— durante las fiestas carnestolendas. El carnaval formaba parte —según la mirada protestante— de la preparación para el tiempo de cuaresma. En esos días previos, los escaparates de las casas comerciales desbordaban de máscaras y todos los elementos necesarios para los festejos, entre los que se destacaban los pomos de variados tamaños y contenidos. Los había con “agua perfumada” en diferentes fragancias, pero también existían pomos “envenenados” que servían para saldar viejos rencores.<sup>85</sup>

En las fiestas de carnaval, mientras habían estado bajo una sociedad dominada por la Iglesia Católica, había reinado “la más absoluta anarquía”; sin embargo, hacia 1880 —aunque los festejos seguían en plena vigencia—, el poder civil había logrado interponer “algunas restricciones” en línea “civilizadora”. Entre las medidas, se había dispuesto, por ejemplo, prohibir el uso de “los cubos de agua y los baños de papel”.<sup>86</sup> Estos mostraban el barbarismo de la práctica, ya que los “baños de papel” consistían en enrollar una hoja de papel, retorciendo un extremo, y llenarla de agua, para luego dejarla caer desde el techo o balcón sobre la cabeza de un transeúnte.<sup>87</sup>

Para estas fechas, las calles de la zona comercial estaban iluminadas por arcos de “chorros de gas”, “faroles chinos” y “luces de cristal”. Las calles, de vereda a vereda, eran engalanadas por toda clase de banderas, al igual que los frentes de las casas. A medida que la policía despejaba las calles para el paso de los carruajes, la multitud los invadía con sus pomos y se desataba una guerra de agua. Día y noche, los arlequines desfilaban, al igual que “los enmascarados” y “los vendedores ambulantes de pornografía”, que aprovechaban para desarrollar su “lucrativo

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>87</sup> McCartney también hacía mención a otra prohibición, dado que las autoridades municipales de Rosario habían decidido ir “más lejos” y, en tal sentido, determinaron prohibir “el uso de frijoles”. Para asegurar el cumplimiento de este nuevo edicto, también se había procedido a la prohibición de “la venta o uso de caramelos”, pero esta ley fue muy resistida por el gremio de “los confiteros”, quienes, sin embargo, fueron doblegados por los milicianos que “se mantuvieron alrededor con las bayonetas caladas y las espadas desenvainadas”. *Ibid.*, 153.

comercio”.<sup>88</sup> Luego del miércoles, donde las cenizas sustituían al agua y en la Catedral se celebraba misa, todos se preparaban para "el gran día de la Fiesta". Durante la jornada del sábado, había "rostros grotescos" desfilando por las calles, peatones sometidos a una continuos "baños de agua" y "guerras de porno" y, por la noche, el esperado "Corzo". Este iniciaba con una carroza fúnebre, una expresión de la sensibilidad "bárbara", pues sobre ella "yacía la figura de un cuerpo humano con una sábana encima. La cara estaba desnuda, un rostro espantoso, y sonriente. En cada esquina del coche había un hombre con una máscara negra, con ojos brillantes, sosteniendo una vela y llevaba un sombrero muy alto con una larga serpiente de crepe".<sup>89</sup>

Luego seguía el paso de las carrozas, el despliegue de payasos, charlatanes, vendedores ambulantes y las infaltables "mascaristas", quienes, en su conjunto, componían "una mezcla grotesca de la solemnidad del luto, de la alegría y del triunfo de la justicia".

En un momento, la procesión de la muerte hizo su ingreso en la Plaza del Mercado, donde estaba dispuesta una plataforma rodeada de festones, linternas, globos y, a medida que la música era ejecutada, los postes de los extremos se convirtieron en ruedas de fuego desde las que se lanzaban estrellas y cohetes. Mientras tanto, las compañías "continuaban bailando salvajemente", en medio de una atmosfera saturada del "estruendo de petardos", el "estallido de torpedos", "disparos de cohetes" y "el denso humo del salitre y el azufre".<sup>90</sup> Con el clima creado, los bailarines formaran una fila y portaban el féretro hasta donde se había erigido el cadalso. Igualmente "la tragedia" aún no había llegado a su punto cúlmine, faltaba que el Judas "traidor" fuera ahorcado y comenzara a ser descuartizado por el verdugo.

Con la ayuda de una antorcha, procedió, no sólo a partirse cada parte del cuerpo, y cada fisura emitía llamas. Los brazos salían disparados en forma de chispas y cohetes. Los músculos desaparecieron en chorros brillantes a través de la malla y las botas. La parte superior de su cabeza voló con una fuerte explosión. En el continuo torbellino del cuerpo, los dedos de los pies salieron disparados, y finalmente, cuando no quedaban más que las botas, se convirtieron en una estrella giratoria con muchos rayos de colores que salían uno a uno. Cuando el último rayo se oscureció los dolientes y los verdugos volvieron a formar una procesión y marcharon a sus diferentes ubicaciones, donde les esperaban suntuosos banquetes, y donde, con sus compañeros enmascarados, bailarían hasta la mañana.<sup>91</sup>

"La quema del Judas" era una de las tantas variantes de las quemas de efigies en las fogatas rituales de diversos lugares del Río de la Plata.<sup>92</sup> El tradicional muñeco relleno de paja era quemado también en las fogatas de San Juan y San Pedro. "El Judas" quemado en Rosario simbolizaba al "traidor" del Señor y era infaltable en toda fiesta pueblerina que se preciara de importante, ya fuera

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>92</sup> Monti, *Ubicación...*, 64-65.

religiosa, como en el caso de Semana Santa o las conmemoraciones del Santo Patrono, o profana, como la Muerte del Carnaval.

Mientras se desarrollaban los festejos centrales, varios Judas eran quemados en los barrios de la ciudad, en una crítica de la espiritualidad católica. Según McCartney, este era el recurso que la “Iglesia de Roma” disponía para buscar “satisfacer los antojos del alma inmortal”. Dichas observancias ponían en evidencia cómo, en aquellas sociedades donde la Iglesia había ejercido su influencia, el *sabbat* cristiano y “la pura Palabra de Dios” habían sido reemplazados por prácticas paganas contrarias a la fe.<sup>93</sup>

En su relato, la misionera pretendía mostrar que el carnaval tenía en el catolicismo a uno de sus principales responsables. La Iglesia había contribuido a la perpetuación de la fiesta y, de hecho, en los países donde sus devociones predominaban era donde los festejos mostraban mayor vitalidad. La crítica apuntaba a la laxitud moral del sistema papal, ya que, en alguna medida, regulaba en su calendario litúrgico el tiempo permitido para el desahogo, en que se había de hacer el bien. El clero tenía una actitud ambigua frente a las “orgías carnalescas”, pues el mismo pueblo que profesaba ese credo, luego del desenfreno, hallaba la posibilidad de expiar sus pecados por medio del ayuno y la abstinencia durante el tiempo de cuaresma. Al tiempo de la lujuria le sucedía el tiempo del perdón, todo con el aval de los sacerdotes.

## 5. El “Día de todos los santos” y la oración por los difuntos

Antes de considerar el “Día de todos los Santos” y las rogativas por los difuntos, conviene detenernos en algunos aspectos característicos de la teología y la piedad del protestantismo y la articulación con lo divino, porque nos encontramos ante dos mundos diferenciados y en tensión permanente con respecto al catolicismo.

El protestantismo, históricamente, encarnó una forma de cristianismo marcada por la religión personal, ya que convocaba a cada persona en su individualidad a pasar por una experiencia de fe, conversión y santificación. El énfasis en la individualidad instaba a la persona a particularizarse, a tomar definiciones propias que la escindían de lo colectivo y la introducían en el cultivo de una piedad personal, que redundaba en la elaboración de su vida interior y su vida privada. Dicha construcción evidenciaba el desplazamiento de la sociedad tradicional a la modernidad.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> A fin de sustentar sus opiniones, McCartney traía a colación los hechos de intolerancia acaecidos en San Ramón (Uruguay) en 1878 con referencia a la “Quema del Judas”. Al parecer, un colportor de las Sociedades Bíblicas Americanas había emprendido la distribución de Biblias en el pueblo y su lectura produjo conversiones en algunos vecinos caracterizados. Al enterarse, el cura envió a reunir todas las sagradas escrituras que fueran posibles y el 31 de agosto, día del santo patrono, mandó a realizar una “hoguera de Biblias”. Sin embargo, aconteció un hecho inesperado: “Cuando llegó el momento, una figura grotesca – el Judas-, con un Nuevo Testamento entre las manos fue colgado en una horca, y la antorcha estaba a punto de ser aplicada, un joven se precipitó y rescató el libro que veneraba, y después se lo presentó al Sr. Milne de la ciudad de San Francisco de Barrameda, la que se encuentra en Sociedad Bíblica, que la envió a la Casa de la Biblia en de Nueva York, donde ahora se conserva como una de sus preciadas reliquias”.

<sup>94</sup> Míguez Bonino, José, “Historia y misión”, en Richard, Pablo (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana* (Costa Rica, DEI, 1985), p. 244.

Esto indica que las sociedades protestantes favorecieron la intimidad al hacer hincapié en el aplicarse en la piedad personal, pues la salvación individual era la principal tarea a la que debía abocarse todo creyente. Mientras que los protestantes insistieron en la relación directa del creyente con Dios, el catolicismo reafirmaba el valor de los sacramentos, las observancias prescriptas por la Iglesia y reforzaba el cometido del clero como intermediario y guardián de la ortodoxia. En el protestantismo, el hombre estaba solo frente a su destino. Ya no existían intermediarios —fuera del Libro— como la liturgia, el clero, el culto de la Virgen, a los santos o las oraciones por los difuntos. Estos perdían relevancia desde el momento en que el cristiano no alcanzaba la salvación por obras ni por la intercesión de los hombres, sino únicamente por su adhesión libre y personal al hijo de Dios.

Al protestantismo le alcanzaba con los austeros elementos de las escrituras, las oraciones espontáneas dominicales y algunos cánticos del himnario para expresar su gozo y vivir responsablemente su salvación. De lo dicho se desprende que, al acentuar la brecha entre lo divino y lo terrenal, el protestantismo embistió una por una las mediaciones con las cuales el catolicismo buscaba acercar lo terreno con lo trascendente.

Sin embargo, no seamos nosotros quienes presentemos la evidencia. Con agudeza, Eliza McCartney, en su obra, no ahorra crónicas ni argumentaciones que buscaban librar del error a los incautos y desprevenidos. En los primeros días del mes de noviembre, la sociedad de cristiandad, bajo el pulso del “mundo católico”, pincelaba el escenario de las ciudades del Plata con una agitación extraordinaria, producto de los sufragios y las ofrendas por los responsos y misas. Era el viejo orden, las viejas costumbres, las supersticiones de antaño. La supervivencia de costumbres culturales y prácticas religiosas percibidas como reminiscencias atávicas que se resistían a morir.

La celebración de *Todos los Santos* (el 1 y 2 de noviembre) era una devoción improductiva, ya que no generaba nada útil, pues las escuelas permanecían cerradas al igual que los comercios. En la ocasión, la iglesia esperaba la asistencia al templo y la gente, masivamente, se dirigía al cementerio a “orar por las almas de los muertos”. Según los comentarios que había recibido McCartney, las celebraciones de años anteriores habían sido motivo de “ostentosos desfiles encabezados por los curas”, ya que estas celebraciones les permitían obtener “una remuneración por las almas de los muertos”.<sup>95</sup>

Cuando la misionera hablaba del rédito que sacaban los sacerdotes, era porque —más allá del error doctrinal del purgatorio<sup>96</sup>— estaba la intencionalidad de criticar a los curas como parte de un sistema y a los convencionalismos sociales que garantizaban la pervivencia de prácticas alejadas de la vida espiritual.

Estas prácticas eran una idolatría negadora de la cruz, pero, además, ni las misas rezadas o cantadas, ni los sufragios, ni los gastos de pomposos funerales aprovechaban a los difuntos. Todas las compensaciones, multas, limosnas e intercesiones a favor de los muertos, instrumentadas por el “romanismo”, no eran suficientes en este mundo ni en el otro.

---

<sup>95</sup> McCartney y Willing, *Rosario*, 131.

<sup>96</sup> La tercera promesa de Nuestra Señora del Rosario afirmaba: “*Libraré bien pronto del Purgatorio a las almas devotas a mi Rosario*”.

Por otro lado, la escritora se alegraba porque, a partir de un conflicto por el entierro de un protestante extranjero, el municipio había confrontado con la Iglesia y ahora la legislación secularizadora permitía enterrar en los cementerios “a quien le plazca dentro de sus paredes”, mientras que los clérigos debían “concluir sus ministraciones en la puerta” de la necrópolis.<sup>97</sup>

De un rápido repaso de la lectura de las lápidas en nichos y bóvedas no había “encontrado en ellas ninguna expresión de confort de la esperanza cristiana”.<sup>98</sup> Su explicación era que la gente de la ciudad llevaba “el lamento de los corazones sangrantes y un temor a un futuro desconocido” para sus finados, y era esta incertidumbre la razón principal que los movía a “[implorar] un alivio para su sufrimiento a través de las oraciones”.<sup>99</sup>

Alejado de las bóvedas —donde el estilo y la arquitectura eran prueba del “rango social del ocupante” y el costo las hacía accesibles solo a “un príncipe poderoso”—, se hallaba el *Campo del Alfarero*. Este era el espacio donde “los pobres son arrojados en esta zanja, sin ataúd ni mortaja”,<sup>100</sup> luego se los cubría con “una parte de tierra”. Bien podía suceder que hasta el día siguiente —donde se les daba sepultura definitiva— la tierra removida dejara ver “un pie humano”, mostrando lo macabro de la muerte.<sup>101</sup>

El día de los muertos, los familiares aprovechaban para adornar las tumbas con coronas o las guirnaldas “con abalorios”, que estaban de muy moda. Sin embargo, uno de los detalles más llamativos para la misionera era el uso de velas en los costosos nichos, los sepulcros, las coronas e incluso entre los pastos. Las candelas ardían y, a su lado, personas devotas “postradas contaban las cuentas del Rosario. Los labios se movían en súplica, o los ojos ansiosos y agonizantes parecían espiar en el futuro”.<sup>102</sup> Ante los sepulcros de las clases acomodadas, gemían y “se lamentaban plañideras contratadas”. Este ejercicio del oficio de rezadoras y lloronas poco tenía que ver con la motivación de aquellos parientes que en la “zanja de los pobres” dejaban sus pequeñas velas de “medio centavo”, en un gesto “del amor humano que vanamente busca disipar la tristeza de la vida venidera con las luces de esta vida”.<sup>103</sup>

En otro sector del cementerio, se hallaba “El Pozo”, que era el lugar asignado para los que ya no podían pagar los servicios de la necrópolis. Este era, en realidad, una “cisterna enorme”, cerrada por una cubierta metálica que, si alguien osaba levantar, se iba a encontrar no solo con un olor “sofocante” sino también con lo macabro de la muerte: “cráneos sonrientes, músculos secos, huesos, cuerpos de todos los tamaños pudriéndose, apilados uno encima de los otros como habían sido arrojados desde el carruaje”.<sup>104</sup> En ese lugar, sin pompa fúnebre que distinguiera las clases sociales y donde no era posible convertir el entierro en un hecho estético, la “superstición” había “encendido una antorcha”,

---

<sup>97</sup> McCartney y Willing, *Rosario*, 131.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 132-133.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>101</sup> *Ídem.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>103</sup> *Ídem.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, 133.



que solo podía iluminar la realidad de un catolicismo portador de una “eternidad sin esperanza”.<sup>105</sup>

El día de los muertos, en ciertas oportunidades, se transformaba en una extensa semana de lamento y lloro por los deudos. En el caso de “los ricos”, la disponibilidad de fondos les permitía continuar con las rogativas hasta que la muerte golpeará a su puerta y entonces se “seque las fuentes de sus lágrimas”. El problema, sin embargo, radicaba en algo generado por la misma Iglesia, “La incertidumbre de la liberación del purgatorio”, que terminaba por esconder de la experiencia de los fieles “la esperanza de la resurrección”.<sup>106</sup> Esto hacía que, a través de oraciones, liturgias y misas, “La vela humana [arda], pero la duda ensombrece todo, y el sollozo de desesperación” en Rosario y Sudamérica fuera “el tono bajo de la melodía de la vida”. A causa de una piedad cuyos rasgos eran la mortificación, el dolor, el llanto y una práctica extendida del duelo, esta era una “tierra de luto”.<sup>107</sup> Este era el “néctar” de la angustia que atravesaba a la sociedad.

Para McCartney, estaba claro que los sufragios de los vivos a favor de los muertos se montaban sobre un error que explicaba la vitalidad y la aceptación de la devoción. Era el creer en la existencia de un lugar donde las almas sufrían tormentos indecibles que podían ser mitigados por las preces de los vivos. Las raíces de este pensamiento estaban en los sacrificios y oraciones que eran prácticas comunes en el “paganismo” y que habían entrado en la “Iglesia de Roma”, corrompiéndola. La formulación de esta doctrina, al haberse extendido de gran manera, le había resultado muy conveniente al papado, ya que le había permitido no solo su influencia y aumento de poder sino también una inmensa renta.

### **Reflexiones Finales**

Para finalizar, podemos señalar que Eliza McCartney —como parte del grupo de misioneras norteamericanas que se desempeñaron el Río de la Plata— era portadora del cristianismo “sin aditamentos” de las sociedades protestantes de origen, que tenía por cometido redimir a América Latina. La fe protestante era el instrumento que permitiría librar a los países sudamericanos del “jesuitismo”. Los países de tradición hispánica y “romanista” eran naciones atrasadas y esclavas de la ignorancia. La población apenas conocía el valor benéfico de la educación. La moral era inexistente y la constante “anarquía” e inestabilidad política eran un freno para el desarrollo de las grandes riquezas naturales y el progreso de la sociedad. La religión católica era una forma de “paganismo” que esclavizaba a los individuos. La Iglesia como institución estaba preocupada en sostener las posiciones alcanzadas en tiempos coloniales y, por lo mismo, buscaba mantener a la población en la ignorancia y el fanatismo sin agregar el conocimiento liberador de las sagradas escrituras. El clero y los sacerdotes eran agentes de un sistema clerical que buscaba enriquecerse y vivir de los placeres de este mundo sin producir nada útil para las sociedades. En este marco, la educación jesuítica no

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>107</sup> *Ídem.*

favorecía el libre examen ni la libertad, impulsando la servidumbre. El culto a la Virgen, a los santos, la creencia en las buenas obras y el purgatorio, el tráfico de indulgencias y la sacralización de las fiestas profanas, eran descalificadas de igual modo como sincréticas y paganas.

### **Bibliografía**

- Amestoy, Norman Rubén. "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas", *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, 2001, ISEDET, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. "Festivals, Entertainment and Pleasure in the Protestantism of the Río de la Plata Region; 1875-1900", in *Journal of Latin American Theology: Christian Reflections from the Latino South* (Vol. 6, No. 2, 2011).
- \_\_\_\_\_. "Los avivamientos y la popularización del conocimiento en el siglo XIX". Entre la religión del corazón y el reformismo de la cultura. *Cuadernos de Teología*, ISEDET. Buenos Aires. Vol. XXXII, (2013).
- Amestoy, Norman Rubén. "Un acercamiento a las herencias de los protestantismos norteamericanos del siglo XVII". *Teología y cultura*, año 16, vol. 16 (noviembre 2014).
- Luthardt, Christoph Ernst, *Geschichte der christlichen Ethik* (Leipzig, Dörffling & Franke, 1888).
- Lynch, John. *Dios en el Nuevo Mundo* (Buenos Aires, Critica, 2012).
- \_\_\_\_\_. *Spanish Colonial Administration, 1782-1810: The Intendant System in the Viceroyalty of the Río de la Plata* (Londres, University of London, Athlone Press, 1958).
- Míguez Bonino, José. "Historia y misión", en Richard, Pablo (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana* (Costa Rica, DEI, 1985).
- \_\_\_\_\_. *Teología Católica Romana* (Buenos Aires, Ceisedet, Mimeo, 1983).
- Monti, Daniel. *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata* (Buenos Aires, La Aurora, 1976).
- Morner, Magnus. *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era* (Estocolmo, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953).
- Prien, Hans Jürgen. *Historia del Cristianismo en América Latina* (Barcelona, Sígueme 1985).
- Robert, Dana L. "Holiness and the Missionary Vision of the Women's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1894", *Methodist History*, 39:1, (October, 2000).
- Seeberg, Reinhold. *Text-Book of the History of Doctrines* Vol. II (Philadelphia, PA, Lutheran Publication Society, 1904).

**Fuentes Primarias**

- Baker, Frances. *Historical Sketches of the Northwestern Branch of the Woman 's Foreign Missionary Society Of the Methodist Episcopal* (Chicago, Jameson & Morse Co. Printers, 1887).
- El Evangelista*, febrero de 1881, Montevideo.
- Gothein, Eberhard. *Ignatius Von Loyola und die Gegenreformation* (Halle, Max Niemeyer, 1895).
- McCartney Clemens, E. J. y Willing, J. F. *Rosario* (Chicago, Rand, McNally & Company, 1882)
- McCartney Clemens, Eliza Jane. *La Plata countries of South America* (Philadelphia, J.B. Lippincott Company, 1886).
- Rev. W. M. Bikby, *An Outline History of the Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church* (Syracuse, N.Y. 1876).
- Sparkes Wheeler, Mary. *First Decade of the Woman 's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, With Sketches of its Missionaries (New York, Phillips & Hunt; Cincinnati, Cranston & Stowe, 1884.
- Wood, Thomas B. "South America as a Mission Field", en *Protestant Missions in South America* (New York, Student Volunteer Movement, 1900)

*Norman Rubén Amestoy es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Profesor de Historia en la Escuela de Misiones (EMPI). Profesor del Instituto Wesley - Universidad Centro Latinoamericano (UCEL) en Historia de los Avivamientos. Investigador de Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Miembro de la Comisión de Historia de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Coordinador de la sección de historia de la revista Teología y Cultura (Buenos Aires -Argentina).*

Contacto: [rubenamestoyi@gmail.com](mailto:rubenamestoyi@gmail.com)

*Fecha de recepción*                      15-08-2023

*Fecha de aprobación:*                20-09-2023

## La muerte y la vida más allá: la educación emocional de los libros escolares argentinos (1890-1920)

Dámaris Mombelli  
(UNGS/CONICET)

### **Resumen**

*Hacia fines del siglo XIX en Argentina las elites afianzaron estructuras estatales de poder que allanaron el camino para una modernización económica y social. Tras sucesivos desembarcos de inmigrantes el estado pensó la formación de infantes entendidos como futuros/as ciudadanos/as de manera integral. Esto incluyó una representación sobre la muerte y la vida más allá de ella. En este trabajo, presentaremos qué tipo de educación emocional sobre la muerte propusieron autores nacionales prestigiosos a través de sus libros de lectura aprobados para su uso en la escuela primaria argentina entre 1890 y 1920. Estos hombres propusieron una perspectiva religiosa que varió de acuerdo a la formación del autor, aunque en todos ellos las mujeres se presentan indispensables para la práctica y el trabajo emocional involucrados en el duelo.*

**Palabras clave:** Muerte. Libros escolares. Educación emocional. Práctica emocional. Trabajo emocional.

### **Abstract**

*Towards the end of the 19th century in Argentina, the elites strengthened state power structures that cleared the way for economic and social modernization. After the arrival of successive immigrant waves, the state thought about children's education, understanding them as future citizens in an integral way. This included a representation about death and the life beyond it. In this work, we will present what kind of emotional education about death was proposed by prestigious national authors through their school reading books approved for use in Argentine elementary schools between the late 1890s and 1920s. These men proposed a religious perspective that varied according to the author's education, although in all of them women appear to be indispensable for the emotional practice and work involved in mourning.*

**Key words:** Death. School Books. Emotional Education. Emotional Practice. Emotional Work

## **Introducción**

Hacia fines del siglo XIX en Argentina, las élites afianzaron estructuras estatales de poder que hallaron el camino para una modernización económica y social. El progreso se entendió, con respecto a la tierra, como la conquista de aquellas ocupadas por pueblos originarios para incorporarse al mercado de tierras dentro del modelo agroexportador. Al mismo tiempo, el poder político (concentrado en pocas manos por medio de prácticas fraudulentas) se propuso poblar el país con mano de obra inmigrante europea. Para asegurar sus proyectos, se incentivaron variadas inversiones de capitales extranjeros por medio de garantías estatales.

El mercado interno se expandió y con este las industrias nacionales.<sup>1</sup> Hacia 1914, el censo nacional de población<sup>2</sup> registró una inscripción del 59.1% de la población en edad escolar en las escuelas primarias lo cual favoreció el entrenamiento de lectores infantiles<sup>3</sup> que, a su vez, contribuyeron al crecimiento del mercado editorial. Sin embargo, los inmigrantes adultos —el 30% de la población del país— desequilibraron la balanza porque muchos de ellos llegaron al país sin estudios.

En este contexto, una de las preocupaciones del Consejo Nacional de Educación (1881), organismo dependiente del Poder Ejecutivo Nacional cuya tarea era el gobierno de las escuelas primarias, era carecer de materiales de enseñanza adecuados a los programas educativos que debían ser implementados por los y las docentes. Si bien, por un lado, como explicó Adriana Puiggrós<sup>4</sup>, las sucesivas leyes de educación establecieron desde 1875 hasta 1905 el sistema que sería la base de la educación laica, gradual, obligatoria, y gratuita; por otro lado, escaseaban los materiales de lectura acordes a las preocupaciones de la elite letrada. En la revista del organismo, *El Monitor de la Educación Común*, fueron constantes las quejas de los inspectores y de las comisiones organizadas para evaluar los materiales escolares porque en las aulas se usaban materiales diversos e inadecuados. En particular, los libros de lectura eran, en su mayoría, de autoría extranjera y unos pocos nacionales intentaban subsanar esta cuestión.

No fue sino hasta fines de la década de 1890 cuando se comienza a ver una creciente autoría nacional emprendiendo la tarea de crear materiales con

---

<sup>1</sup> Rocchi Fernando. "Consumir es un placer: La industria y la expansión de la demanda en Buenos Aires a la vuelta del siglo pasado" *Desarrollo Económico-Revista de Ciencias Sociales* 148 (1998): 533-558 y *Chimneys in the Desert: Industrialization in Argentina During the Export Boom Years, 1870-1930*. Stanford: Stanford University Press, 2006

<sup>2</sup> Tercer Censo Nacional levantado el 1 de junio de 1914. (Buenos Aires: L. J. Rosso y Cía, Tomo I, 1917):p.178

<sup>3</sup> María Gabriela Bianchetti. "Nuevas representaciones de infancia en las escuelas argentinas: Un recorrido por los libros de lectura de principios del siglo XX (1900-1945)." *Revista de literaturas modernas* 42 (2012):162. López García María. "Revista Pulgarcito (1904-1907): la formación de un público infantil para la Argentina." *Olivar* [online] 29 (2019): 3. Paula Bontempo "Hombres, mujeres y niños leen y cruzan la ciudad. Prácticas de lectura cotidianas en Buenos Aires (1900-1950)." Mónica Ghirardi. *Territorios de lo cotidiano. Siglo XVI-XX. Del antiguo virreinato del Perú a la Argentina contemporánea*, 261- 274. Rosario (Argentina): Prohistoria, 2014. Alejandro Eujanian *Historia de revistas argentinas 1900-1950. La conquista del público*, Buenos Aires: Asociación Argentina de Editores de Revistas, 1999

<sup>4</sup> Puiggrós Adriana. *Qué pasó en la educación argentina. desde la conquista hasta el menemismo. Colección triángulos pedagógicos*. Buenos Aires: Kapelusz, 1996

métodos de lectura modernos y contenidos adecuados a la cultura nacional y considerados indispensables para educar al futuro ciudadano<sup>5</sup>. En sus prólogos, los libros escolares, se preocuparon en aclarar que estaban pensados para ser leídos por los y las escolares y sus familias. El objetivo de pensar este material de esta manera era trascender el aula y alcanzar culturalmente por medio de la “tarea” a los adultos dentro el hogar infantil<sup>6</sup>.

Las inversiones edilicias, la formación docente, la alfabetización de la población, y además las publicaciones educativas propias fueron considerados avances de la educación argentina, como se puede advertir en el propio desarrollo personal de los autores que mencionaremos en este trabajo.

En este contexto nos interesan en particular tres autores: Andrés Ferreyra, José María Aubín y Pablo Pizzurno. Sus carreras y sus trayectorias profesionales las mencionaremos de forma breve para entender el espacio que ocupan dentro del sistema educativo. Fueron autores de libros de lectura de gran relevancia en los cuales se brindaron ideas muy específicas sobre lo que es la muerte y qué sucede con el alma luego de esta. Pensar la muerte para educar emocionalmente<sup>7</sup> implicó, a su vez, la enseñanza de roles sobre la diferencia sexual percibida, racializaciones y naturalizaciones sobre las diferencias de clase que el sistema producía.

La historia de la educación ha escrito mucho sobre la homogeneización y la formación integral del ciudadano que propuso el sistema educativo<sup>8</sup>. No es el interés del presente trabajo ahondar en estas cuestiones sino en la educación emocional<sup>9</sup> sobre la muerte que propuso un sector muy relevante del sistema educativo, la cual circuló por mucho tiempo y formó a nativos e inmigrantes a través de sus lecturas y prácticas escolares. Nos ocuparemos de las lecturas como un discurso sobre la muerte en circulación entre otros entre fines del siglo XIX y principios del XX dentro de un interés mayor que responde a una investigación

---

<sup>5</sup> Nos referimos a los libros de lectura, no de enseñanza de áreas. Podemos citar diversos/as autores/as como Julia Curto, Marcos Sastre, Francisco Berra, Eleodoro Suarez, entre otros. El número de publicaciones de libros escritos por maestros/as normales crece sustancial y sostenidamente a partir de 1898.

<sup>6</sup> Sobre el método de lectura utilizado en este momento por la escuela puede consultarse el trabajo de Berta Braslavsky “Para una historia de la pedagogía de la lectura en Argentina. ¿Cómo se enseñó a leer desde 1810 hasta 1930?” *Lectura y Vida. Revista Latinoamericana de Lectura*, Buenos Aires: Asociación Internacional de Lectura, 4, (1997): s/n

<sup>7</sup> Ute Frevert, Pascal Eitler y Stephanie Olsen. *Learning how to feel: Children's literature and emotional socialization 1870-1970*. Oxford: Oxford University Press, 2014

<sup>8</sup> Sobre los debates, discursos, lecturas y formas de enseñanza pueden consultarse los trabajos de Sandra Carli Niñez, *pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina 1880-1955*. Buenos Aires: Miño y Dávila, [orig. 2002] 2012. Pablo Pineau. *Cómo se forma al ciudadano y otros escritos reunidos*. Gonnet: UNIPE, 2013. Lucia Leonetti. *La misión política de la escuela pública. Formar a los ciudadanos de la república (1870-1916)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2007. Cecilia Bravslasky. “La historia en los libros de texto de ayer y de hoy para las escuelas primarias argentinas” en *Didáctica de las Ciencias Sociales. Aportes y Reflexiones*, compilado por Beatriz Aisenberg y Silvia Alderoqui, 115-136. Buenos Aires: Paidós, 1997. Ana Lilia Bertoni. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

<sup>9</sup> Ute Frevert et al, *Learning How to feel*, introducción.

doctoral desde la historia sociocultural de la muerte<sup>10</sup>. Con este fin, en un primer apartado mencionaremos la trayectoria de los autores de los libros, su importancia en el sistema educativo y el marco teórico que utilizaremos para analizar su contenido. En un segundo momento, expondremos las principales ideas que encontramos en los libros sobre la muerte y la vida más allá para concluir con una reflexión general sobre el tema.

### *1. Pensar la muerte desde posiciones de poder dentro del sistema*

La laicidad de la ley 1420 en Argentina suscitó un acalorado debate entre liberales laicos y católicos por la educación religiosa en las escuelas. Sin embargo, como explicó Adriana Puiggrós<sup>11</sup>, esto no implicó que los libros de texto no tuvieran contenidos religiosos. Por el contrario, y especialmente como mencionaremos con respecto a la muerte, las enseñanzas fuertemente influenciadas por el cristianismo católico estarán presentes de manera continua. Así como la secularización de los cementerios no implicó perder los ritos religiosos dentro de ellos, este proceso de avance estatal a medida que se conformaban los estados nación en Occidente dentro del sistema capitalista, no significó una racionalización que abandonara las emociones, sino antes bien, se preocupó por educarlas. Los estudios de los últimos cincuenta años en historia, sociología y antropología de las emociones/afectividad/sentimientos han demostrado que el sistema capitalista y los estados dentro de él se preocuparon por educar y comercializar utilizando las emociones<sup>12</sup>.

En este trabajo entendemos las emociones, siguiendo a Sara Ahmed<sup>13</sup>, como prácticas que median entre lo psicológico y lo social al mismo tiempo que entre lo individual y lo colectivo. Las emociones unen individuos porque generan relaciones entre ellos de carácter histórico, produciendo cohesión/adherencias entre personas. De esta manera, las emociones parecen residir en el individuo como efecto del proceso histórico.<sup>14</sup>

En el mismo sentido, utilizamos el concepto de educación emocional elaborado por el grupo de investigación de Ute Frevert<sup>15</sup>. Preocupados por estudiar el proceso de socialización emocional infantil que se produce en Occidente —Europa y Estados Unidos—durante el siglo XIX y XX, el análisis de

---

<sup>10</sup> El presente trabajo se inserta en una investigación doctoral en curso que se preocupa por la muerte y los consumos fúnebres entre fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX en Morón, provincia de Buenos Aires y la capital del país, Buenos Aires, Argentina.

<sup>11</sup> Adriana Puiggrós, *Qué pasó*, 63

<sup>12</sup> Eva Illouz *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz, 2007. Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod (Co-autores y Editores). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. María Bjerg. “Una genealogía de la historia de las emociones”, *Quinto Sol* 23/1, (2019): 1-20. William Reddy *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Nueva York: Cambridge University Press, 2001. Santiago Canevaro y Abramovsky (comp). *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2017. Arlette Hochschild, *The Managed heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkley: University California Press, Cap. 1, [orig.1983] 2003

<sup>13</sup> Sara Ahmed “Affective Economies.” *Social Text* 79, 2 (2004): 117- 139

<sup>14</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>15</sup> *Op.cit.*

este grupo de estudios se enfoca en cuáles son las emociones que se ofrecen a infantes y en qué significados encierran a través de libros de venta masiva, discursos científicos y escolares. De esta manera, las emociones infantiles son entendidas como productos sociales aprendidos que contienen un conocimiento práctico sobre ellas<sup>16</sup>. En esta perspectiva, los libros se vuelven relevantes en tanto dispositivos que hacen circular determinados “repertorios” emocionales disponibles para infantes dentro de una sociedad, fruto del consenso social de aquello que se vuelve indispensable de ser enseñado y aprendido para la socialización infantil. Sin embargo, como se verá en este trabajo, el consenso social no implica homogeneidad discursiva.

Nuestra propuesta de análisis entiende que, quién lee no es un sujeto pasivo; antes bien, interpreta siempre desde su experiencia social. Dentro de esa vivencia, el discurso escrito no es el único considerado aquí ya que la oralidad se considera dentro del uso de los libros de lectura escolar desde el análisis de sus láminas escolares. Como sostiene Daniel Feldman, estas imágenes se presentan como una recontextualización de la realidad en el aula. En estas láminas, la muerte aparece representada de diversas maneras: con un animal muerto o, por ejemplo, con el velorio de un pajarito. Esto no es casual. En las láminas se enseñará con los animales, los signos de un cuerpo vivo y uno muerto y las formas de cumplir con el rito de separación y el duelo<sup>17</sup> frente a la muerte.

Estudiamos la muerte como un hecho y proceso biológico, social, político, económico y cultural, no sólo en este trabajo sino en la investigación de largo aliento. La muerte formó y forma aún parte de la educación emocional infantil dentro del proceso de socialización humana. Con respecto a la categoría infancia, los trabajos en nuestro país tienen un gran desarrollo y exceden el presente trabajo.<sup>18</sup> En nuestro caso, entendemos infantes a quienes eran los destinatarios de estos libros: personas entre 6 a 14 años de edad.

Con respecto al concepto de prácticas emocionales, siguiendo a Monique Sheer<sup>19</sup>, en su dimensión performativa, son aquellas que nombran, comunican y regulan las emociones movilizadas como parte de la vida cotidiana a través de rituales, hábitos y pasatiempos del cuerpo y la mente. Para esta autora, importa investigar cómo y porqué los actores históricos movilizan sus cuerpos de cierta manera, cultivan habilidades específicas y debaten sus prácticas emocionales. En los libros de lectura estudiados aquí, se describen detalladamente estas prácticas

---

<sup>16</sup> Op.cit.3

<sup>17</sup> Véase Daniel Feldman “Imágenes en la historia de la enseñanza: la lámina escolar” *Educação & Sociedade*, 86, (2004): 95. Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, (España: Alianza Editorial, [orig. 1969] 2003), 224

<sup>18</sup> Entre otros trabajos se puede consultar a Isabella Cosse (comp). *Familias e Infancias en la historia contemporánea. Jerarquías de clase, género y edad en Argentina*. Villa Maria: Eduvim, 2021; Claudia Freidenraij *La niñez desviada. La tutela estatal de niños pobres, huérfanos y delincuentes. Buenos Aires c.1890-1919* Buenos Aires: Biblos, 2020 y Carolina Zapiola “Niños en las calles: imágenes literarias y representaciones oficiales en la Argentina del Centenario”. En Sandra Gayol y Marta Madero (ed.) *Formas de Historia Cultural*, 305-332. Buenos Aires: Prometeo/Los Polvorines: UNGS, 2007.

<sup>19</sup> Monique Sheer, “Are emotions a kind of practice? A Bourdieuan approach to the understanding of emotion”, *Theory and History*, 51/2, (2012):193-220



en relación a la muerte, así como también, siguiendo a Arlette Hochschild,<sup>20</sup> el trabajo emocional esperado.

Si bien esta última autora pensó el concepto de “trabajo emocional” para estudiar las relaciones laborales asalariadas capitalistas, lo utilizaremos aquí porque, como dice la autora, en estos sistemas recaen mayormente sobre las mujeres las exigencias de la “gestión emocional” para cumplir determinadas tareas, tanto en sus inserciones laborales como en sus vidas cotidianas familiares. Veremos cómo esto es enseñado junto a los roles femeninos en la literatura escolar.

El trabajo emocional es aquel que requiere se introduzcan o supriman emociones dentro de la persona que ofrece un servicio con el fin de sostener determinado semblante buscando producir el adecuado estado mental en quién lo demanda. Es decir, demanda que el oferente del servicio haga sentir de determinada manera al demandante. Esto se logra mediante una coordinación de la mente y los sentimientos propios de la persona que muchas veces abreva de aspectos constitutivos de la individualidad<sup>21</sup>. En este sentido, el costo del trabajo emocional y físico puede ser similar: quien trabaja puede alienarse de un aspecto del yo que es usado para hacer el trabajo. Nos interesa aquí, dentro del valor del trabajo, el de uso en el contexto hogareño, ya que los ejemplos que encontramos en los libros de lectura serán de mujeres burguesas en la privacidad del hogar realizando un trabajo emocional ante la muerte que excede al núcleo familiar.

¿Por qué elegimos tres autores para hablar sobre una variedad de obras? Porque los consideramos una muestra representativa dado el lugar ocupado dentro del sistema educativo en formación y consolidación. Además, ellos son reconocidos por sus propios pares como autoridades en contenidos pedagógicos y en cuestiones de política educativa.

Veamos resumidamente sus trayectorias. Pablo Pizzurno (1865-1940) luego de recibirse como maestro normal, fue docente en el Colegio Nacional Buenos Aires, creador de la Escuela Gratuita de Subprefectos y Ayudantes y de la primera cátedra de pedagogía. Además, fue conferencista, articulista, director de escuelas públicas y privadas, Inspector General de Escuelas Medias, profesor de escuelas normales y rector; vocal del Consejo Nacional de Educación y formó parte de la comisión protectora de Bibliotecas Populares. Para dimensionar su legado, basta con visitar el Palacio donde se alberga el actual Ministerio de Educación de la Nación y el pasaje sobre el cual se erige para observar que ambos han sido bautizados en su honor.

Por su parte, Andrés Ferreyra (1865-1928) inicia sus primeros estudios en el Seminario Menor de la Ciudad de Buenos Aires, pero no llega a ordenarse como sacerdote; por el contrario, a sus veinte años se recibe de profesor de la Escuela Normal. Ejerció como maestro de escuela, director y profesor en colegios nacionales y, a los 34 años, fue designado Inspector Técnico General del Consejo Nacional de Educación. A su muerte, su trayectoria será comparada con la del

---

<sup>20</sup> Arlette Hochschild, *The Managed heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkley: University California Press, Cap. I, [orig.1983] 2003

<sup>21</sup> *Ibid.*, 7

sistema educativo y resaltada como una figura importante que crece junto a él<sup>22</sup>. Con su nombre se han bautizado varias escuelas de la provincia de Buenos Aires.

Coautor de libros con Andrés Ferreyra, sobre José María Aubín se sabe que fue un profesor normal y autor literario que participó en la Revista *El Monitor de la Educación Común* y *La Enseñanza Argentina* del Centro de Unión Normalista. Además, escribió un curso de Historia Nacional y formó parte de congresos pedagógicos donde entre otras cuestiones, se opuso fuertemente a la educación física con tintes castrenses. Sus obras se seleccionaron en 1916 como parte de la sección Infantil de la Biblioteca Nacional de Maestros creada por Leopoldo Lugones.

¿Cómo son materialmente los libros de lectura escolar? Suelen ser libros de cartón, cosidos, con letras grandes e ilustraciones que varían entre dibujos monocromáticos y láminas a colores vivos. Son materiales pensados para manos pequeñas pues sus medidas varían entre 13mm x 18 mm u 11 mm y 17 mm según el caso. Comprar un libro de lectura escolar tenía un costo entre 0.40, 0.60 y 0.80 m/n según la serie, aumentando \$1 m/n en los años 20. Los cambios percibidos en su materialidad los advertimos al incorporar en ellos novedades técnicas de la industria editorial del siglo XX: Pablo Pizzurno incorporará fotografías, imágenes de esculturas y obras de arte a los fines de educar la estética del infante. Otro tanto harán sus colegas, eligiendo a profesionales del grabado para ilustrar sus textos con dibujos que pueden presentarse en escala de grises o coloreados según la edición. No se verán cambios en ellos con respecto a sus contenidos hasta los años treinta, con la sola excepción de aquellas temáticas relacionadas a las ideas higienistas en auge dentro de la educación.

Sobre la circulación de los libros, una vez aprobados por el Consejo Nacional de Educación, algunos podían ser distribuidos por este pero en general debían ser adquiridos por las familias y dadas las sucesivas ediciones, podemos deducir que se vendieron muchos ejemplares.

La mayoría de los libros consultados pertenecen al archivo de la Biblioteca Nacional de Maestras y Maestros. Encontramos en ellos sellos de donaciones de colegios públicos, del Consejo Nacional de Educación, en muchos casos de Pablo Pizzurno o llevan los nombres de sus originales dueños o dueñas en lápiz negro. Éstas son pistas de la vida cultural del libro como objeto material y emocional<sup>23</sup>

En este trabajo haremos referencia al contenido de 15 libros de lectura escolar. Nuestra investigación compara estas obras con otras anteriores y contemporáneas. Los libros a los cuales nos referimos para hablar sobre la muerte y la vida más allá son: de Pablo Pizzurno, los primeros dos libros de la serie *El Libro del Escolar* (1901) y el tercer libro (1918) con sus respectivas ediciones de los años veinte<sup>24</sup>. De Andrés Ferreyra y José María Aubín la serie de tres libros de *El*

---

<sup>22</sup> Véase Consejo Nacional de Educación *El Monitor de la Educación Común*, 661, (Buenos Aires 1928), 127

<sup>23</sup> Sobre los objetos materiales y su vida emocional nos referimos al trabajo de Stephanie Downes, Sally Holloway y Sarah Randles (Eds.). *Feeling things: objects and emotions through history*. (Oxford: Oxford University Press, 2018), introducción

<sup>24</sup> Pablo Pizzurno. *El libro del escolar: primer libro para niños de 6 a 8 años de edad*. Buenos Aires : Aquilino Fernández, 1901; *El libro del escolar : segundo libro para niños de 8 a 10 años de edad*. Buenos Aires : Aquilino Fernández, 1901; *El libro del escolar: tercer libro para los grados*

*nene* (1898)<sup>25</sup>, de Andrés Ferreyra *Las aventuras de un niño I* (1907) y *II* (1908), *Mi Hogar* (1915) y *Mi Patria* (1916)<sup>26</sup>. De José María Aubín, *Cosas de niños: Libro de lectura para primer grado* (1910), *Los cuentos de la Abuelita: libro segundo de lectura* (1910), *Sentimiento: libro de lectura* (1910), *Destino. Cuarto libro de lectura* (1913) y *Vida Diáfana: quinto libro de lectura* (1913)<sup>27</sup>. Salvo por dos libros de Andrés Ferreyra que no hemos encontrado ediciones posteriores (*Mi patria* y *Mi hogar*) los demás han sido reeditados durante los años veinte.

¿Qué lugar ocupa la muerte en ellos? Las temáticas que mayor espacio ocupan en los libros son las lecciones de moral, higiene, naturaleza y juego. Esto varía de acuerdo a las edades de destino. La eficacia de los relatos sobre la muerte radica en la cantidad de menciones por libro. Diferenciamos la muerte como temática de la mención a ella porque consideramos que no es lo mismo referir a la muerte como consecuencia de un vicio, por ejemplo, el alcoholismo, que enseñar sobre el proceso de morir en sí mismo.

En la década de 1890, los libros de lectura que anteceden a estos autores contienen dentro de sus temáticas a la muerte en un 1% de su contenido—salvo una obra de Marcos Sastre donde asciende al 15%—. La muerte no siempre aparece en escenarios que puedan identificarse como conocidos. Abundan los relatos europeos, los escenarios sin una locación específica y los personajes estereotipados.

El cambio se dá con el advenimiento de las obras que hemos mencionados entre 1898 y 1901 en adelante, cuando las menciones a la muerte y la temática específica crecen asociadas a escenas de la vida cotidiana argentina infantil, variando en proporción según el año de edición, el autor y la serie que se tome. Como temática, la muerte aparece en los libros de lectura escolar asociada a lecciones morales y relaciones familiares para los infantes lectores.

Durante la primera década del siglo veinte, la muerte comienza ocupando en los libros dedicados a los niños más pequeños (6 a 8 años) entre el 1% y el 2% de las temáticas. En la misma década, a medida que aparecen dentro de una misma serie libros para edades más avanzadas (de 8 a 14 años), la muerte llega a ocupar entre el 9% y 13 % de las temáticas por libro. Esta tendencia se mantiene incluso hasta los años veinte. Observamos un descenso durante la década del treinta cuando muchos de estos libros se dejan de editar y aparecen otros. La muerte, aunque presente aún, representa en los años treinta el 1% de las temáticas de los

---

*elementales*. Buenos Aires : Aquilino Fernández, 1921 [orig.1918]. Y sus ediciones de los años veinte: *Progresá: primer libro de lectura corriente*. Buenos Aires: Cabaut, 1925; *Prosigue : libro segundo de lectura corriente*. Buenos Aires. Cabaut, 1925; *El libro del escolar. 3er libro*. Buenos Aires: Cabaut, 1926.

<sup>25</sup> Andrés Ferreyra y José María Aubin. *El nene libro primero*. Buenos Aires: Angel Estrada, [orig. 1895] 1898; *El nene libro segundo* (Buenos Aires: Angel Estrada), 1898 y *El nene libro tercero* Buenos Aires: Angel Estrada, 1898

<sup>26</sup> Andrés Ferreyra, *Las aventuras de un niño I*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1907; *Las aventuras de un niño II*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1908; *Mi Hogar*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1915 y *Mi Patria*, Buenos Aires: Angel Estrada, 1916

<sup>27</sup> José María Aubin. *Cosas de niños: Libro de lectura para primer grado*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1910; *Los cuentos de la Abuelita: libro segundo de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, [orig.1910] 1925; *Sentimiento: libro de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1910; *Destino. cuarto libro de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1913 y *Vida Diáfana: quinto libro de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1913

libros de lectura. También descienden las menciones a ella salvo contadas excepciones.

No todas las muertes son iguales o causan los mismos efectos sociales<sup>28</sup>. Los tipos de muertes que se escriben en los libros son variadas: mueren mascotas, plantas, animales, abuelos/as, bebés, compañeras y directores de colegio y próceres. Se presentan verosímiles porque quienes las han escrito abrevan de las experiencias sociales disponibles a su alrededor consideradas fundamentales para la socialización infantil.

La presencia de la muerte en los libros escolares responde a los fines de las políticas educativas que se proponen formar a los futuros ciudadanos en todos los aspectos de la vida. Si bien las tasas de mortalidad infantil podrían indicar que era un tema preocupante, no creemos que esto se traduzca en un dato fáctico, pues, como ya se mencionó, las muertes que aparecen en los libros son variadas y no sólo infantiles<sup>29</sup>. Los autores con experiencia áulica pensaron relatos sobre un espectro de vivencias dentro de lo que consideraban era la cultura argentina que debía aprenderse por parte de los escolares y sus familias. Esto se puede observar en los prólogos de cada uno de los libros mencionados. De esta manera, estos autores contribuyeron a homogeneizar una ciudadanía cosmopolita por la inmigración, al mismo tiempo que, formar futuros ciudadanos de “forma integral”<sup>30</sup> en valores y prácticas culturales asociados al progreso.<sup>31</sup>

## ***2. ¿Me visitarás luego de tu muerte o nos encontraremos en el más allá?***

La muerte como temática fue utilizada para enseñar mayormente lecciones sobre moral. No hay obra o autor/a que no sostenga la siguiente idea: quienes viven de manera honrada y trabajan son buenos ciudadanos y tendrán buenas muertes<sup>32</sup>, es decir, parece que “duermen” o tienen buenos semblantes una vez muertos, poseen deudos que les lloran y siempre son recordados con ofrendas florales. En muchos casos, quien yace moribundo tendrá la oportunidad de dar directivas sobre su adiós a sus familiares. Por el contrario, las malas muertes se

---

<sup>28</sup> El análisis de este aspecto no puede realizarse con la profundidad que se requiere en el presente trabajo por motivos de extensión. Consideramos importante aclararlo porque los efectos de la muerte y el proceso de morir son distintos de acuerdo a la distancia social que el personaje en el libro de lectura presenta con respecto a quién muere.

<sup>29</sup> La primera investigación que estudió la muerte en los libros escolares desde la perspectiva de la historia de la educación y el giro afectivo fue la de Betina Aguiar Da Costa *Discursos y representaciones sobre la muerte en los libros de lectura en Argentina (1900-1930)*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2021. Allí se establece una relación directa entre la mortalidad infantil de la época y el contenido de los libros de lectura. La continua mejora de la Esperanza de Vida al Nacer (EVN) producto de las mejoras que se experimentan en la época con respecto a las políticas de salud, higiene y educación indicaría que las tasas de mortalidad no resultan el único factor a considerar cuando hablamos de muerte. Véase el trabajo de Carlos Grushka. “Casi un siglo y medio de mortalidad en la Argentina...”, *Revista Latinoamericana de Población*, 15, (2004): 93-114

<sup>30</sup> Lucía Leonetti *La misión política de la escuela pública. Formar a los ciudadanos de la república (1870-1916)* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2007), 265

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Sobre el concepto del buen morir y su historia remitimos al trabajo ya clásico de Philippe Ariés, *El Hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, [orig.1977] 1984 e *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado, [orig.1975] 2002

producen por los vicios y el mal vivir, suelen ocurrir en las calles o en lugares alejados de toda persona conocida y no son recordadas ni tienen ofrendas florales en sus tumbas. Si no se ha sido bueno, el alma podrá tener problemas para entrar al cielo, como enseña el cuento de José María Aubín *Junto a la puerta del cielo*<sup>33</sup>. Donde un hombre avaro ruega a San Pedro que lo deje entrar y sólo lo logra por la misericordia de Dios, luego de que se pese en la balanza del juicio una única acción buena realizada en vida<sup>34</sup>.

En los libros de lectura no aparecen muertes por enfermedades venéreas, asesinatos que no sean políticos<sup>35</sup> o el suicidio<sup>36</sup>. Dentro de las series de libros analizadas notamos que, a medida que las lecturas se escriben o escogen para ser leídas por niños y niñas de grados avanzados, de forma progresiva aparecen en los escritos emociones y prácticas emocionales descritas con mayor riqueza dentro de una variedad de experiencias en torno a la muerte. Como sucede con el cuento *El Entierro de María Elena*<sup>37</sup> dentro de la serie de Pablo Pizzurno. Suelen aparecer en los escritos la ansiedad, el pánico o miedo junto a emociones asociadas al proceso de morir, como el dolor o la angustia.

Se pueden encontrar dos tipos de enseñanzas sobre la vida más allá de la muerte: una sobre fantasmas, ánimas y espíritus considerada superstición y la otra, referida a la trascendencia del alma humana, pensada como certeza para quienes creen.

En términos generales, los tres autores mencionados piensan que los fantasmas son creencias de gente ignorante. Para Pablo Pizzurno, en los primeros dos libros de su serie (destinados a niños de 6 a 8 años y de 8 a 10 años respectivamente), los fantasmas, sombras y aparecidos son cuentos de “gente ignorante” o “traviesa”.<sup>38</sup> Las almas, para este autor, no vuelven de visita nunca ni

---

<sup>33</sup> José María Aubin, *Cosas de niños: Libro de lectura para primer grado*, 97

<sup>34</sup> El peso de las acciones buenas o malas luego de la muerte es una temática que se puede rastrear por lo menos hasta Egipto durante la dinastía XVIII (1575 y 1295 a. C) aunque según John Baines, la idea de un juicio a los muertos se encuentra también en el antiguo Egipto. El juicio que mencionamos está en el capítulo 25 el Libro de los Muertos, con la salvedad que para la cosmología egipcia la persona tenía tres componentes espirituales: el “akh”, el “ka” y el “ba” y que este juicio es mucho más complejo que la idea cristiana de entrar o no al cielo. En la religión egipcia no existe una separación alma-cuerpo al morir. Mencionamos este dato porque consideramos que no es novedad de la cosmología cristiana la idea de un juicio o rito de pasaje espiritual y de una vida más allá. Véase John Baines, “Society, Morality and Religious Practice”. En *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice* editado por Byron Shafer, 145-152, New York: Cornell University Press, 1991 y Javier María Paysás. “La vida en el más allá: de Mastabas, Pirámides e Hipogeos”. En *Aproximación al Antiguo Egipto* compilado por Flamini, Roxana, 153. Buenos Aires: EDUCA, 2004

<sup>35</sup> Suele aparecer la figura del asesinato político asociada a Juan Manuel de Rosas como el tirano de la provincia de Buenos Aires dentro de las lecciones de historia y como una de las característica de su “tiranía”.

<sup>36</sup> El suicidio como temática aparece en otros libros destinados para adolescentes como en los de José Caldelaro aunque siempre la belleza de la vida salvará a quien desea morir. Véase *Las Horas emotivas*. Buenos Aires: Cabaut, 1910.

<sup>37</sup> Pablo Pizzurno, *El libro del escolar: tercer libro para los grados elementales*, 28. Véase Dámaris Mombelli, “Repertorios emocionales ante la muerte para niños en la Argentina a principios del siglo XX” en *Historia Contemporánea. Problemas, debates y perspectivas* coordinación general por Nahuel Vasallo y Carolina Biernat. Edición del apartado por Talía V. Gutiérrez, Celeste De Marco, 805-815. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. Ediuns, 2022.

<sup>38</sup> Op.cit

vagan errantes. Por lo tanto, el miedo ante las almas que vuelven para asustar en el presente, y el temor a la oscuridad como lugar de origen de seres terribles serán descritos como “irracionales”. Esta enseñanza se repite en su tercer libro hacia 1918. La explicación ofrecida por Pizzurno es que estos miedos suelen estar fundados en cuentos paternos fantasiosos o creencias sin sustento científico.

En todos los autores, la ciencia ocupará un lugar principal para enseñar sobre lo que se considera es la realidad que nos circunda. Andrés Ferreyra, por ejemplo, en una de las primeras lecciones, *Sugestiones*, de su libro *Aventuras de un niño P<sup>o</sup>*, se preocupa por desasociar el miedo a los muertos y a los cuerpos en el cementerio dando una serie de explicaciones sobre lo que sucede en la tumba con el cuerpo muerto (proceso de putrefacción). Es la única lección encontrada que menciona la práctica “moderna” de la incineración en hornos de hospitales. Enfatiza, con particular interés, que a los muertos se le debe rendir un culto sin miedo. En relación a las ánimas, en las obras de Ferreyra de 1915 y 1916<sup>40</sup>, insistirá que, si se escuchan ruidos en edificios vacíos, será porque las personas pueden irrumpir en ellos por las noches.

Como Pizzurno, José María Aubin sostendrá lo mismo con respecto a las ánimas: son supersticiones. Sin embargo, cuando escribe sobre una historia que transcurre en el norte de nuestro país, en la provincia de Salta, durante el 2 de noviembre —día de los difuntos— dirá que algunas ánimas no son de temer, como sucede en la historia *¡Miedo!* de su libro *Vida diáfana quinto libro de lectura*<sup>41</sup>. En esta historia de Aubin, pensada para los años superiores de primaria, un director del colegio cuenta una anécdota de uno de sus amigos profesionales. Reunidos un ex farmacéutico, ex médico y un general del ejército, veterano de la guerra del Paraguay, éste último cuenta cuándo ha sentido miedo, dónde y cómo lo ha sentido.

Relata el veterano que en ocasión de una visita a la finca colonial de su padre, la familia vallista que cuida de la propiedad le informa que en vísperas del 2 de noviembre, se irán de la finca para dormir en el pueblo—primero los hombres y luego las mujeres—, porque ese día del año a las 12 de la noche la casa se llena de luces, ruidos de cadenas y aparece un ánima. Estas “supersticiones” causan risa en el porteño que decide quedarse solo a “la hora tradicional de las apariciones, de las brujas y de los duendes”<sup>42</sup>. El hombre se queda dormido luego de una abundante cena. Un reloj le despierta y la ansiedad no le permite leer porque siente “algo”. El silencio frío y mortal lo sobresalta, teme que ese miedo produzca locura. Entonces, ve al ánima y siente pánico. Toma su rifle pero no le dispara. El ánima es de “buena estampa” y pasa sin hacerle daño, bostezando.

Existen otros ejemplos que podemos mencionar. Por lo general, siempre que se hable de ánimas, fantasmas y otro tipo de apariciones serán los hombres y los niños quienes protagonicen las explicaciones científicas del fenómeno. Del mismo modo, cuando se producen muertes dentro del hogar, la muerte como final inevitable será siempre anunciada por el médico. Sin embargo, esto no sucede con respecto a la existencia del alma humana y su trascendencia. Cuando la ciencia abandona la escena, comienzan las explicaciones que requieren de una

---

<sup>39</sup> Op.cit.24

<sup>40</sup> Andrés Ferreyra, *MI Hogar*, 1915 y *Mi patria*, 1916

<sup>41</sup> José María Aubín, *Vida diáfana quinto libro de lectura*, 45

<sup>42</sup> Ibid, 49

cuota de fe para ser creídas por quien lee.

Con respecto a la trascendencia del alma humana, los tres autores influidos por escritores románticos —Rubén Darío principalmente— y por la doctrina cristiana católica occidental<sup>43</sup>, sobre todo en el caso de Andrés Ferreyra por su formación teológica, explicarán que el alma humana trasciende e incluso puede volver a visitar a sus seres amados.

La primera aclaración que encontramos en Ferreyra con respecto del alma nos dice que poseer una es propio de los humanos y no de los juguetes, como sucede en la historia *El bautismo de mi muñeca*<sup>44</sup> donde una niña se preocupa durante todo el relato por el alma de su compañera de juego. El primer conflicto se presenta cuando la muñeca “muere” y “resucita” (se rompe y es reparada por su padre, esto es explicado e ilustrado de esta manera)<sup>45</sup>. Después de asistir a la celebración del bautismo de su hermanito, se presenta el segundo conflicto de la historia: la niña juega con la muñeca pero “no progresa” como el bebé de la familia (es decir, no habla, ni aprende, ni come como su hermano) y la niña concluye que es porque su muñeca no está bautizada. Sabiendo que el cura no hará tal cosa, la niña y sus hermanos deciden hacer el bautismo de la muñeca en su casa. Su abuelo paterno interviene en el juego advirtiendo el carácter sagrado del sacramento, impartido únicamente por un ministro autorizado. El patriarca consolida la enseñanza declarando que las muñecas no tienen alma<sup>46</sup>. La historia concluye con la muñeca reproduciendo canciones patrias gracias a un fonógrafo incorporado en su cuerpo y declarando que por ser un juguete, no es necesario que la niña la nombre<sup>47</sup>.

Obsérvese que, además de la aclaración sobre el alma como un atributo exclusivamente humano, las figuras masculinas de la historia establecen las jerarquías en los roles sociales aprendidos mediante el juego. Existe una relación sagrada y de género entre el ministro ordenado y la práctica religiosa. Esto genera una separación etaria y espacial entre quienes juegan. La niña lidera el juego que transgrede la norma religiosa dentro del hogar. El abuelo paterno interviene para evocar una figura que está por fuera del espacio familiar, el sacerdote, para dejar en claro que lo sagrado no puede ser creado allí y mucho menos por una fémina. Ni la fe ni la existencia del alma son puestas en duda sino que son utilizadas para enseñar roles atribuidos al género.

Que la enseñanza moral recaiga sobre la niña no es novedad. Las mujeres como depositarias de la moral y prácticas religiosas son una constante en los libros de lectura. Si bien aparecen varones acompañando a niños a cementerios para enseñarles el significado de los monumentos vistos allí, o a los velorios, para enseñar el buen semblante de un muerto que ha dormido con la conciencia tranquila, las mujeres serán las encargadas del trabajo emocional dentro del hogar y, fuera del espacio familiar serán las encargadas de sostener el culto a los

---

<sup>43</sup> Sobre la influencia de la doctrina cristiana en general y católica en particular en las prácticas mortuorias puede consultarse la obra de Thomas Laqueur, *The work of the Death: A Cultural History of Mortal Remains* Princeton: Nj, 2015. También Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México*. México: FCE, 2006

<sup>44</sup> Andrés Ferreyra, *Mi Hogar*, 48-86

<sup>45</sup> *Ibid.*, 61-62

<sup>46</sup> *Ibid.*, 82

<sup>47</sup> *Ibid.*, 86

muertos. Más adelante volveremos sobre esta idea.

En José María Aubín aparece una figura recurrente en algunos libros del siglo XIX y posteriormente para hablar sobre la muerte: la transformación del gusano a mariposa. El cuerpo muere para dar lugar a otra vida del alma como el gusano en su pupa/ataúd se transforma en mariposa/alma redimida. Esta figura suele ser utilizada para explicar qué sucede con el alma humana y se encuentra asociada al entierro del cuerpo. Un ejemplo de cómo se explica la separación del alma y el cuerpo en la tierra es la historia *El aleteo de la mariposa azul* [sic]<sup>48</sup>. En esta historia, un maestro le cuenta a sus niños una anécdota de su infancia. En las ilustraciones (grabados en escalas de grises) se muestra un cementerio rural con los típicos árboles asociados a paisajes mortuorios (cipreses, coníferas, sauces), lápidas, cruces y bóvedas entre la naturaleza agreste donde las mariposas vuelan enmarcando a tres personas que son los protagonistas de la anécdota: un niño, el cuidador del cementerio y la abuela del menor que lo ha llevado allí de paseo.

El cementerio de la aldea es descrito como un lugar “tranquilo” y “poético” y la escena sucede en el ocaso del día. En este horario, las mariposas azules salen de diversas plantas llamando la atención de los visitantes. El cuidador del lugar, sin aclarar si es un fenómeno recurrente o no, dice que son los espíritus de quienes duermen allí saliendo a visitar a los seres amados en vida<sup>49</sup>. Terminada la anécdota, el maestro les dice a los niños de la clase que su espíritu volará todos los días hacia sus seres amados, y que, todas las tardes a la “hora impregnada de calma y misterio”, sobre sus frentes, “irá a posarse una mariposa azul”.

Junto a la mariposa encontramos otra figura clásica para hablar de la muerte infantil: el angelito. El bebé que muere en la cuna es introducido con el poema *La cuna Vacía* de José Selgas recopilado en el tercer libro de Pablo Pizzurno,<sup>50</sup> donde un bebé en su cuna es llamado por los ángeles a la gloria. Tanto la mariposa como el bebé intentan enseñar sobre el duelo como un proceso donde también puede encontrarse el gozo. Aunque el bebé muerto no vuelve a su familia, sí podemos asociarlo a las enseñanzas sobre el alma cuando pensamos en la posibilidad de dar consuelo ante la muerte. Esta emoción se produce gracias a la asociación de ella con la esperanza de transformación espiritual<sup>51</sup>, constituyéndose así en un repertorio de emociones asociado al duelo y recuerdo de las personas amadas para infantes y sus familias.

El retorno del alma<sup>52</sup> es una idea que también aparece en Andrés Ferreyra en extensos relatos, como en *La muerte de mis abuelitos*<sup>53</sup> donde se narra con mucho detalle la muerte del patriarca de la familia, su velorio y posterior entierro. En su lecho de muerte, el hombre le dice a su pronta viuda que le dé el beso que lo

---

<sup>48</sup> José María Aubín, *Destino*, 12

<sup>49</sup> *Ibid.*, 14

<sup>50</sup> Pablo Pizzurno, *El libro del escolar: tercer libro para los grados elementales*, 61

<sup>51</sup> Katie Barclay. “Grief, Faith and Eighteenth-Century Childhood: The Doddridges of Northampton”. En Barclay, Katie, Reynolds, Kimberley y Rawnsley, Ciara. (eds.) *Death, Emotion and Childhood in Premodern Europe*. Palgrave Studies in The History of Childhood, 176. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2016

<sup>52</sup> El retorno del alma en Occidente (Europa) es una idea que según Phillipe Ariés se encuentra a partir de “la muerte romántica” de las primeras décadas del siglo XIX. Véase Philippe Ariés, *El Hombre ante la muerte*, Madrid: Taurus, [orig.1977] 1984, 373

<sup>53</sup> Andrés Ferreyra, *Mi hogar*, 151-177



acompañará a la otra vida<sup>54</sup> mientras que a la familia le dice: “aunque mi cuerpo estará lejos de aquí, mi alma no dejará de vagar nunca en torno de esta casa donde tanto cariño y recuerdos dejaré”<sup>55</sup>. En este como en otros relatos de Ferreyra, la figura del sacerdote impartiendo el sacramento asegura el buen morir. Y es crucial la fe que asegura la trascendencia del alma manifestada en diversos momentos por las oraciones de los deudos.

Una idea similar, sin un sacerdote mediando, escogerá Aubín con la muerte de los músicos del barco *Titanic* en la historia *Más cerca de ti, Dios mío*<sup>56</sup> dentro el libro *Destino* (1913). Este último episodio es una curiosa incorporación en un país con hegemonía católica, sostenida por la constitución como culto oficial. Aquí se enseña sobre el buen morir en cumplimiento del deber y se nos dice que los músicos del *Titanic* murieron valientemente como los próceres argentinos. Esto último se enseña para resaltar el patriotismo cotidiano esperado de un buen ciudadano nacional.

Estas enseñanzas cristianas —tanto católica como disidente— nos muestran que la muerte no siempre se consideraba un hecho que produjera una ruptura definitiva de los lazos sociales. Variadas figuras tomadas de diversas tradiciones culturales podían ofrecer consuelo y esperanza ante hechos dolorosos de la vida social.

A diferencia de sus colegas, la idea del “más allá” en Pablo Pizzurno aparecerá recién cerca de la década del 20, en el tercer libro de lectura y en una historia escrita por él titulada *Un director modelo*<sup>57</sup>. El personaje principal es un director de colegio y sufre un ataque (asumimos un paro cardíaco). Antes de morir, se despide de su mujer y “recordando que era creyente”, le dice para consolarla que se verán “más allá”<sup>58</sup>. De nuevo vemos la referencia de la fe como atributo femenino. A pesar de que los personajes masculinos también pueden ser creyentes, ellas son las piezas centrales del buen morir.

Cuando aparecen las mujeres en diversos roles se aprenden desde las etapas del duelo hasta los trabajos emocionales esperados de ellas ante la muerte.

En el relato *La abuelita y su nieta*<sup>59</sup> se enseña que una abuela viuda siente primero desesperación por el destino inevitable. Luego, resignación ante la realidad de la muerte. Y, finalmente, cariño por los sobrevivientes. Quien lee aprende qué esperar de las personas en duelo y cómo transitarlo en la vida cotidiana.

Sobre los trabajos emocionales encontramos en todas las narraciones que las mujeres se encargan dentro del hogar de los cuidados sobre el moribundo, suministran las medicinas, cuidan de él, hablan con los médicos, reciben instrucciones, rezan al pie de su cama, amortajan el cuerpo, atienden el velorio, rezan y lloran con expresiones desesperadas en el lugar. La desesperación suele describirse como el arrojamiento del cuerpo femenino sobre el ataúd impidiendo que este abandone la capilla ardiente con los hombres de la familia.

Un ejemplo entre tantos sobre prácticas y trabajos emocionales es *La*

---

<sup>54</sup> Ibid., 165

<sup>55</sup> Idem

<sup>56</sup> José María Aubín, *Destino. cuarto libro de lectura*, Cap.21

<sup>57</sup> Pablo Pizzurno, *El libro del escolar: tercer libro para los grados elementales*, 246-263

<sup>58</sup> ibid., 256

<sup>59</sup> Pablo Pizzurno, *El libro del escolar : segundo libro para niños de 8 a 10 años de edad*, 42

*muerte en el faro* en el libro *Sentimiento*<sup>60</sup>. Este episodio sucede en Europa y cita una supuesta noticia del diario *La Nación*. En él se enseña como la esposa del encargado del faro “no olvida su deber” y “acallando su melancolía” luego de verlo morir en la cama y llorar con su hijo, enciende las luces del faro, le enseña a su hijo como operarlo manualmente ante una falla técnica y luego acompaña el cuerpo sin vida de su esposo. La mujer amortaja a “su compañero de vida”<sup>61</sup> rezando toda la noche junto a él y animando a sus hijos. Al amanecer, baja con los niños en chalupa junto al cadáver, ya como viuda y huérfanos del hombre. El esfuerzo de la mujer, por primera y única vez en los relatos que hemos relevado, es reconocido por el gobierno de París, cediendo la dirección del faro a la mujer y levantando una suscripción a favor de los huérfanos. Las emociones que se mencionan son la melancolía, la angustia y dolor en “estancia mortuoria”. Obsérvese el trabajo emocional<sup>62</sup> de la mujer que se muestra aquí, donde no sólo hay prácticas sino gestiones internas de las emociones para poder llevar a cabo la tarea que se espera se haga. Estas tareas son ilustradas al costado del relato: la familia alrededor del difunto acostado en su cama y luego otra imagen donde madre e hijos vuelven en bote con el cuerpo hacia tierra firme<sup>63</sup>.

En todos los autores mencionados el llanto y el dolor se expresa de forma medida y hay límites sobre dónde y cómo se puede llorar con los hijos. Una vez que la muerte ha sucedido, durante el duelo, diversas enseñanzas de estos libros nos hablan de contener el llanto frente al menor y siempre son las mujeres las que deben hacerlo.

El trabajo y las prácticas emocionales seguirán apareciendo con mayor detalle e intensidad en otros relatos en figuras femeninas dentro del hogar. En estos escenarios cuando aparezcan afroargentinas o niños afrodescendientes lo harán como personas racializadas, sirvientes domésticos que honran la memoria de la persona difunta blanca y burguesa, acentuando tanto en velorios como en entierros los contrastes de su color de piel y posición social con respecto a los asistentes de manera estereotipada<sup>64</sup>. Eventualmente puede aparecer el ejemplo del soldado Falucho pero no es una figura recurrente de todos los libros de lectura.

Cuando el cuerpo abandona el umbral de la casa, en todas las historias son los hombres los encargados de enterrarlo y de realizar los discursos públicos en el cementerio. Solo cuando hay que limpiar la tumba o visitarla, las mujeres aparecen como maestras, abuelas o madres preparando el espacio y decorándolo con arreglos florales<sup>65</sup>. Es imposible reproducir la cantidad y riqueza de los relatos

---

<sup>60</sup> José María Aubín, *Sentimiento: libro de lectura*, 131

<sup>61</sup> *Ibid.*, 134

<sup>62</sup> Arlie Hochschild, Arlie. *The Managed heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkley: University California Press, [orig.1983] 2003, cap. 1

<sup>63</sup> *Op.cit.*, 131 y 135

<sup>64</sup> Sobre los estereotipos en Argentina véase el trabajo de María de Lourdes Ghidoli, *Estereotipos en negro. Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria, 2016

<sup>65</sup> En Argentina en este momento el 2 de noviembre es una celebración popular preparada mayoritariamente por mujeres. También se impone desde 1907 en las escuelas el “día de los muertos por la patria” en el cual los escolares asisten a las tumbas de maestros y próceres para honrar su memoria. Estas celebraciones las hemos encontrado retratadas en el diario *La Nación* durante todo el periodo.

que hemos mencionado, como se observa a medida que avanza la edad pero también la publicación de los libros, se enriquecen las emociones y tareas mencionadas de los actores desde un imaginario cristiano occidental.

### ***Conclusión***

Los debates sobre los contenidos religiosos dentro de los colegios desde los orígenes del sistema educativo hasta nuestros días no se han detenido. La laicidad de la ley 1420 y las siguientes normativas no impidieron que se impartieran horas de educación religiosa en los colegios —fuera del horario programático— o que se colaran las creencias de los maestros y las maestras escritoras durante fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX en los materiales de lectura.

La muerte fue una temática que favoreció las enseñanzas religiosas y como otras, al estar atravesada por consideraciones de clase, género y raza enseñó roles diferenciados según el caso. Los varones aparecen dirigiendo los rituales mortuorios, tomando las decisiones que debían ser tomadas, dando diagnósticos científicos, impartiendo sacramentos esenciales para el buen morir, dando directivas sobre cómo seguir la vida luego de su muerte. Siempre y cuando no fueran afrodescendientes pues entonces aparecen asociados a trabajos domésticos o la vida callejera. Las mujeres aparecerán gestionando emociones para cumplir tareas determinadas, nombrando las prácticas que deben hacerse, cumpliendo las tareas dentro y fuera del hogar asociadas a la muerte, el proceso de morir y el duelo. En ellas veremos la mayor cantidad de emociones asociadas a esta temática que es parte del proceso de socialización humano y como tal fue objeto de interés para el sistema educativo. A tal punto lo fue, que preocupó la educación emocional de quienes serían los futuros ciudadanos y no lo dejaron librado a las creencias particulares de cada hogar.

Así como la constitución nacional con sus sucesivas modificaciones desde 1853 sostuvo el culto católico, desde los libros escolares se consideró que el cristianismo en sentido amplio, y el catolicismo en el estricto, representaba a la cultura argentina que debía transmitirse a los escolares. Aunque no podemos comprobar cómo eran recibidas estas lecciones por quienes enseñaban y aprendían con estos materiales, sí podemos considerarlos dispositivos que propiciaban los repertorios “aprobados” por el Consejo Nacional de Educación para que circulen como discursos válidos dentro de las escuelas. No como reflejo de la realidad de un momento sino como producto de las experiencias de sus autores e instrumentos de sus opiniones político-pedagógicas.

Finalmente, consideramos que no es en la privacidad del hogar donde se obtienen las experiencias culturales diversas que coadyuvan a aprender el respeto cultural sino, principalmente, en la educación estatal. Por esto, cabe preguntarnos si el abandono de estas temáticas en los libros de texto actuales no favorece que la educación emocional sobre la muerte la ofrezcan medios de entretenimiento globales, preocupados por obtener ganancias de la manera más eficiente antes que propiciar el bienestar y respeto del ser humano cualquiera sea su creencia religiosa.

## Fuentes

- Aubin, José María. *Cosas de niños: Libro de lectura para primer grado*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1910, Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *Los cuentos de la Abuelita: libro segundo de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, [1910] 1925
- \_\_\_\_\_. *Sentimiento: libro de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1910 Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *Destino. cuarto libro de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1913, Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *Vida Diáfana: quinto libro de lectura*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1913, Ediciones varias
- Calderaro, José. *Las Horas emotivas*. Buenos Aires: Cabaut, 1910
- Comisión Nacional de Educación. *El Monitor de la Educación Común*. Buenos Aires: Ministerio de Educación. Consejo Nacional de Educación, 1881-1976
- Ferreya, Andrés y Aubin, José María. *El nene libro primero*. Buenos Aires: Angel Estrada, [1895] 1898 Ediciones varias,
- \_\_\_\_\_. *El nene libro segundo*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1898 Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *El nene libro tercero*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1898, Ediciones varias
- Ferreya, Andrés. *Las aventuras de un niño I*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1907, ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *Las aventuras de un niño II*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1908, Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *MI Hogar*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1915
- \_\_\_\_\_. *Mi Patria*. Buenos Aires: Angel Estrada, 1916
- Pizzurno, Pablo. *El libro del escolar: primer libro para niños de 6 a 8 años de edad*. Buenos Aires : Aquilino Fernández, 1901, Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *El libro del escolar : segundo libro para niños de 8 a 10 años de edad*. Buenos Aires: Aquilino Fernández, 1901, Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *El libro del escolar: tercer libro para los grados elementales*. Buenos Aires : Aquilino Fernández, 1921 [1918], Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *Progresá: primer libro de lectura corriente*. Buenos Aires: Cabaut, 1925, Ediciones Varias
- \_\_\_\_\_. *Prosigue : libro segundo de lectura corriente*. Buenos Aires. Cabaut, 1925. Ediciones varias
- \_\_\_\_\_. *El libro el escolar. 3er libro*. Buenos Aires: Cabaut, 1926, Ediciones Varias
- Segundo Censo Nacional levantado 10 de mayo de 1895*, Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional, 1898
- Tercer Censo Nacional levantado 1 de junio de 1914*. Buenos Aires: L. J. Rosso y Cía, 1917

## Bibliografía

- Abramowski, Ana y Canevaro, Santiago (comp). *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2017
- Aguar Da Costa, Betina. *Discursos y representaciones sobre la muerte en los libros de lectura en Argentina (1900-1930)*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2021

- Ahmed, Sara. "Affective Economies". En *Social Text* 79. Duke University Press. Vol. 22, N. 2 (79), (2004): 117- 139. [https://doi.org/10.1215/01642472-22-2\\_79-117](https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117)
- Ariés, Phillipe. *El Hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1984 [1977]
- \_\_\_\_\_. *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado, 2002 [1975]
- Baines, John. "Society, Morality and Religious Practice". En Byron Shafer (ed.) *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. New York: Cornell University Press, 1991, 123-200
- Barclay, Katie, Reynolds, Kimberley y Rawnsley, Ciara. (eds.) *Death, Emotion and Childhood in Premodern Europe*. Palgrave Studies in The History of Childhood. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2016
- Bertoni, Lilia Ana. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001
- Bianchetti, María Gabriela. "Nuevas representaciones de infancia en las escuelas argentinas: Un recorrido por los libros de lectura de principios del siglo XX (1900-1945)". En *Revista de literaturas modernas*, n°42, (2012): 159-179
- Bjerg, María. "Una genealogía de la historia de las emociones". En *Quinto Sol* 23/1, (2019): 1-20
- Braslavsky, Berta. "Para una historia de la pedagogía de la lectura en Argentina. ¿Cómo se enseñó a leer desde 1810 hasta 1930?" en *Lectura y Vida. Revista Latinoamericana de Lectura*, Buenos Aires: Asociación Internacional de Lectura, año 18, n°4, (1997): s/n [http://www.lecturayvida.fahce.unlp.edu.ar/numeros/a18n4/18\\_04\\_Braslavsky.pdf](http://www.lecturayvida.fahce.unlp.edu.ar/numeros/a18n4/18_04_Braslavsky.pdf)
- \_\_\_\_\_. Cecilia. "La historia en los libros de texto de ayer y de hoy para las escuelas primarias argentinas" en Aisenberg, Beatriz. y Alderoqui, Silvia (comp.). *Didáctica de las Ciencias Sociales. Aportes y Reflexiones*, Buenos Aires: Paidós, 1997, 115-136
- Bontempo, Paula . "Hombres, mujeres y niños leen y cruzan la ciudad. Prácticas de lectura cotidianas en Buenos Aires (1900-1950)". En Ghirardi, Mónica *Territorios de lo cotidiano. Siglo XVI-XX. Del antiguo virreinato del Perú a la Argentina contemporánea*. Rosario (Argentina): Prohistoria, (2014): 261- 274
- Carli, Sandra. *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina 1880-1955*. Bueno Aires: Miño y Dávila, (2012) [2002]
- Cosse, Isabella (comp). *Familias e Infancias en la historia contemporánea. Jerarquías de clase, género y edad en Argentina*. Villa Maria: Eduvim, 2021
- Downes, Stephanie, Holloway, Sally y Randles, Sarah. (Eds.). *Feeling things: objects and emotions through history*. Oxford: Oxford University Press, 2018
- Eujanian, Alejandro. *Historia de revistas argentinas 1900-1950. La conquista del público*, Buenos Aires: Asociación Argentina de Editores de Revistas, 1999
- Feldman, Daniel. "Imágenes en la historia de la enseñanza: la lámina escolar". En *Educação & Sociedade*, Centro de Estudos Educação e Sociedade Campinas, Brasil, vol. 25, núm. 86, abril, (2004): 75-101

- Freidenraij, Claudia. *La niñez desviada. La tutela estatal de niños pobres, huérfanos y delinquentes. Buenos Aires c.1890-1919* Buenos Aires: Biblos, 2020
- Frevert, Ute, Eitler, Pascal y Olsen, Stephanie. *Learning how to feel: Children's literature and emotional socialization 1870-1970*. Oxford: Oxford University Press, 2014
- Ghidoli, María de Lourdes. *Estereotipos en negro. Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria, 2016
- Grushka, Carlos. "Casi un siglo y medio de mortalidad en la Argentina...". En *Revista Latinoamericana de Población*, vol. 8, núm. 15, Dic., (2014): 93-114
- Hochschild, Arlie. *The Managed heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkley: University California Press, 2003 [1983]
- Illouz, Eva. *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz, 2007
- Laqueur, Thomas. *The work of the Death: A Cultural History of Mortal Remains* Princeton: Nj, 2015
- Leonetti, Lucía. *La misión política de la escuela pública. Formar a los ciudadanos de la república (1870-1916)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2007
- Lomnitz, Claudio. *Idea de la muerte en México*. México: FCE, 2006
- López García, María. "Revista Pulgarcito (1904-1907): la formación de un público infantil para la Argentina". En *Olivar* [online], vol 19 (29), e 048, (2019): <https://doi.org/10.24215/18524478e048>
- Lutz, Catherine y Abu-Lughod, Lila (Co-autores y Editores). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- Mombelli, Dámaris. "Repertorios emocionales ante la muerte para niños en la Argentina a principios del siglo XX." En Nahuel Vasallo y Carolina Biernat (coord. gral). *Historia Contemporánea. Problemas, debates y perspectivas*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. Ediuns. Libro digital, ISBN 978-987-655-304-9, (2022): 805-815
- Paysás, Javier María. "La vida en el más allá: de Mastabas, Pirámides e Hipogeos". En Flamini, Roxana (comp.) *Aproximación al Antiguo Egipto*. Buenos Aires: EDUCA, 2004, 141-177
- Pineau, Pablo. *Cómo se forma al ciudadano y otros escritos reunidos*. Gonnet: UNIPE, 2013
- Puiggrós, Adriana. *Qué pasó en la educación argentina. desde la conquista hasta el menemismo. Colección triángulos pedagógicos*. Buenos Aires: Kapelusz, 1996
- Reddy, William. *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Nueva York: Cambridge University Press, 2001
- Rocchi, Fernando. "Consumir es un placer: La industria y la expansión de la demanda en Buenos Aires a la vuelta del siglo pasado" en *Desarrollo Económico-Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, vol 37, n°148, enero-marzo, (1998): 533-558
- \_\_\_\_\_. *Chimneys in the Desert: Industrialization in Argentina During the Export Boom Years, 1870-1930*, Stanford: CA, Stanford University Press, 2006
- Scheer, Monique. "Are emotions a kind of practice? A Bourdieuan approach to the understanding of emotion". En *Theory and History*, 51/2 (2012): 193-220
- Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. España: Alianza editorial 2013 [1969]

Zapiola, Carolina. "Niños en las calles: imágenes literarias y representaciones oficiales en la Argentina del Centenario". En Gayol, Sandra y Madero, Marta (ed.) *Formas de Historia Cultural*. Buenos Aires: Prometeo/Los Polvorines: UNGS, 2007, 305-332

*La autora es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia (UBA), Diplomada en Teologías y Feminismos (UCEL), Diplomada en Raza, Género e Injusticia (UNSAM), Doctoranda en Ciencias Sociales (IDES-UNGS) y becaria doctoral en CONICET.*

*Es docente de nivel superior, ha sido adscripta de Historia Argentina II de la carrera de Historia (UBA), tutora en el Instituto Nacional de Formación Docente (INFoD) e integrante de la red "Estado, emociones y ciudadanía en la Argentina contemporánea". ICI, UNGS, cuya dirección corresponde a Mercedes Ferrari*

*E-mail: dmombelli@campus.ungs.edu.ar*

*Fecha de recepción: 10-03-2023*

*Fecha de aprobación: 30-08-2023*

## Desafiar el principio de razón suficiente: realismo especulativo y ancestralidad en Quentin Meillassoux y Franz Rosenzweig

Juan Manuel Bracone  
(UBA)

### *Resumen.*

*En el presente trabajo vamos a pensar la cuestión de la ancestralidad en dos autores: Quentin Meillassoux y Franz Rosenzweig. En este sentido vamos a tener que analizar también la problemática que nos plantea el realismo especulativo. Es aquí donde se vuelve fundamental el pensamiento de Franz Rosenzweig, quien en su obra cumbre, La estrella de la redención, aborda todos estos problemas. En este sentido proponemos tres tesis: la primera sostiene que dentro de La estrella de la redención el momento de la creación es el momento ancestral del libro. Nuestra segunda tesis supone un primer desacuerdo entre ambos autores: en el segundo libro de La estrella, Rosenzweig apela al correlacionismo. La tercera tesis sostiene que Rosenzweig nos permite pensar de forma optimista el futuro, esto lo hace desde la Redención, mientras que Meillassoux introduce una posición parcialmente pesimista en relación al futuro a partir del principio de irrazón.*

***Palabras clave: Ancestralidad. Creación. Redención. Revelación. Irrazón.***

### ***Abstract.***

*In this paper we will consider the question of ancestry in two authors: Quentin Meillassoux and Franz Rosenzweig. In this respect, we shall also have to analyse the problem posed by speculative realism. It is here that the thought of Franz Rosenzweig becomes fundamental, who in his supreme work, the star of redemption, addresses all these problems. In this sense we propose three theses: the first holds that within the star of redemption the moment of creation is the ancestral moment of the book. Our second thesis assumes a first disagreement between the two authors: in the second book of the star, Rosenzweig appeals to correlationism. The third thesis holds that Rosenzweig allows us to think optimistically about the future, since the Redemption, while Meillassoux introduces a partially pessimistic position regarding the future based on the principle of irrationality.*

***Key Words: Ancestry. Creation. Redemption. Revelation. Irrreason***



## Introducción

Franz Rosenzweig es un autor de principios del siglo XX a quien la participación en la primera guerra mundial marcó definitivamente. El impacto de este episodio histórico modificó su visión filosófica y existencial por completo. Es en este tiempo cuando comienza a escribir su obra fundamental: *la estrella de la Redención* “Rosenzweig no solo termina de “ajustar cuentas” con el idealismo y elaborar su “nuevo pensamiento”, sino que escribirá lo sustancial de su obra principal: *La Estrella de la Redención*”<sup>1</sup> Por lo relevante de dicha obra, en el presente artículo nos referiremos específicamente a ella<sup>2</sup>. Resulta pertinente señalar que Rosenzweig tiene una formación hegeliana, de hecho, su tesis versa sobre Hegel y el Estado. Sin embargo, sus vueltas filosóficas hicieron que se convierta en un pensador que se autoproclama en las antípodas de Hegel. Considero, que Rosenzweig es hegeliano en su forma, pero anti-hegeliano en su contenido. Su obra principal se encuentra dividida en tres partes: Creación, Revelación y Redención. A su vez, estas tres partes se encuentran en estrecha relación con tres conceptos fundamentales: Dios, mundo y hombre. Es decir, todo el libro se encuentra plagado de triparticiones que van conformando un sistema. Es aquí donde radica la tensión entre su forma sistemática tripartita y el contenido de este sistema, el cual es anti-hegeliano. Claro que esto supone muchísimos matices, pero en términos generales e introductorios, esta es una apreciación correcta. Para Rosenzweig toda la tradición filosófica que va “de Jonia a Jena” (de los presocráticos a Hegel) erró su andar filosófico o al menos encubrió el fundamento rector de toda nuestra existencia: la muerte. “En toda esa angustia ante la muerte, en todo ese querer salirse y apartarse, tal como lo hemos combatido en tanto enfermedad del entendimiento, se puede reconocer una evasión de la muerte”<sup>3</sup>

Quentin Meillassoux, discípulo de Alain Badiou y pensador contemporáneo del siglo XXI publicó en 2006 *Después de la finitud*<sup>4</sup>, un tratado filosófico donde vuelve sobre problemas de Metafísica y Gnoseología. Este es un tratado sobre realismo especulativo. Pero *¿Qué es el realismo especulativo?* Lo

---

<sup>1</sup> Carlos Piñeiro Iñíguez, *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, (Buenos Aires, Ariel, 2017), p.81.

<sup>2</sup> La segunda obra más conocida es el *Nuevo Pensamiento*. La cual no es más que un comentario y aclaración a *La Estrella de la Redención*.

<sup>3</sup> Franz Rosenzweig, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, (Buenos Aires, Ediciones Lilmod, Libros de la Araucaria, 2007), p.250.

<sup>4</sup> La obra de Meillassoux es muy acotada en relación al problema planteado en el presente artículo, por este motivo centraremos nuestra atención en *Después de la Finitud* (Su obra fundamental). “Ha escrito, también, varios artículos (alguno de suma originalidad), un libro sobre Mallarmé (Le nombre de la sirene), en el que sostiene haber hallado la codificación numérica de un poema del criptico poeta francés, y un libro aún no publicado, pero que circula por ahí, titulado *L’inexistence divine* (J. A. Negrete Alcudia, 2020, p.47)

primero que debemos señalar como “novedoso” es su crítica a Kant y a su filosofía trascendental. Para Meillassoux la teoría kantiana nos sumerge en el problema del correlacionismo, o como el mismo lo denomina: el círculo correlacional. El problema fundamental de este círculo es que restringe nuestro conocimiento del mundo a representaciones o esquemas inmanentes al sujeto. Frente a esto, el realismo especulativo se centra en percibir la posibilidad de una realidad independiente de la percepción. El realismo especulativo abre la posibilidad de pensar filosóficamente la realidad sin un sujeto como punto de anclaje, es decir, independientemente de todo sujeto. Rompe con el esquema kantiano sujeto-objeto. Otro punto importante en *Después de la finitud* es el tratamiento que hace de la ancestralidad y de los enunciados ancestrales, los cuales, argumenta Meillassoux, presentan un desafío para el esquema trascendental ya que suponen afirmaciones sobre momentos (ancestrales) en los que no había conciencia alguna que pueda presenciar, pensar o percibir esos momentos. *¿Cómo pensar los enunciados ancestrales desde el marco kantiano?* Por último, el tercer punto importante que introduce el autor francés es el principio de irrazón. Esta idea, que más adelante desarrollaremos, pone en jaque al principio de razón suficiente.

¿Cuál es la relación entre estos dos autores tan disimiles en apariencia? ¿es posible pensar un realismo especulativo en el marco de la estrella de la Redención? Para responder esta pregunta postulo las siguientes tres tesis: en primer lugar, vamos a pensar la cuestión de la ancestralidad, introducida por Meillassoux, a la luz de la primera parte de *la estrella de la Redención*: la Creación. En este sentido sostengo que la creación es el momento ancestral de *la estrella*. En segundo lugar, vamos a ver de qué manera el círculo correlacional postulado por Meillassoux se nos presenta en la segunda parte de la estrella: la Revelación. En este punto se produce una tensión entre las posturas de los dos autores. Por último, nuestra tercera tesis sostiene que el principio de irrazón meillassouxiano puede ser analizado desde la tercera parte de la estrella: la Redención. Nuevamente en este punto hay tensión entre los autores, sin embargo, es una tensión que lo que genera es la sensación de incertidumbre y una última pregunta *¿hay algún mundo posible por-venir?*

### **Creación y ancestralidad**

La primera de nuestras tesis sostiene que la Creación es el momento ancestral de *la estrella*. Vamos a dejar para el final la pregunta por un mundo posible por-venir, pero en este primer momento podemos preguntar por un primer mundo ya pasado, es decir, por un mundo previo ¿Cómo fue posible el mundo? Con el primer problema que nos encontramos al hacernos este tipo de preguntas es el siguiente: no hubo una conciencia que pueda experimentar ese mundo. Es esto lo que señala Meillassoux en relación a la ancestralidad. Desde el sentido común lo ancestral parece remitirnos siempre a un tiempo pasado, de hecho, solemos hablar en términos de “nuestros ancestros”. Podemos decir que,

en última instancia, el problema de la ancestralidad nos lleva al problema del origen. Es en este sentido en donde Creación y Ancestralidad se relacionan a través de la pregunta por el origen. ¿Qué es lo que dice Meillassoux sobre la ancestralidad? La estrategia argumentativa Meillassoux será: traer el problema de la ancestralidad, demostrar que desde el marco kantiano no se puede encontrar una respuesta a dicho problema, y en este sentido señalar los límites de este pensamiento, para luego retomar desde un mar pre-crítico una posible solución al problema de la ancestralidad. Ramirez y Ralón dicen al respecto:

La introducción y posterior marginalización por parte de Kant de una cosa en si incognoscible más allá de nuestras representaciones tiene como consecuencia que la verdad ya no se plantea en términos de una adecuación entro lo objetivo (nouménico) y lo subjetivo (lo fenoménico), sino en términos de las condiciones de acceso epistémico del pensamiento al ser; para Kant, estas condiciones de posibilidad se fundan en las estructuras a priori de la sensibilidad (tiempo y espacio) y del entendimiento (las categorías).<sup>5</sup>

Meillassoux en su libro *después de la finitud* vuelve a Descartes y Locke. Esto lo hace a partir de la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Las cualidades primarias son “propiedades supuestamente inseparables, esta vez, del objeto: propiedades que se supone que pertenecen a la cosa, incluso cuando dejo de aprehenderla. Propiedades de la cosa sin mi tanto como conmigo”<sup>6</sup>. Para Descartes estas propiedades son, por ejemplo: largo, ancho, profundidad, movimiento, figura y tamaño. Las cualidades secundarias, son aquellas que depende de mi relación con la cosa, como por ejemplo el calor, los distintos colores de los objetos, etc. En este sentido Meillassoux da una definición de lo sensible: “lo sensible solo existe como relación: relación entre el mundo y el viviente que soy. Lo sensible, en verdad, no está simplemente “en mi” al modo de un sueño, ni simplemente “en la cosa” al modo de una propiedad intrínseca: es la relación misma entre la cosa y yo”<sup>7</sup>. Lo que debemos destacar entonces es que para el autor lo sensible es una relación y no una propiedad inherente a la cosa. La tesis cartesiana queda reactivada de la siguiente manera:

Por una parte admitimos que lo sensible no existe sino como relación de un sujeto con el mundo; pero por otra parte consideramos que las propiedades matematizables del objeto están exentas de la constricción de dicha relación, y que están efectivamente en el objeto tal como las concibo,

---

<sup>5</sup> Mario Teodoro Ramirez y Laureano Ralón, “Pensar lo absoluto. Quentin Meillassoux y el realismo especulativo”, *Nombres. Revista de Filosofía* nro. 29 (2015), p. 270.

<sup>6</sup> Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, (Buenos Aires, Caja Negra, 2023), p. 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24.

tenga yo relación con dicho objeto o no”<sup>8</sup>

De esta forma Miellassoux se sale del marco kantiano y vuelve al marco precrítico, esto es lo que nos va a permitir acceder al *Gran Afuera*, ¿De qué se trata este *Gran Afuera*? Su característica principal es no ser relativo a nosotros, es un Afuera que se da indiferente a su donación para ser lo que es, existe tal como es él mismo, lo pensemos o no. Meillassoux para poder presentar este problema menciona enunciados científicos de ciertos eventos que son anteriores a la vida y a la conciencia. Por ejemplo, menciona: el origen del Universo, la formación de la tierra, el origen de la vida terrestre y el origen del hombre. Para poder pensar lo ancestral Meillassoux nos trae la figura del archifosil “Denominamos ancestral a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la tierra”<sup>9</sup>. En relación al archifosil dira que es “el soporte material a partir del cual se hace la experimentación que da lugar a la estimación de un fenómeno ancestral”<sup>10</sup>, es decir, el archifosil es el material que indica efectivamente la existencia de una realidad que antecede, que es previa a la conciencia. Encuentra entonces Meillassoux un primer punto de anclaje para señalar una primera puerta de acceso al *Gran Afuera* (que luego la va a terminar de encontrar con la idea de contingencia). En este sentido, esos eventos ancestrales efectivamente existieron en tanto y en cuanto los pensamos desde sus cualidades primarias (propiedades matematizables) pero desestimando sus cualidades secundarias (propiedades sensibles).

Nuestra primera tesis sostiene que la primera parte de *la estrella de la Redención*, aquella que trata sobre la Creación, es el momento ancestral del libro. Angel Garrido-Maturano dice que la primera parte del libro se desarrolla a partir de dos ideas fundamentales “la primera es la de que lo que es excede a lo que puede ser demostrado. La segunda idea es la de que ese ser que trasciende al pensamiento demostrativo puede, sin embargo, ser experimentado por el pensamiento, y esa experiencia puede ser analizada y conceptualizada racionalmente”<sup>11</sup>. Detengámonos a pensar la primera idea: *lo que es excede a lo que puede ser demostrado*. Considero que en parte este es el problema de la ancestralidad. Es decir ¿Cómo la ciencia puede hablar de eventos que sucedieron sin una conciencia que los experimente? Dicho de otra forma, ¿Cómo es posible que haya ser y que este no pueda ser demostrado? He aquí un límite del pensamiento demostrativo, no todo lo que es y lo que fue es posible demostrarlo. La Creación como primera parte de *la estrella* nos enfrenta a este problema. Debemos tener en cuenta que *la estrella* se divide en tres partes (Creación,

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 26.

<sup>9</sup> Ibid., p. 36.

<sup>10</sup> Ibid., p. 37.

<sup>11</sup> Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005), p. 208.

Revelación y Redención) las cuales tratan sobre tres elementos (Dios, mundo y hombre) los cuales se articulan en tres tiempos distintos: pasado, presente y futuro. En este caso, profenómenos se encuentran separados, son conceptos intemporales e irrelativos. Sostengo que en la Creación, sin embargo, se puede pensar una relación posible entre dos de esos tres elementos que configuran el momento ancestral: Dios y mundo. Mientras que la figura del ser humano queda por fuera. Además, debemos señalar que Creación y Revelación se encuentran ligadas, como dice Carlos Iñiguez “se conjugan siempre en presente”<sup>12</sup>. El pasaje de la Creación a la Revelación es el pasaje del misterio al milagro. Es en el misterio de la creación donde debemos pensar la ancestralidad. Dios crea el mundo, luego crea al hombre y se le revela. Pero en primer instancia Dios crea mundo. En este momento el único lenguaje posible es el lenguaje lógico-matemático. El álgebra, específicamente, es el lenguaje correspondiente a la Creación. Otro indicio que nos permite afirmar nuestra primera tesis es que dentro del esquema de *la estrella* a la Creación le corresponde el tiempo pasado en tanto la Creación es “algo ya acontecido (*Schon-geschehen-sein*)”<sup>13</sup> que solamente se puede experimentar “en el presente de la vivencia, en su actualidad o presencialidad (*Gegenwärtigkeit*)”<sup>14</sup>. La Creación solo podemos vivenciarla en tanto contenido de la Revelación pero no en tanto Creación por sí misma. ¿Por qué no podemos vivenciarla en tanto creación por sí misma? ¿Acaso Dios además de crear mundo no crea también al ser humano? He aquí en donde radica el punto fundamental para entender este vínculo entre ancestralidad y creación. Para Rosenzweig Dios no solo crea Mundo, crea también al ser humano, entonces ¿Cómo es posible pensar la ancestralidad? ¿No es acaso contradictorio pensar lo ancestral si Dios también crea ser humano? Como dijimos, la Creación debe pensarse en relación a la Revelación, y sobre esto Rosenzweig es muy claro: “la revelación es para el alma la vivencia de un presente que, aunque descansa sobre la existencia del pasado, no vive en él, sino que anda a la luz del divino rostro”<sup>15</sup>. El alma, el ser humano, en el presente tiene la vivencia de la revelación a partir de la experiencia del amor. Pero esa alma tiene una existencia en el pasado, en la creación, pero que, como dice el autor no tiene vida, no vive en el pasado. Esto parece contradictorio, pero hay que entenderlo de la siguiente manera: la conciencia del ser humano se despierta con la Revelación, Dios se revela y revela al mundo, y en ese momento se despierta en el hombre su conciencia de estar-ya-en-el-mundo. Mientras que en la creación solo puede ser pensada la relación Dios-Mundo en tanto la conciencia del hombre

---

<sup>12</sup> Carlos Piñeiro Iñiguez, *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, (Buenos Aires, Ariel, 2017), p. 143.

<sup>13</sup> Marcos Jasminoy, “Experiencia y temporalidad. “Lo enseñable y transmisible” del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, *Nuevo pensamiento* nro. 9 2017, p. 86.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>15</sup> Franz Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997), p. 202.

no tiene vida, esta dormida, solo despierta en el tiempo presente de la revelación. La Creación es también llamada “perpetuo ante-mundo” “Buscamos lo perpetuo, lo que no precisa del pensar para empezar a ser”<sup>16</sup>. Ese pasado absoluto y ancestral es lo perpetuo.

A modo de conclusión, la ancestralidad como dice Meillassoux, es toda realidad anterior a la especie humana. ¿Qué es lo que sucede en la Creación? En principio Dios crea Mundo (primer momento ancestral) luego crea al ser humano, sin embargo, este no vive aun, su conciencia no ha despertado (segundo momento ancestral). Esto sucederá en la segunda parte: la Revelación.

### **Revelación y correlación**

Para Meillassoux el correlacionismo es el “contrincante actual de cualquier realismo”<sup>17</sup>, ya que el correlacionismo rechaza la posibilidad de un conocimiento absoluto, es decir, de un conocimiento de la cosa en-sí. Aquí es en donde se relacionan dos de nuestros tres puntos de análisis: ancestralidad y correlacionismo. El problema que nos trae Meillassoux es el siguiente: es imposible que el correlacionismo pueda dar una respuesta a los enunciados ancestrales de la ciencia “Todo lo que el correlacionismo puede decir sobre la ancestralidad es que se trata de una representación subjetiva del pasado”<sup>18</sup> Meillassoux dice que “Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente”<sup>19</sup> El correlacionismo sostiene que esa correlación sujeto-objeto es insuperable y, por lo tanto, rechaza toda forma de pensar la subjetividad y la objetividad independientemente una de la otra. Nunca podemos acceder al objeto en-sí aislado del sujeto que lo piensa, como tampoco es concebible un sujeto que no esté siempre en relación al objeto. Esto es lo que Meillassoux denomina “circulo correlacional”. Lo que introduce Kant son estructuras invariantes propias del sujeto: las de la sensibilidad y las del entendimiento. Por eso es que la propuesta de Meillassoux nos hace volver a Descartes. “Descartes, en suma, ratifica que la naturaleza es sin pensamiento (y entonces también sin vida, puesto que ambos, para él, son equivalentes) y que el pensamiento puede pensar, vía las matemáticas, semejante naturaleza desubjetivada”<sup>20</sup>. Dos son las formas de correlacionismo que distingue Meillassoux: uno débil, el correlacionismo kantiano. Es débil porque Kant en la *crítica de la razón pura* es muy claro en relación a las tres ideas: Dios, mundo y alma. Las podemos pensar, pero no las podemos conocer.

El otro tipo de correlacionismo es el fuerte y sostiene que no se puede ni

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 60.

<sup>17</sup> Quentin Meillassoux, *Hiper-Caos*, (Salamancam, Holobionte ediciones, 2018), p. 23.

<sup>18</sup> Ibid., p. 30.

<sup>19</sup> Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, (Buenos Aires, Caja Negra, 2023), p. 29.

<sup>20</sup> Ibid., p. 198.

pensar ni conocer el en-sí. Para Meillassoux este tipo de pensamiento correlacionista no solo surge en la modernidad sino que además se extiende también al siglo XX en pensadores como Husserl y Heidegger: “aunque plantean la superación de la relación sujeto-objeto que caracteriza a buena parte de la filosofía moderna, para Meillassoux estos pensadores solo propusieron una correlación más primaria entre el pensamiento y el ser”<sup>21</sup>. En el caso de Husserl se puede mencionar el correlato noético-noemático y en Heidegger la co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) originaria del hombre y el ser, que él denomina *Ereignis*. Nuestra segunda tesis sostiene que el círculo correlacional postulado por Meillassoux se nos presenta en la segunda parte de la estrella: la Revelación; y es en este punto donde se produce una tensión entre las posturas de los dos autores. Podemos preguntarnos si ¿en la nómina de autores que Meillassoux considera que perpetúan el correlacionismo no entra también Rosenzweig?

Desde mi punto de vista la respuesta es afirmativa. Dentro del esquema de *la estrella* es en la Revelación en donde el hombre despierta a la vida, y toma conciencia de Dios y de mundo. En ese momento entran en correlación los tres. Así como en la Creación la relación central era la de Dios y mundo, en la Revelación la relación es la de Dios y hombre. Dios se le revela al hombre y al revelarse al hombre revela también al mundo. El objetivo general de *la estrella* es mostrar a través de la serie Creación-Revelación-Redención de qué manera las grandes totalidades (Dios, mundo y ser humano) no son ideas aisladas unas de las otras, sino que se conjugan en el tiempo (Pasado-Presente-Futuro) En este sentido esa conjugación se da a partir de la “y”, es esta la que correlaciona Dios-mundo-hombre “el “y”: “la palabrita y. Dios y el mundo y el hombre”<sup>22</sup>. En la Revelación el amor se torna fundamental para entender esta caída a la vida del hombre. El hombre vive por el amor de Dios. Es el amor el que rompe con la ancestralidad y despierta al hombre a la existencia, el hombre ahora es consciente de su estar-en-el-mundo y del amor de Dios. “En el acto de amor se exterioriza el hombre que ya se ha despertado a la existencia, es decir, que ya ha experimentado ser amado”<sup>23</sup> ¿Cómo se da esta revelación? A través del lenguaje. En el lenguaje se correlaciona Dios, mundo y hombre. Es el paso del misterio al milagro. “el misterio es el ocultamiento del poder de Dios”<sup>24</sup> Esto es lo que sucede en la Creación, luego ocurre el milagro en la Revelación. Y el milagro es que se produzca la Revelación y que el hombre pueda experimentarla en el lenguaje. Se trata del lenguaje vivo, es

---

<sup>21</sup> Mario Teodoro Ramirez y Laureano Ralón, “Pensar lo absoluto. Quentin Meillassoux y el realismo especulativo”, *Nombres. Revista de Filosofía* nro. 29 (2015), p. 269.

<sup>22</sup> Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005), p. 46.

<sup>23</sup> Marcos Jasminoy, “Experiencia y temporalidad. “Lo enseñable y transmisible” del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, *Nuevo pensamiento* nro. 9 2017, p. 93.

<sup>24</sup> Angel E. Garrido-Maturano, *La estrella de la esperanza*, (Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000), p. 45.

decir, del lenguaje hablado “En el lenguaje que está siendo hablado -no sin embargo en las palabras que han sido habladas- se hace patente el acaecimiento mismo de la realidad”<sup>25</sup>. En el ámbito del lenguaje acaece la realidad efectiva en este plano de la Revelación, ahora bien, así como en la Creación, el *órganon* era la matemática, en la Revelación el *órganon* es la gramática. La correlación entre Dios-mundo-hombre se da en el lenguaje, allí se conjugan los tres. Y no es la única correlación posible que se puede señalar dentro de la estrella de la Redención. Podemos decir también que hay una correlación entre Creación-Revelación-Redención y una tercera correlación temporal entre Pasado-Presente-Futuro.

A modo de conclusión podemos decir que hay una tensión: los dos autores quieren acceder a la cosa en sí, a la experiencia de esa cosa en sí, sin embargo, ese acceso es muy distinto en los dos autores ya que para Meillassoux si nos seguimos moviendo dentro del paradigma kantiano nos resultará imposible acceder al gran afuera, mientras que para Rosenzweig el acceso a ese gran afuera, está dado por la experiencia del lenguaje y de cómo en el lenguaje hablado se correlacionan los tres elementos: Dios, mundo y hombre. Dicho de otra forma, Meillassoux rechaza rotundamente el correlacionismo en tanto no nos permite el acceso a la cosa en sí y para él, el pensamiento está en condiciones de pensar un ser, un tiempo, que sea anterior a la manifestación. Rosenzweig por el contrario en la Revelación suscribe explícitamente a la correlación entre Dios, Mundo y Hombre, y es desde esta correlación desde donde se puede pensar el acceso a la cosa en-sí. Esto es posible porque en la Revelación, se correlacionan los tiempos: pasado-presente-futuro, lo cual nos permite una vez destotalizadas las tres ideas, acceder a ellas y a los tiempos propios de cada una de ellas. Rosenzweig temporalizando las tres ideas, conjugándolas mediante la “Y”, puede atreverse a pensar el acceso a la cosa en-sí y continuar con la tarea kantiana. La diferencia, como podemos ver, es crucial: el acceso a la cosa en-sí para Meillassoux es imposible si pensamos en cualquier tipo de correlación, mientras que para Rosenzweig se vuelve fundamental para conocer, no solo el pasado absoluto y acceder a la cosa en-sí, sino también el futuro o el supramundo eterno.

### **Redención y principio de irrazón**

Ambos autores desafían el principio de razón suficiente y postulan: no la ausencia de razón sino más bien la irrazón. Es importante en este punto remarcar que el termino irrazón no significa falta de razón “Se trata más bien de un rasgo ontológico de la cosa en sí y no de una limitación de nuestro pensamiento”<sup>26</sup>. El principio de razón suficiente, enunciado por Leibniz afirma “que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera

---

<sup>25</sup> Bernhard Casper, *Das dialogische Denken*, (Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1967) p. 121.

<sup>26</sup> Mario Teodoro Ramirez y Laureano Ralón, “Pensar lo absoluto. Quentin Meillassoux y el realismo especulativo”, *Nombres. Revista de Filosofía* nro. 29 (2015), p. 276.



sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas”<sup>27</sup>. Meillassoux frente a esto postula el principio de irrazon y sostiene que nada tiene una razón de ser o de permanecer así. De esto podemos deducir entonces que, todo lo que es bien podría ser de otra manera, o, dicho de otra forma: todo lo que es podría también no ser. En *después de la finitud* dice Meillassoux que “la ausencia última de razón -lo que denominaremos la irrazon- es una propiedad ontológica absoluta y no la marca de la finitud de nuestro saber”<sup>28</sup>. Este principio de irrazon entonces abre la puerta a que todo lo que es podría ser de una manera distinta, y como bien afirma el autor francés, todo podría colapsar desde las leyes físicas y lógicas del mundo, hasta los árboles y los astros. Basándonos en esto entonces debemos decir que la perspectiva de futuro que tiene Meillassoux supone la posibilidad de la desintegración, así como también la posibilidad de la no desintegración de todo lo que existe. En la tercera parte de *la estrella*, la Redención, no hay lugar para la desintegración, por el contrario, un tiempo mejor nos espera con la consumación del Reino. Podríamos decir que un autor nos presenta una postura “optimista” y el otro una postura parcialmente “pesimista”.

Meillassoux introduce el principio de irrazon de esta manera: “Nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón poder no ser y/o poder ser otro que lo que es”<sup>29</sup>. Lo que intenta demostrar Meillassoux es la necesidad absoluta de la contingencia de toda cosa. En este sentido va a distinguir dos formas de contingencia: la contingencia empírica o precariedad, esta designa una destructibilidad que tarde o temprano se va a consumir “la precariedad designa entonces un posible no-ser que debe finalmente convertirse en efectivo”<sup>30</sup>. Luego, tenemos la contingencia absoluta: un puro posible, algo que quizás no se cumpla jamás. No se puede saber si el mundo, a pesar de su contingencia, colapsará. Lo único que sabemos de acuerdo con el principio de irrazon es que eso es posible pero que nada lo puede imponer. De esta manera se puede salir del círculo correlacional, porque la contingencia misma no es relativa a nosotros, sino que para él tiene dos caracteres: absoluta y necesaria para todo ente, más allá de nuestra propia existencia. La contingencia no es un límite para el pensamiento sino el acceso al “gran afuera”, la contingencia nos devela la cosa en sí en tanto propiedad de todo lo que es. A modo de conclusión, Meillassoux dice “no hay razón última, ni pensable ni impensable. No hay nada más acá o más allá de la manifiesta gratuidad de lo dado, nada, sino la potencia sin límite y sin ley de su destrucción, de su emergencia, de su preservación”<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Leibniz, *Monadología*, (Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981), p.103.

<sup>28</sup> Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, (Buenos Aires, Caja Negra, 2023), p. 91.

<sup>29</sup> Ibid., p. 91

<sup>30</sup> Ibid., p. 104.

<sup>31</sup> Ibid., p. 105.

Franz Rosenzweig habla de los tres profenómenos: Dios, mundo y hombre como irracionales. Esto se debe a que la tarea de Rosenzweig es continuar con lo que Kant comenzó. Lo que intenta es restaurar esas nada del saber a las que nos llevó Kant en relación a las ciencias racionales de su tiempo: teología, cosmología y psicología racional, pero no como objetos racionales sino más bien como objetos irracionales. Para Rosenzweig el pensamiento racional no produce el contenido conceptual que piensa, lo que hace es descubrir y configurar algo ya dado y previo a él. Lo irracional para Rosenzweig es lo pre-reflexivo. En el planteo rosenzweigiano el ser, o lo que es, supera al pensamiento. Hay una realidad que se le revela como previa. Es acá donde Rosenzweig desafía al principio de razón suficiente en tanto si hay una realidad previa que excede al pensamiento, entonces no hay una razón que configure esa realidad previa, es decir no todo lo que es tiene su razón de ser o fundamento justamente porque aquello que es, el ser, rebalsa y supera al pensamiento o la razón.

Que el ser vacío, el ser antes del pensar, en el breve instante apenas aprehensible de antes de volverse ser para el pensar, es igual a la nada, es cosa que también se encuentra entre los conocimientos que acompañan la historia entera de la filosofía, desde sus primeros inicios en Jonia hasta su desenlace en Hegel. Esta nada era tan estéril como el puro ser. La Filosofía comenzó en las nupcias del pensar con el ser. Y es justamente a ella, y justamente aquí, a quien rehusamos seguir. Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser.<sup>32</sup>

Recordemos el momento ancestral, el pasado absoluto del que hablamos en la primera parte de este artículo. Dios crea mundo, esa realidad es pre-reflexiva, es pre-racional, es por lo tanto lo irracional. No por falta de razón sino porque se trata de una realidad independiente del sí mismo. Frente a esta realidad el pensamiento se subordina. En este punto es fundamental pensar la idea de muerte en Rosenzweig. La angustia ante la muerte es una experiencia, sabernos mortales y finitos nos permite pensarnos y tener la experiencia de lo otro: Dios y mundo., “El hombre no debe arrojar de sí la angustia de lo terrenal: en el miedo a la muerte debe permanecer”<sup>33</sup>. La angustia ante la muerte nos pone frente a otros seres humanos igual de mortales, así como también nos permite reflexionar sobre la idea de inmortalidad o infinitud, es decir de Dios. Y por último nos pone frente a todo lo demás: el mundo, “al saberse mortal, el hombre sabe que su muerte es única y personal, es decir, que nadie muere en su lugar, y ello lo convierte en un sí mismo aislado y separado de todo lo demás: por eso a todo lo demás -al mundo-

---

<sup>32</sup> Franz Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997), p. 60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 44.

lo experimenta como algo otro que sí mismo”<sup>34</sup>. Otra prueba de lo que estamos diciendo es la siguiente: el pensamiento *inevitablemente* experimenta la idea de Dios, mundo y hombre. Garrido-maturano hace una analogía con los sentidos: es imposible controlar qué vemos o qué escuchamos: abrimos los ojos y el mundo nos inunda con imágenes, escuchamos todo el tiempo sonidos, no tenemos control sobre eso, salvo que nos tapemos los oídos o cerremos los ojos. Esto prueba nuevamente que hay una realidad que excede a la razón y al pensamiento, es previa, es pre-reflexiva y por lo tanto irracional. Dios, mundo y hombre no son productos de la razón o del pensamiento, son objetos pre-reflexivos, el pensamiento lo único que hace es descubrirlos. Los mismos son irracionales “Rosenzweig propone reivindicarlos no como objetos racionales sino como objetos irracionales o superracionales, esto es, pretende mostrar que, al contrario de lo que afirma la filosofía tradicional, poseen un significado por sí mismos previamente y más allá del pensamiento: son ideas no generadas sino padecidas por el pensar”<sup>35</sup>.

Nuestra tercera tesis se sostenía por la siguiente pregunta ¿hay algún mundo posible por-venir? Tanto Rosenzweig como Meillassoux tienen una perspectiva de futuro: en Meillassoux esa perspectiva es incierta en tanto considera como una posibilidad el colapso de todo lo que es. En Rosenzweig, por el contrario, hay optimismo en relación al futuro. Para pensar este optimismo debemos analizar algunas cuestiones de la tercera parte de la estrella. Así como en la Creación la relación fundamental es entre Dios y mundo, y en la Revelación entre Dios y hombre, en la Redención la relación central es entre hombre y mundo. El hombre sale de ese espacio místico en el que se encontraba, en soledad con el amor de Dios y se exterioriza al mundo, allí debe amar a su prójimo para anticipar la llega del Reino. Es en esa anticipación de la llegada del Reino en donde estriba lo que yo considero el optimismo rosenzweigiano en relación al futuro. Es un optimismo porque no supone nunca la posibilidad de que el Reino no llegue, la Redención es la única posibilidad. En este sentido el planteo es optimista en comparación con Meillassoux, que abre la posibilidad al colapso de lo real. Ahora bien, ¿qué es el prójimo? y ¿qué es el Reino? El prójimo es lo más cercano que tengo en el momento de amar, y a su vez es un representante del mundo, lo que supone que al amar al prójimo estoy amando también al mundo entero. En tanto el mundo no está acabado, el mundo entonces es lo que está por venir, es el Reino. El mundo debe consumarse como Reino: como un todo armónico en el que todo lo que es pueda ser con plenitud y convivir con el resto de los entes. El Reino es la coexistencia de la totalidad de los seres humanos, la existencia en plena armonía del ser humano con el mundo. El Reino siempre está

---

<sup>34</sup> María Soledad Ale, *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, (Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades UNC, 2016), p. 35.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

por venir, siempre es futuro “el Reino, la vitalización de la existencia viene desde el principio y está siempre viniendo”<sup>36</sup>. Pero ¿cómo se sostiene entonces esta perspectiva de futuro que afirmamos es optimista? Se sostiene en la esperanza. El futuro es un tiempo eterno y en este sentido Rosenzweig dice “la eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría ser perfectamente hoy”<sup>37</sup>. Rosenzweig sostiene la esperanza de que ese por-venir, esa eternidad, deje de ser un mañana y sea un hoy, que el Reino acaezca hoy, esto es tan claro para Rosenzweig que a continuación de lo que dijo afirma “La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy”<sup>38</sup>. Es por esto que para Rosenzweig es imposible pensar un mundo por-venir caótico, colapsado y completamente destruido, al estilo Meillassoux. El ser humano debe anticipar la llegada del Reino a través de la acción: orando y amando al prójimo. Entonces a la pregunta inicial respondemos afirmativamente, hay un mundo posible por-venir, ese mundo está viniendo todo el tiempo y como dice Garrido-Maturano “el hombre sólo puede anticipar en un instante la Redención y sólo puede hacerlo desde la esperanza en que en un mañana escatológico acaezca la Redención definitiva”<sup>39</sup>.

### **Consideraciones finales**

En términos generales podemos decir que nos enfrentamos a dos grandes problemas filosóficos: el principio de razón suficiente y el acceso a la cosa en-sí. Hemos retomado el planteo leibniziano y Kantiano, y lo hemos puesto en diálogo con Meillassoux y Rosenzweig. Yendo más allá de los encuentros y desencuentros de ambos autores hemos podido reflexionar sobre estas cuestiones en sí mismas y hemos encontrado posibles soluciones, así como también nuevas aporías.

La primera de nuestras tesis se comprobó a partir de las relaciones establecidas entre lo que Meillassoux considera que es la ancestralidad y lo que Rosenzweig dice en el primer libro de la estrella: la Creación. En este primer libro la relación principal es la de Dios y mundo y nos remonta a un pasado absoluto, que también podríamos llamar pasado ancestral. La segunda tesis mostraba el quiebre entre ambos autores. Para Meillassoux el correlacionismo es un problema a la hora de poder entender los enunciados ancestrales, ya que no permite dar cuenta de la cosa en-sí. Mientras que el segundo libro de la estrella: la Revelación introduce una segunda (co)relación entre el ser humano y Dios, la que supone también una correlación entre los tres elementos de la serie: Dios-hombre-mundo. Por último, nuestra tercera tesis arrojó como resultado una total

---

<sup>36</sup> Franz Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997), p. 273.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>39</sup> Angel E. Garrido-Maturano, *La estrella de la esperanza*, (Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000), p. 69.

discrepancia entre ambos autores respecto a la idea de futuro. Por un lado, Meillassoux a través del principio de irrazón sostiene que lo que es puede dejar de ser o cambiar de forma. En esta tesis es considerado que en el futuro podría colapsar la totalidad de lo real o destruirse. Por el otro lado Rosenzweig, en la Redención, tercer libro de *la estrella*, tiene una mirada optimista en relación al futuro: la llegada del Reino se consumará, sostenidos en la esperanza y en la constante anticipación del Reino, mediante el amor y la oración: el mañana puede llegar a ser hoy. Retomando algunas preguntas que nos hicimos al principio de este trabajo: ¿es posible pensar un realismo especulativo en la estrella de la Redención? Si por realismo especulativo entendemos una realidad extramental más allá de una experiencia humana correlativa con el mundo, realidad que podríamos denominar como absoluta, entonces sí, es posible pensar un realismo especulativo en *la estrella de la Redención*. Con todos los matices que nuestras tres tesis rectoras imponen. Pero fundamentalmente es posible por dos puntos: el primero relacionado a la Creación, momento en el que la relación central es la de Dios y el mundo. Momento caracterizado por Rosenzweig como un pasado absoluto, perpetuo y regido por el lenguaje de las matemáticas. Recordemos la distinción cartesiana de las cualidades primarias y secundarias, distinción que retoma Meillassoux para poder explicar qué desde las cualidades primarias, es decir, desde las propiedades matematizables, se puede abrir la puerta a esa “gran Afuera”, a la cosa en-sí, y entender la ancestralidad. El segundo punto es el concepto de irracional que propone Rosenzweig para entender la realidad, principalmente una tesis que recorre toda *la estrella*: *lo que es, excede a lo que se puede pensar*. El pensamiento racional no configura ni crea realidad, sino más bien es descubridor de una realidad que lo antecede y por lo tanto lo excede.

La pregunta entonces no es *¿hay algún mundo posible por-venir?*, sino más bien: *¿Cuál es ese mundo posible por-venir?*

### **Bibliografía**

- Ale, María Soledad. *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Levinas*, (Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades UNC, 2016).
- Casper, Bernhard. *Das dialogische Denken*, (Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1967).
- Garrido-Maturano, Ángel. E. *La estrella de la esperanza*, (Buenos Aires, Estudios de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires, 2000).
- Jasminoy, Marcos. “Experiencia y temporalidad. “Lo enseñable y transmisible” del nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig”, *Nuevo pensamiento* nro. 9 2017, pp. 69-103.
- Leibniz, Gottfried. *Monadología*, (Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981).
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud*, (Buenos Aires, Caja Negra, 2023).
- Meillassoux, Quentin. *Hiper-Caos*, (Salamanca, Holobionte ediciones, 2018).
- Negrete Alcudia, Juan Antonio. “La real, absoluta y necesaria contingencia y falta de razón de toda cosa. El pensamiento de Quentin Meillassoux”, *Scientia in verba* nro. 6 2020, pp. 47-69.

- Piñeiro Iñíguez, Carlos. *Franz Rosenzweig y la teología judía contemporánea*, (Buenos Aires, Ariel, 2017).
- Ramírez, Mario Teodoro y Laureano Ralón, “Pensar lo absoluto. Quentin Meillassoux y el realismo especulativo”, *Nombres. Revista de Filosofía* nro. 29 (2015), pp. 263-284.
- Rosenzweig, Franz. *El nuevo pensamiento*, (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005).
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la Redención*, (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997).
- Rosenzweig, Franz. *Lo humano, lo divino y lo mundano*, (Buenos Aires, Ediciones Lilmod, Libros de la Araucaria, 2007).

*El autor es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es candidato a la Licenciatura en Filosofía (UBA) con una tesis sobre Franz Rosenzweig. Ha sido becario de CIN en donde trabajó problemas de fenomenología social. Actualmente forma parte del equipo de investigación FILO CyT sobre fenomenología y realismo especulativo (UBA).*

*Fecha de recepción: 21-09-2023*

*Fecha de aprobación: 04-10-2023*

*E-mail: [juan.bracone@bue.edu.ar](mailto:juan.bracone@bue.edu.ar)*