



Zoppi, Gabriel Esteban

Minorías cristianas en contextos de desigualdad. Una etnografía sobre la experiencia cotidiana de los adventistas del séptimo día en la ciudad de Caleta Olivia



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Zoppi, G. E. (2022). *Minorías cristianas en contextos de desigualdad. Una etnografía sobre la experiencia cotidiana de los adventistas del séptimo día en la ciudad de Caleta Olivia. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3565>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Minorías cristianas en contextos de desigualdad. Una etnografía sobre la experiencia cotidiana de los adventistas del séptimo día en la ciudad de Caleta Olivia

TESIS DE MAESTRÍA

Gabriel Esteban Zoppi

gabzopp@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo de tesis se propone explorar las experiencias y subjetividades que caracterizan la vida cotidiana de los miembros de una iglesia cristiana que, teniendo en cuenta su número de fieles en la Argentina, puede clasificarse como minoría religiosa; nuestro objetivo principal ha sido examinar su inserción en el contexto social más amplio en que se desenvuelven sus feligreses.

Para ello, se realizó un estudio de tipo etnográfico que examina las vivencias de los integrantes de una Iglesia Adventista del Séptimo Día, ubicada en la localidad santacruceña de Caleta Olivia.

Teniendo en cuenta las particularidades que caracterizan a este tipo de ciudades patagónicas la indagación se ocupa, en primer lugar, de buscar indicios físicos de vida religiosa en el centro de la ciudad, y determinar el modo en que las distintas confesiones distribuyen sus marcas por el espacio público. Seguidamente la investigación se detiene, por una parte, en la autopercepción institucional de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, y por otra, en la valoración que hacen sus feligreses en Caleta Olivia sobre el carácter minoritario de su grupo religioso.

En tercer lugar, mediante la observación participante, se analizan las prácticas y principales hábitos religiosos de los adventistas de Caleta Olivia en su templo. Finalmente, se exploran sus creencias características en torno a la temporalidad (tanto a nivel cotidiano como profético), la familia, la convivencia religiosa, y el modo en que la religión influye en sus experiencias laborales y académicas.

Así este estudio nos permitirá, por una parte, traducir algunos aspectos centrales de una cosmovisión religiosa que forma parte de la compleja diversidad confesional que caracteriza a la Argentina; por otra parte, esta investigación nos permitirá visibilizar algunos de los desafíos y dificultades con los que pueden encontrarse los integrantes de una confesión religiosa no católica en la Argentina, al intentar sostener sus convicciones características más allá de sus propias fronteras sociales.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades

Mención Sociología

Minorías cristianas en contextos de desigualdad.
Una etnografía sobre la experiencia cotidiana de los adventistas del
séptimo día en la ciudad de Caleta Olivia

Autor: Lic. Gabriel E. Zoppi

Directora de tesis: Dra. Sabrina Calandrón

Julio 2021

Tesis para obtener el título de Magíster en Ciencias Sociales y Humanidades
con mención en Sociología

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	6
1. Estado de la cuestión	8
1.1 Eje 1: Caracterización sociológica de la situación religiosa en el país.....	8
1.2 Eje 2: Llegada del protestantismo y el catolicismo a la Patagonia	10
1.3 Eje 3: Análisis de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en la Argentina desde las Ciencias Sociales.....	12
1.4 Eje 4: Caracterización de Caleta Olivia y su contexto regional	15
2. Definición de términos	16
3. Metodología y anclaje de la investigación	17
4. Organización del estudio	19
CAPÍTULO I	
VIDA RELIGIOSA EN EL ESPACIO URBANO DE CALETA OLIVIA	21
1. Evolución histórica de la ciudad	23
1.1 Sus inicios como asentamiento ganadero	23
1.2 Transformación en pueblo petrolero.....	24
1.3 Cambios profundos en las condiciones sociolaborales.....	26
2. Nuestra llegada a Caleta Olivia	27
2.1 Primer encuentro con el paisaje urbano	29
2.2 Algunas explicaciones sobre el aspecto de la ciudad	30
3. Una mirada a la “ciudad religiosa”	32
3.1 Templos	34
3.1.1 Espacio e iglesias, Iglesia y Estado.....	37
3.1.2 La llegada oficial del catolicismo a Caleta Olivia.....	39
3.1.3 Llegada del protestantismo a la Patagonia y a la localidad.....	42
3.2 Instituciones, monumentos y nombres de calles	44
3.3 Nombres, calcos y carteles, ermitas, santerías y pinturas murales	47
4. Algunas conclusiones del capítulo	51
CAPÍTULO II	
LOS ADVENTISTAS DE CALETA OLIVIA Y SU AUTOPERCEPCIÓN COMO GRUPO RELIGIOSO MINORITARIO	56
1. Un observador nativo	57
2. Una identidad definida y organizada en base a un cuerpo de creencias	58
2.1 Creencias e identidad.....	59
2.2 Identidad y organización	60
3. Una identidad colectiva que se define como minoritaria	61
3.1 Autodefiniciones institucionales de la Iglesia Adventista	61

3.1.1 La Iglesia Adventista como “remanente”	62
3.1.2 El catolicismo y otras confesiones cristianas como alteridad	63
3.2 Autodefiniciones generales de los feligreses en Caleta Olivia	66
4. Percepciones individuales sobre la condición minoritaria del grupo religioso	68
5. “Adorar en libertad”	71
5.1 Condición minoritaria y diversidad interna	72
5.2 Ecos de las trayectorias y las distintas formas de socialización religiosa	75
6. Algunas conclusiones del capítulo	78

CAPÍTULO III

PRÁCTICAS Y EXPERIENCIAS DE UNA IGLESIA CRISTIANA

MINORITARIA EN SU TEMPLO	80
1. Origen y expansión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día	81
1.1 La Iglesia Adventista llega a la Argentina	82
1.2 Análisis relativos a la llegada del adventismo al país	83
1.3 Consolidación y avances del adventismo local	84
1.4 Presencia actual de la Iglesia Adventista en la Argentina	86
1.5 La Iglesia Adventista en Caleta Olivia	87
1.6 El colegio y el posicionamiento social de la iglesia a nivel local	88
2. Asistiendo a un servicio regular de la Iglesia Adventista	90
2.1 El templo	90
2.2 La “escuela sabática”	93
2.3 Momentos de transición	95
2.4 Comienzo del “culto divino”	97
2.4.1 La comunidad religiosa como grupo de “hermanos”	98
2.4.2 Los “hermanos” y el pastor	98
2.4.3 Los “hermanos” y sus familiares consanguíneos	101
2.4.3.1 La perspectiva adventista acerca del matrimonio y la familia.....	103
2.4.3.2 Valoración de la familia entre los feligreses de Caleta Olivia	106
2.4.3.3 Los adventistas y la educación de los niños y jóvenes	107
2.4.3.4 Concepto de “familia” e instituciones educativas adventistas	109
2.4.3.5 El Club de Conquistadores	110
2.4.3.6 La educación y su función para la perpetuación del grupo	112
2.5 Desarrollo y cierre del “culto divino”	113
2.5.1 Los “hermanos” como “grupo de parentesco ficticio”	115
2.5.2 “Cadenas migratorias” religiosas y “encapsulación”	116
3. Algunas conclusiones del capítulo	118

CAPÍTULO IV

SENTIDO TEMPORAL, PRÁCTICAS Y VIVENCIAS FRENTE A OTROS

CONTEXTOS	122
1. “Feliz sábado”	123

2. La creencia adventista acerca del sábado como día de reposo	124
2.1 Justificación formal de la creencia.....	124
2.2 Los adventistas y el reposo dominical	126
3. Una creencia llevada a la práctica	127
3.1 Valoraciones individuales sobre la “observancia del sábado”.....	128
3.2 Prácticas familiares durante el sábado.....	128
3.3 “Observancia del sábado” y “reflexividad”	130
4. Cuando la creencia y la práctica deben articularse con otros “mundos”	131
4.1 Dificultades frente a los tiempos del “mundo del trabajo”	132
4.1.1 Ante los ritmos de la actividad petrolera	134
4.1.2 Contraste entre ciudades y sus ritmos colectivos	135
4.1.3 Frente a las dinámicas del comercio y los servicios públicos.....	137
4.1.4 De normas morales y convenciones sociales	139
4.1.4.1 “Guardar el sábado” como una “acción normativa”.....	140
4.1.4.2 “Guardar el sábado” como parte de un “orden convencional”	140
4.1.4.3 Analizando la naturaleza del conflicto.....	142
4.2 Dificultades en el contexto del “mundo educativo”	143
4.2.1 Introduciendo el concepto de “habitus” al análisis	144
4.2.2 Enfrentando nuevas dificultades en el Nivel Superior.....	145
4.2.3 Acerca del “estilo de vida adventista”	146
4.2.3.1 “Mayordomía” y “conducta cristiana”.....	147
4.2.3.2 La “utopía del cuerpo perfecto”.....	148
4.2.3.3 La iglesia en Caleta Olivia y la “utopía del cuerpo perfecto”	149
4.2.3.4 Algunas observaciones sobre la “utopía del cuerpo perfecto”.....	152
4.3 Cuando concertar los tiempos (casi) no resulta un problema	154
5. Ensayando una interpretación sociológica de los conflictos	155
5.1 Introduciendo el concepto de “campo” al análisis	156
5.2 Acerca del “campo religioso”	156
5.3 Conflictos y limitaciones al incursionar en otros contextos	157
5.4 Enfocando las diferencias individuales	159
5.5 Considerando el rol del Estado	160
6. Poniendo las experiencias en perspectiva	161
7. Algunas conclusiones del capítulo	164
CONCLUSIONES	169
1. Recorrido de la investigación y descubrimientos.....	169
2. Palabras finales	174
BIBLIOGRAFÍA	176

AGRADECIMIENTOS

Primero que nada, quisiera dedicar unas palabras de agradecimiento sincero a aquellas personas sin las cuales esta tesis no hubiera llegado a existir.

A los miembros de la Iglesia Adventista en Caleta Olivia, que con enorme disposición, paciencia y consideración me permitieron observar y tomar registro de sus actividades en su templo. En especial, gracias a aquellos que tuvieron la amabilidad de ir un poquito más allá, y compartir conmigo de sus preciadas vivencias y explicaciones; gracias también por haberme permitido tomar de su valioso tiempo para conversar, brindándome aquellas entrevistas que darían cuerpo y sentido a esta investigación.

Por otra parte, a nivel personal quisiera agradecer a mi querida esposa Aldana, por haberme acompañado en esta aventura. Gracias a ella, que asumió conmigo el desafío de trasladarnos dos mil kilómetros hasta un nuevo lugar donde vivir, en el que también fuera posible desarrollar este trabajo; por su incansable apoyo, su aliento y su constante alegría, que me permitieron asumir la tarea siempre con una sonrisa. También quisiera agradecer a mis padres, Alberto y Lidia, y a mis hermanos, Pablo y Alejandro, por haberme animado a seguir adelante, y por haber demostrado permanentemente su interés al compartir charlas, opiniones e ideas.

También quiero dar gracias a los docentes de la Universidad Nacional de Quilmes, cuyas enseñanzas a lo largo de mi cursada de la Maestría se transformaron en inspiración e impulso, que hicieron posible que aprendiera a ejercitar con provecho los métodos de las Ciencias Sociales.

Finalmente, quisiera agradecer a la Dra. Sabrina Calandrón, que a pesar de sus muchas e importantes ocupaciones siempre supo hacerse del tiempo necesario para orientarme en el desarrollo de esta tesis. Sus correcciones y comentarios fueron para mí un desafío permanente, que me permitieron ir ampliando la mirada para desarrollar una perspectiva original de una realidad cotidiana.

A todos ellos, gracias por haber formado parte de esta experiencia tan especial.

INTRODUCCIÓN

Como destaca Emile Durkheim (1997) en *Las formas elementales de la vida religiosa*, la religión expresa un aspecto importante de la naturaleza humana (p.63). Por eso, más allá de las transformaciones a nivel planetario, acaecidas como resultado de las “modernidades occidentales múltiples” y los respectivos procesos de “secularización” que les siguieron (Casanova, 2007, p.5), lo religioso continúa moldeando la cosmovisión de incontables personas a lo largo y ancho del mundo en pleno siglo XXI.

En la Argentina la religión siempre jugó un papel importante, y no sólo como parte de la experiencia personal y cotidiana de sus habitantes, sino también bajo la forma de “legitimación cristiana” que acompañó la “construcción e invención de la Nación desde sus orígenes” (Mallimaci, 2015, p.221). Así, más allá de los vaivenes de las relaciones entre el Estado argentino y el catolicismo a lo largo de la historia, acabó desarrollándose una cultura política que con frecuencia se apoya en lo religioso para apuntalar su legitimidad, y que a su vez suele naturalizar la presencia y participación de la institución católica en la esfera pública (*Ibid.*, p.223).

De todas formas, y más allá de los supuestos establecidos en función del “mito de la nación católica” (Bianchi, 2012, p.4), la llegada de grupos protestantes durante las primeras décadas del siglo XIX contribuyó a la diversificación de las creencias religiosas en el país (Seiguer, 2010, p.100). Y mientras que el catolicismo lograba un virtual monopolio sobre la “identidad” y la “legitimidad social” durante largo tiempo (Frigerio, 2007, p.25), la diversidad religiosa también estaba presente en la Argentina, aunque opacada por las regulaciones estatales y sociales, así como por los presupuestos académicos (Frigerio, 2018, p.62).

A partir del retorno de la democracia en el año 1983 se produjeron importantes transformaciones en la vida religiosa del país; la Iglesia Católica comenzó a debilitarse en su rol tradicional de “legitimadora cultural y religiosa con pretensión monopólica” (Mallimaci, 2015, pp.30, 213, 215), y entonces se abrió una nueva etapa de mayor libertad para los grupos minoritarios, que en seguida comenzaron a cobrar mayor visibilidad pública (Algranti, 2007, p.16). De todas formas, el catolicismo logró mantener su posición preeminente frente

al Estado y los partidos políticos, y un protagonismo indiscutido y naturalizado en la vida pública del país (Mallimaci, 2013, pp.50, 170).

Hasta hoy, en la Argentina se presenta una clara diferenciación de carácter legal entre las distintas confesiones religiosas. La Iglesia Católica aparece distinguida de las demás por el segundo artículo de la Constitución de la Nación Argentina, y es definida como entidad de carácter público por el Código Civil y Comercial de la Nación, mientras que el reconocimiento y la habilitación de las demás confesiones religiosas por parte del Estado Nacional se instrumenta por medio del Registro Nacional de Cultos (*Ibid.*, 2015, p.46). Dicho recurso, que fue creado en 1978 bajo la última dictadura militar, vino a institucionalizar un “horizonte simbólico de tolerancia” hacia los “cultos no católicos y disidentes” (Catoggio, 2008, pp.107-114), y continúa formando parte del contexto legal que enmarca el desenvolvimiento de las organizaciones religiosas no católicas en el país.

Teniendo en cuenta este complejo panorama, es que cobra relevancia explorar y dar visibilidad al modo en que transcurre, en el presente, la vida cotidiana de los integrantes de las minorías religiosas. Por ello, el objetivo general de este trabajo de tesis es explorar, describir y analizar las experiencias cotidianas de los miembros de una iglesia cristiana que, teniendo en cuenta su número de fieles, constituye una minoría religiosa.

Para ello, se desarrolla un estudio de tipo etnográfico que da cuenta de las vivencias de los integrantes de una Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD), ubicada en la ciudad de Caleta Olivia, provincia de Santa Cruz.

El problema investigado puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿Cómo es la experiencia social cotidiana de los miembros de una iglesia cristiana minoritaria en la ciudad de Caleta Olivia, en el actual contexto de desigualdad jurídica y social de las confesiones religiosas?

La hipótesis desde la que se inicia este trabajo es que la desigualdad jurídica y social de las confesiones religiosas en la Argentina habría de tener efectos tangibles sobre la experiencia cotidiana de los miembros de las minorías religiosas no católicas. A su vez, se considera que las apreciaciones directas del sentido común podrían resultar insuficientes para reconstruir apropiadamente las experiencias y perspectivas particulares de los integrantes de dichas confesiones, dando lugar a que sus vivencias pudieran ignorarse,

invisibilizarse o relegarse a un plano secundario. Por este motivo se considera relevante concederles visibilidad desde las Ciencias Sociales, por medio de la construcción de un caso específico y local, analizado desde la etnometodología.

1. Estado de la cuestión

El relevamiento de antecedentes bibliográficos para ensayar una respuesta al problema de investigación propuesto, nos condujo a construir un estado de la cuestión atendiendo a cuatro ejes principales: primero, la caracterización sociológica de la situación religiosa de la Argentina; segundo, la historia del establecimiento de las iglesias protestantes y del catolicismo en la Patagonia; tercero, el análisis de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en la Argentina desde las Ciencias Sociales; y cuarto, la caracterización geográfica, productiva y social de la ciudad de Caleta Olivia y el contexto regional en el que se sitúa.

1.1 Caracterización sociológica de la situación religiosa del país

Al considerar la situación religiosa de la Argentina se hace necesario señalar una primera línea de análisis que, partiendo de la consideración de las “modernidades occidentales múltiples” y los respectivos procesos de “secularización” que les siguieron (Casanova, 2007), centra la mirada en la posición hegemónica del catolicismo en el ámbito religioso local a lo largo de la historia (Mallimaci, 2008). Dicha perspectiva, apoyada por datos cuantitativos a nivel nacional, observa en la actualidad argentina un paisaje caracterizado por la religiosidad difusa (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007), el debilitamiento del monopolio de la Iglesia Católica en términos culturales y religiosos, el aumento de los indiferentes, y el desarrollo de un dinámico “mercado religioso-espiritual” en el que el actor individual se ha vuelto central (Mallimaci, 2013). Tal situación, en la que los grupos evangélicos se habrían multiplicado al punto de presentar competencia al catolicismo, respondería a las importantes transformaciones en la vida religiosa de la Argentina inauguradas con la vuelta a la democracia en el año 1983 (*Ibid.*, 2015). Entonces, desde dicha perspectiva, la atención suele centrarse en el devenir de las relaciones entre la

Iglesia Católica y el Estado nacional, los alcances del proceso de laicización estatal y su nivel de correspondencia con la secularización de la sociedad (Esquivel, 2009).

Por otro lado, se presenta una segunda línea explicativa que discute los presupuestos recién presentados, y complejiza la mirada desde un paradigma diferente. Asumiendo los postulados de la “market theory of religion”, se plantea que el retorno a la democracia habría significado, en realidad, la “efectiva y progresiva desregulación del mercado religioso” y no su creación (Frigerio, 2007); el catolicismo habría monopolizado históricamente las “creencias socialmente legítimas”, logrando invisibilizar por largo tiempo diversas prácticas y creencias no católicas que estaban presentes en el país, pero no habría alcanzado necesariamente a monopolizar las “creencias efectivas” (Frigerio, 2018). Entonces, desde esta otra perspectiva, el “estado natural de las economías religiosas” sería el “pluralismo” y no el “monopolio”, de modo que la variable central a tomar en cuenta para comprender los cambios en este ámbito debiera ser el “grado de regulación del mercado religioso” (Frigerio y Wynarczyk, 2008). Para este enfoque, la Argentina no estaría saliendo de una situación de monopolio, sino que se estaría desplazando hacia una mayor religiosidad, catolicización o cristianización de la sociedad (Frigerio, 2007); además, esta perspectiva destaca que aún persiste el “favoritismo estatal” hacia la Iglesia Católica, junto con otras instancias sociales de regulación (Frigerio y Wynarczyk, 2008), que pueden implicar “costos sociales no menores” para los integrantes de otras identificaciones religiosas (Frigerio, 2018). Entonces, la influencia del catolicismo sobre el sentido común y el mundo académico local continuaría condicionando la forma habitual de percibir el espacio religioso en el país (Frigerio y Ludueña, 2013).

Cabe mencionar, además, que si bien la mayoría de los autores que analizan la situación religiosa argentina echan mano del concepto de “campo religioso” acuñado por Pierre Bourdieu, también se han propuesto revisiones críticas al respecto. Estas buscan relativizar el carácter “autónomo, clausurado y objetivo” que suele atribuirse a dicho concepto, y que puede resultar en un interés desmedido por las “expresiones institucionalizadas” y los “agentes productores”, en desmedro de las “formas de participación intermedia” y las “articulaciones coyunturales”, desbordes y cruces de lo religioso hacia otros

ámbitos (Algranti, 2007).

Otros investigadores han centrado su atención en el aspecto legal de la libertad religiosa en la Argentina. Se trata de una mirada que suele enfocarse en la historia de las transformaciones del estatuto jurídico relativo a las comunidades religiosas presentes en el país (Arlettaz, 2016), en el desarrollo de las políticas para su reconocimiento estatal (Catoggio, 2008), y en el debate en torno a una nueva ley de cultos (Carbonelli y Mosqueira, 2012). Tal perspectiva suele descubrir la existencia de una “ingeniería de la tolerancia”, que se mantiene hasta el presente, y obstaculiza la concreción de un “régimen de laicidad abierto a la libertad de culto” (Catoggio, 2008, pp.114, 115).

1.2 Eje 2: Llegada del protestantismo y el catolicismo a la Patagonia

Para dar cuenta de la presencia histórica del protestantismo en el país se hace necesario, primero, referirse a la obra de Susana Bianchi (2012): *Historia de las religiones en la Argentina, las minorías religiosas*. Apoyándose en la noción de “campo religioso”, Bianchi bosqueja el desarrollo de los grupos religiosos no católicos a nivel nacional, prestando especial atención a judíos y protestantes, entre varios grupos más.

Con respecto a la situación específica de la Patagonia, es necesario destacar el trabajo de Paula Seiguer (2006), quien se ocupa de historizar el establecimiento y la labor misionera de la Iglesia Anglicana en Tierra del Fuego durante el siglo XIX, así como la polémica que tuvo lugar en el Congreso de la Nación con la solicitud del misionero Thomas Bridges para instalar un emprendimiento ganadero en el área del canal de Beagle. Por otra parte, esta autora también se ha ocupado de presentar un panorama general de las perspectivas historiográficas relativas al protestantismo histórico en la Argentina, particularmente para el período comprendido entre los años 1870 y 1930 (Seiguer, 2010). Seiguer destaca la obra de Susana Bianchi, por ser la primera en ofrecer un “esquema general” de la historia de las religiones minoritarias en el país (*Ibid.*, p.100); también se detiene en los trabajos de Prudencio Damboriena relativos al pentecostalismo, y en las investigaciones de Christian Lalive D’Epinay, con su clásica clasificación de “iglesias de trasplante” e “iglesias de injerto”. Seiguer destacará especialmente estos últimos autores,

por haber establecido coordenadas analíticas que serían retomadas con frecuencia por aquellos investigadores que les siguieron (Seiguer, 2010, pp.100, 104).

Por su parte, Eric Morales Schmuker (2011) también se detiene en la situación socio-religiosa de los territorios patagónicos, prestando especial atención a la implantación de las misiones anglicanas y la colonización galesa del Chubut entre los años 1840 y 1883. Para este investigador tales iniciativas, anteriores a la incorporación efectiva de la Patagonia al Estado nacional y a su evangelización por parte de los misioneros católicos salesianos, dieron por resultado un espacio cuya ocupación blanca inicial se caracterizó por una “pluralidad confesional” mucho más marcada que en el resto del país (*Ibid.*, pp.1, 2, 18, 19).

Tiempo después llegarían los trabajos de Luciana Lago (2017), quien volvería a llamar la atención hacia la diversidad religiosa como una característica fundante de la Patagonia. Para esta investigadora, aunque los misioneros católicos salesianos jugaron un rol clave en la evangelización de los indígenas a finales del siglo XIX, la presencia de colonos galeses de tradición protestante en Chubut desde 1865 así como de grupos Boers provenientes de Sudáfrica, e integrantes de la Iglesia Holandesa Reformada además de las misiones anglicanas, habrían determinado que la pluralidad confesional fuese una “marca de la región” desde su incorporación como Territorio Nacional (Lago, 2017, pp.138-141). Esta autora, cuya tesis de doctorado analiza las relaciones entre música y pentecostalismo en los sectores juveniles de Comodoro Rivadavia (*Ibid.*, 2018), también se ha ocupado en poner de manifiesto la diversidad religiosa existente en dicha ciudad chubutense, así como la forma en que dicha diversidad es regulada desde el Estado local (*Ibid.*, 2020).

Por su parte, la llegada del catolicismo a la Patagonia ha sido analizada en numerosos trabajos entre los que se destacan los de María Nicoletti. Esta autora se detiene, primero, en los conflictos que se produjeron entre la Congregación salesiana, el Estado y la Iglesia Católica nacional al momento de organizar la ocupación de la Patagonia como espacio eclesiástico y misionero (Nicoletti, 1999). Ella destacará cómo, en los hechos, los salesianos habrían logrado quedar libres de las injerencias estatales y eclesiásticas nacionales, dedicándose a la evangelización de los indígenas sobrevivientes (Nicoletti y

Barelli, 2010) y la educación católica en un territorio al que se proponían “argentinar” (Nicoletti, 2004). En esta línea también se inscriben otros trabajos que ponen el foco en la obra educativa de la Congregación salesiana, la cual habría conseguido monopolizar la educación católica en la región llenando un espacio de necesidad que, en un principio, el Estado no alcanzaba a cubrir (Nicoletti y Navarro Floria, 2004). María de los Milagros Pierini también estudia las instituciones educativas salesianas, las metodologías implementadas en ellas y su proyección más allá del ámbito puramente escolar (Pierini, 2006), destacando que la presencia salesiana acabó operando en los hechos como el “rostro” del catolicismo en el territorio (*Ibid.*, 2007).

1.3 Eje 3: Análisis de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en la Argentina desde las Ciencias Sociales

En cuanto al análisis de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, aquí daremos cuenta de los principales trabajos que se ocupan de su estudio en la Argentina desde las Ciencias Sociales; por cuestiones de tiempo y espacio no podremos detenernos en los numerosos aportes existentes en otros idiomas referidos a la situación de esta denominación en general, y en otros países en particular.

Uno de los primeros trabajos de producción local en ocuparse del análisis de la IASD en la Argentina desde las Ciencias Sociales, es la tesis de licenciatura de César Ceriani Cernadas titulada: *Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día* (Ceriani Cernadas, 1998). En su trabajo el investigador examina la historia, la cosmología y el sistema de creencias, las prácticas, la organización y las relaciones sociales de esta iglesia desde la antropología, sumando también aportes de la sociología, la historia y la filosofía; se destaca, además, su aplicación de técnicas etnográficas como observación participante y entrevistas. Este autor propone que la “utopía adventista” habría ido transformándose a lo largo de su historia, sumando elementos novedosos y reformulando su contenido inicial milenarista (*Ibid.*, p.22). En este sentido, Ceriani Cernadas destacará el rol central de Ellen G. White para la conformación de la ética y la cosmovisión adventistas, y su papel como “gran articuladora y cohesionadora” del movimiento (*Ibid.*, pp.76, 82). Un énfasis de este investigador, que resulta especialmente importante destacar dado que

sería retomado en investigaciones posteriores, es su propuesta de que la “utopía milenarista” adventista original, referida a la espera del inminente retorno de Cristo, habría acabado reconfigurándose como una “nueva utopía formativa (educativa y sanitaria)” (Ceriani Cernadas, 1998, p.243). Así, para Ceriani Cernadas los adventistas terminarían traduciendo sus creencias escatológicas a la vida cotidiana como una “práctica social” (*Ibid.*, p.233) consistente en “un cambio del estilo de vida, que implica la adopción de una nueva ética, en donde los hábitos alimenticios y el cuidado (=control) corporal serán factores determinantes” (*Ibid.*, p.234). Si bien este autor observará también, entre otros puntos, la concepción nativa de “iglesia remanente” considerando que “confiere a los fieles una fuerte pertenencia grupal como un importante elemento prospectivo” (*Ibid.*, p.239), su mayor énfasis estará en la importancia que reviste el cuidado de la salud personal como un “deber sagrado” para el “ethos adventista” (*Ibid.*, p.84), y cómo esta concepción habría ido desarrollándose a lo largo de la historia del adventismo.

Otro investigador que estudia esta iglesia en la Argentina, ahora aplicando la perspectiva cultural en geografía, es Fabián Flores. Él se concentra en la “villa religiosa” ubicada en Villa Libertador General San Martín, provincia de Entre Ríos, y observa cómo la Iglesia Adventista habría ido desarrollando en el lugar, desde su llegada a finales del siglo XIX, un proceso particular de organización de los espacios físicos, del tiempo y de las relaciones sociales en función de sus valores, creencias y prácticas (Flores, 2005). Así, Flores explica cómo la Iglesia Adventista habría logrado replicar un “modelo de ocupación del territorio” que ya caracterizaba su presencia en otros sitios del mundo, ahora apoyándose en “mecanismos de redes” sociales y el sustrato sociocultural correspondiente a las colectividades inmigrantes ruso-alemanas del lugar (*Ibid.*, 2018, pp.54, 63). De todos modos, este autor hace notar que dicho proceso de transformación de una comunidad de inmigrantes en una comunidad religiosa, habría presentado “más continuidades que rupturas” (*Ibid.*, pp.175, 208), dando por resultado un sitio en que la constante es “la identificación con un *ethos* religioso” hasta el presente (*Ibid.*, p.217).

Cabe aclarar que, al considerar tópicos como la historia del adventismo, el rol protagónico de Ellen G. White y el énfasis adventista en la vida saludable y la educación (Flores, 2005, pp.39, 43), Flores se apoya en las explicaciones

ofrecidas por Ceriani Cernadas y las profundiza.

Por su parte, Agustina Altman examina los vínculos desarrollados durante la década de 1950 entre una familia migrante de colonos adventistas y una familia extensa de aborígenes *moqoit* en la provincia del Chaco (Altman, 2019). En su trabajo, la investigadora considera cómo los colonos adventistas, impulsados por su *ethos* religioso, intentaron propagar sus creencias y su estilo de vida entre los *moqoit*, modificando sus hábitos alimenticios, de salud y cuidado personal (*Ibid.*, pp.40, 54). Retomando el énfasis inaugurado por Ceriani Cernadas, Altman insistirá en la importancia que reviste el cuidado de la salud personal como un “deber moral” para el “ethos adventista”, considerándolo un “punto nodal” de su identidad religiosa (*Ibid.*, pp.44, 45). Entonces, esta investigadora observará que el “cuidado ascético del cuerpo” y el “control de las emociones”, claves para el *habitus* adventista, habrían acabado resultando incompatibles con la cosmovisión nativa de los *moqoit* (*Ibid.*, 44, 45, 61, 63).

Cerrando este conjunto de investigaciones resulta necesario mencionar el trabajo de Silvia Scholtus, teóloga y encargada del Centro Histórico Adventista en la Argentina. Ella propone un abordaje de la historia de esta iglesia con una perspectiva de género, rescatando la labor y las contribuciones de las mujeres para el establecimiento, desarrollo y consolidación del adventismo en el país (Scholtus, 2020). Esta autora hace notar que los registros históricos de la propia Iglesia Adventista, a nivel local, no habrían asignado la misma importancia a la labor de las mujeres que a la de los hombres (*Ibid.*, p.59). También plantea que, si bien las misioneras adventistas solían asumir un rol protagónico al llegar al país provenientes del extranjero, desde la década de 1920 su influencia y sus espacios de liderazgo se habrían ido restringiendo conforme traspasaban sus funciones a mujeres locales (*Ibid.*, p.63). Scholtus plantea que la influencia cultural y religiosa del entorno latinoamericano, de corte tradicional y patriarcal, podría ser el motivo de la actual restricción del adventismo local a la participación de la mujer en roles como el ministerio pastoral (*Ibid.*, p.73).

1.4 Eje 4: Caracterización de Caleta Olivia y su contexto regional

Si bien podrían señalarse numerosos estudios bajo este último apartado nos vemos forzados a señalar, únicamente, algunos trabajos puntuales que nos permitan singularizar las características principales que distinguen a la ciudad de Caleta Olivia y su contexto regional del resto del país. En este sentido, cabe destacar la descripción geográfica detallada y el análisis del proceso de poblamiento de la provincia de Santa Cruz, presentados por Laura Rincón Gamba (2011). También nos resultarán de gran utilidad las reflexiones de Fernando Williams en torno a las “ideas de ciudad”, concretadas en las “villas permanentes” que se fueron desarrollando en torno a los emprendimientos energéticos de la Patagonia (Williams, 2014).

Otro aspecto que ha recibido considerable atención por parte de los investigadores, es la estructuración social de las ciudades petroleras ubicadas en la cuenca del Golfo San Jorge, tema que suele presentarse atravesado por los profundos cambios sociales ocurridos como consecuencia de la reestructuración productiva de la década de 1990. En esa línea, se presentan algunos trabajos relativos a las “identidades sociolaborales” que fueron conformándose en torno a las empresas extractivas localizadas en el área (Cabral Marques, 2008), y otros referidos a las relaciones laborales y las tensiones sociales en el contexto de la nacionalización de YPF (Palermo, 2013). También aparecen estudios sobre las formas de sociabilidad y las adscripciones identitarias de los obreros petroleros (Cabral Marques, 2011), acerca del “trabajo” como “valor material y simbólico” estructurante de los procesos sociales en la ciudad de Caleta Olivia (Cicciari, 2006), y otros que se refieren a las reiteradas protestas, “tomas” y “ocupaciones” ocurridas en dicha localidad durante el año 2004 (Díaz, 2013).

Otras investigaciones, que también suman a la hora de dar cuenta de la configuración particular de las ciudades santacruceñas, abordan la discusión acerca de la construcción de una “identidad territorial” nativa (Rincón Gamba, 2011), la conformación y el desarrollo del sistema educativo de la provincia (Ossana, 2010), y la polémica en torno a la importante heterogeneidad geográfica de sus planteles docentes (Rozas y Sarasa, 2006).

Finalmente, se hace necesario mencionar el trabajo de Rosa López, Verónica

Bucci y Sergio Bucci (2014). Ellos se ocupan de presentar en su libro: *Lo que el viento no llevó*, un valioso relato acerca de los orígenes poco documentados y el desarrollo temprano de Caleta Olivia, centrando su atención especialmente en sus primeros pobladores. Se trata de una obra que fue preparada en conmemoración del centenario de la localidad y que reúne información de archivos y bibliotecas, así como relatos, memorias y testimonios de algunos pioneros, sus hijos y sus nietos.

2. Definición de términos

Teniendo en cuenta el trasfondo bibliográfico precedente, así como la enunciación del problema que orienta la investigación, nos resulta necesario precisar algunos conceptos centrales para el desarrollo de este trabajo. Así, entendemos por “experiencia social cotidiana” la experimentación de los fenómenos sociales por parte de los sujetos en el campo bajo sus propias perspectivas, valores y razones, a las que buscaremos dar visibilidad por medio de la práctica reflexiva de la etnometodología (Guber, 2001, pp.11-15). Es importante destacar que en este trabajo nos detendremos, únicamente, en cuatro aspectos de la “experiencia social cotidiana” de una minoría cristiana, de entre los muchos otros que podrían señalarse. Estos son: primero, el modo en que las iglesias y creencias religiosas ocupan el espacio público de la ciudad; segundo, la autopercepción de los feligreses de la IASD en Caleta Olivia como grupo religioso minoritario; tercero, las prácticas habituales que los adventistas desarrollan en su templo; y cuarto, los relatos y explicaciones de los integrantes de este grupo acerca de sus prácticas y vivencias en otros contextos no religiosos. Abordamos estos aspectos desde una óptica interpretativista (*Ibid.*, p.33), que prioriza las formas en que los sujetos construyen sus escenarios de sentido común (Wolf, 1979, p.5), experimentan la realidad y ejercen sus convicciones religiosas particulares.

Con la expresión “minorías cristianas” hacemos alusión a una fracción de las “minorías religiosas” en general, es decir, aquellos “otros” no católicos que pese a constituir una minoría muy fragmentada en términos numéricos, también forman parte del cuerpo social del país y contribuyen al enriquecimiento de su diversidad religiosa (Bianchi, 2012, pp.4, 5). Así nos referimos a las iglesias

que, más allá de las diferencias que presentan entre sí, pueden clasificarse desde una perspectiva sociológica como parte del “campo religioso evangélico” o “protestante” (Winarczyk, 2013, p. 137). Dicho “campo”¹ estaría constituido por tres “grandes actores colectivos”: los herederos de la Primera Reforma, los herederos de la Segunda Reforma, y los herederos del avivamiento pentecostal (*Ibid.*, pp.137, 142). Cabe aclarar que nuestro estudio se enfoca específicamente en una de las varias “minorías cristianas” que integran esos grupos, a saber, la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Con la expresión: “desigualdad jurídica y social de las confesiones religiosas” en el país nos referimos, primero, a la legislación que consagra a la Iglesia Católica con un estatus jurídico diferente al de los restantes grupos religiosos. Esta situación implica que la Iglesia Católica recibe desde la Constitución de la Nación Argentina el privilegio del “sostenimiento estatal del culto” (Catoggio, 2008, p.106), aparte de primacía y apoyo simbólico, y es consagrada en el Código Civil como persona jurídica de carácter público (Código Civil y Comercial de la Nación, p.30), mientras que las restantes religiones y confesiones deben inscribirse como un “otro” en el Registro Nacional de Cultos (Catoggio, 2008, p.115). Así, largos procesos históricos habrían dado por resultado un “esquema asimétrico de tolerancia”, en el que el catolicismo logró establecerse como “polo dominante” y los restantes grupos religiosos como “polo subalterno” (Wynarczyk, 2013, p.149). En segundo lugar, con aquella expresión también nos referimos a los “costos sociales” que hasta el día de hoy puede suponer la práctica de ciertas religiones, debido a la persistencia de un cierto grado de “regulación del mercado religioso” y a cierta valoración negativa de la diversidad religiosa (Frigerio, 2018, pp.65, 66).

3. Metodología y anclaje de la investigación

Considerando que aún es necesario sumar estudios que se enfoquen en las experiencias cotidianas de las minorías cristianas en el país, y ante la posibilidad de contribuir al esclarecimiento de la diversidad religiosa de la Patagonia en general y de la ciudad de Caleta Olivia en particular, decidí

¹ Desarrollaremos una breve discusión del concepto de “campo religioso” en el cuarto capítulo.

desarrollar este trabajo, fundamentalmente, en un nivel de diseño de carácter exploratorio. De todas formas, el devenir natural de la investigación me fue llevando a incluir también elementos descriptivos y analíticos (Hernández Sampieri, Fernández-Collado y Lucio, 2006, pp.100, 111, 112).

Mi propósito último con este trabajo de tesis, es contribuir al relevamiento de la sociodiversidad religiosa de la Argentina, de camino a “dar voz” y favorecer la visibilidad social (Ragin, 2007, pp.86, 89) de las minorías cristianas en general. Por tal motivo, opté por un estudio de tipo cualitativo, que se apoya en técnicas etnográficas ejercitadas desde una perspectiva de “investigador nativo”.¹ Así, aunque en un principio realicé un relevamiento general de las ubicaciones de templos y marcas religiosas, como forma de pasar revista al contexto del grupo religioso con el que iría a trabajar, durante la mayor parte de la investigación ejercité los métodos cualitativos de observación participante y análisis de entrevistas (Castro, 1996, p.66).

En cuanto al anclaje de la investigación, defino la *unidad de análisis* de este estudio, en general, como la experiencia social cotidiana de los miembros de las minorías cristianas en la ciudad de Caleta Olivia, provincia de Santa Cruz; y en particular, como las vivencias desarrolladas por los integrantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en dicha localidad.

El *recorte espacial* del estudio abarca la zona central de Caleta Olivia, incluyendo la ubicación de la Iglesia Adventista en cuestión; así, mis consideraciones se enfocan en el área comprendida por los siguientes barrios contiguos: Lucila Ortiz y Zona Centro, parte del barrio General Paz y parte del barrio Güemes. Por su parte, el *recorte temporal* del trabajo de campo ocupó el período comprendido entre el mes de octubre de 2017 y octubre de 2019.² Las tareas de organización y análisis de la información, así como la redacción del informe final, tuvieron lugar entre enero de 2019 y mayo de 2021.

Por su parte, las *unidades de registro de la investigación* fueron, para el primer capítulo, los templos y las marcas religiosas en el espacio público del área abarcada por el recorte espacial recién mencionado; para el segundo capítulo,

¹ Esta perspectiva ha sido desarrollada y aplicada anteriormente en el trabajo de tesis de maestría de Navarro (2013), quien se apoya a su vez en Ginzburg (1999).

² La elección de dicho período respondió a cuestiones prácticas del armado de la tesis.

fueron las auto-percepciones de los adventistas relativas a su grupo de pertenencia, construidas a partir de entrevistas semi-estructuradas. Para el tercer capítulo, las unidades de registro fueron las actividades que suelen tener lugar en el templo de la Iglesia Adventista de Séptimo Día, que se ubica en la dirección: Hna. A. Damevin 227, consideradas por medio de la observación participante; y finalmente, para el cuarto capítulo, volvieron a ser los relatos y explicaciones de los integrantes del grupo religioso, también recogidos mediante entrevistas semi-estructuradas.

4. Organización del estudio

Como recién mencionamos, la presente investigación se encuentra estructurada a partir de cuatro capítulos. En el primer capítulo, desarrollo una exploración y comparación de la forma en que los diversos grupos religiosos se distribuyen y ocupan físicamente el espacio urbano de Caleta Olivia. Para ello, llevé adelante un relevamiento de templos y marcas religiosas en un recorte espacial significativo del área central de la ciudad; realicé nueve recorridas a pie, rodeando 83 manzanas, observando atentamente y tomando registro de los templos, marcas y demás indicios físicos de vida religiosa.

En el segundo capítulo, analizo la autopercepción de los integrantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Caleta Olivia, concentrándome en lo que respecta al carácter de su grupo de pertenencia como minoría religiosa. Para ello, me apoyé en la observación participante de las reuniones regulares de la iglesia, así como en seis entrevistas en profundidad a sus feligreses. También hice una revisión atenta de las declaraciones oficiales de la IASD, a nivel institucional, con respecto a su identidad y presentación.

En el tercer capítulo, centro la atención en las prácticas grupales habituales de los integrantes de la IASD de Caleta Olivia en su templo, y en el modo en que conforman el grupo religioso a nivel local. Para ello, llevé a cabo observación participante, y tomé abundantes notas de seis eventos religiosos regulares que tuvieron lugar en esa iglesia; además, realicé entrevistas semi estructuradas a cinco de sus integrantes y registré, a posteriori, diversas charlas informales que mantuve con informantes ocasionales.

En el capítulo número cuatro, presento y analizo los relatos y explicaciones de algunos de los miembros de esta iglesia acerca de sus prácticas y vivencias en contextos no religiosos. Para ello, centro la atención en la doctrina adventista que prescribe la observancia del sábado como día de reposo, y paso a explorar su puesta en práctica por parte de los feligreses; además me detengo en el impacto que tiene esa creencia en sus vivencias, cuando deben incursionar en contextos no religiosos de trabajo y estudio. Para ello, hice una revisión de la justificación formal de la creencia adventista acerca de la observancia del sábado, y realicé seis entrevistas en profundidad que me permitieron tomar cuenta de las justificaciones y explicaciones de los propios feligreses. Finalmente, en las conclusiones desarrollo un balance final de los resultados del trabajo y enumero los descubrimientos a los que llegué.

CAPÍTULO I

VIDA RELIGIOSA EN EL ESPACIO URBANO DE CALETA OLIVIA

A pesar de tratarse de la región menos poblada del país, el porcentaje de concentración urbana prevaleciente en la Patagonia¹ hace que sus ciudades, entendidas como “establecimientos relativamente grandes, densos y permanentes de individuos socialmente heterogéneos” (Wirth, 2005, p.4), se constituyan en escenarios privilegiados para la vida y obra de la mayoría de sus habitantes. Siendo así, también es de esperar encontrarnos en cada ciudad patagónica con el típico “mosaico de mundos sociales” (*Ibid.*, p.9) en que la religión, en mayor o menor medida, no puede dejar de estar presente. Identificar y rastrear esa presencia es la primera tarea que se nos impone, y para ello será necesario echar mano de algunos recursos de la sociología urbana, que nos faciliten una actitud de extrañamiento frente a la lógica naturalizada de la ciudad sobre la que iremos a trabajar (Gorelik, 2004, pp.114, 117). Así, comenzaremos por relevar las “huellas” dejadas por la actividad religiosa en el paisaje urbano de Caleta Olivia, de camino a explorar las dinámicas que caracterizan la experiencia social cotidiana de los miembros de una minoría cristiana en la ciudad.

Las preguntas que orientan esta primera aproximación son: ¿Pueden observarse indicios de vida religiosa en el paisaje urbano de Caleta Olivia? ¿Qué nos sugieren esos indicios sobre las adscripciones religiosas de sus autores? ¿De qué forma las distintas iglesias se distribuyen y ocupan el espacio físico del centro de la ciudad? ¿Será que las formas características de ocupación del espacio de las distintas iglesias pueden decirnos algo acerca de las dinámicas propias del ámbito religioso en este lugar?

Para responder dichas preguntas, decidí hacer un relevamiento de templos y marcas religiosas en el área central de la ciudad en base a un recorte espacial

¹ El nivel actual de concentración urbana en la Patagonia argentina asciende al 88,8% (Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, [2016] “Argentina 2016: Política y estrategia nacional de desarrollo y ordenamiento territorial”. Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/politica-nacional-de-desarrollo-y-ordenamiento-territorial.pdf>).

significativo, que incluyó los barrios Zona Centro, Lucila Ortiz, una porción considerable del barrio General Paz y una sección del barrio Güemes; después pasé a analizar los resultados y extraje algunas conclusiones. Realicé este recorte espacial con la intención de abarcar los principales espacios del centro de la ciudad y la mayor concentración de edificios importantes de la administración pública local, así como también el templo de la minoría cristiana sobre la que irá a centrarse el estudio en los próximos capítulos: la Iglesia Adventista del Séptimo Día de Caleta Olivia, emplazada en la dirección Hna. A. Damevin 227. El tiempo y los recursos disponibles determinaron que me fuera necesario enfocarme en el área central de la ciudad en desmedro de la mayoría de los espacios residenciales, que debieron quedar fuera de mi consideración por tratarse de una ciudad de más de 50000 habitantes¹, que puede dividirse en 43 barrios.

Es importante destacar que el mapeo de templos y marcas como una primera aproximación para el análisis de las dinámicas religiosas en el espacio urbano, ha sido puesto en práctica por distintos investigadores en sitios tan diversos como Santiago del Estero (Miguel, 2014), Comodoro Rivadavia (Lago, 2018) y el Área metropolitana de Buenos Aires (Mallimaci, 2013), por mencionar sólo algunos.

En este caso, seguimos la metodología de recorrer a pie la ciudad en “modalidad de pasaje”,² observando con cuidado y tomando nota de la ubicación de cada templo y marca religiosa para clasificar y analizar los resultados después (Mallimaci, 2013, p.219). Así, me fue necesario realizar nueve recorridas por el centro de la ciudad rodeando cada una de las 83 manzanas que componen el recorte espacial, siempre acompañado por una carpeta con mapas para ir registrando las ubicaciones. Seguidamente, pasé en limpio los resultados sobre otros mapas que tomé de la página web: <https://www.openstreetmap.org> y modifiqué con la aplicación informática Paint

¹ El censo nacional del año 2010 arrojó un total de 51.733 habitantes en la ciudad (Ministerio del Interior, Obras Públicas y Vivienda [2017]. Municipio de Caleta Olivia. Recuperado de: <http://www.mininterior.gov.ar/municipios/masinfo.php?municipio=SCR001>).

² Dicha modalidad consiste en recorrer la ciudad prestando atención a sus equipamientos y personajes, en medio de la típica sensación de fragmentación y caos semiológico impuesta por la sucesión de imágenes al caminar (Magnani, 2002, pp.18, 25).

(versión 2018), para incluirlos en el informe final de la investigación; les quité algunos elementos que resultaban irrelevantes, agregué las localizaciones observadas y destacué los nombres de algunas calles.

Para poner en contexto el relevamiento y sus resultados, primero presentaré una breve reseña histórica de la ciudad y buscaré caracterizar su situación presente a partir mi experiencia directa en el lugar.

1. Evolución histórica de la ciudad

La ciudad de Caleta Olivia se encuentra emplazada en el extremo nororiental de la provincia argentina de Santa Cruz. Esta provincia patagónica¹, cuya superficie la convierte en la segunda más extensa del país, forma parte del espacio continental más austral del mundo (Rincón Gamba, 2011, p.489). Dicha situación determina sus condiciones climáticas rigurosas de carácter templado-frío, con vientos intensos y constantes, así como niveles muy bajos de humedad y precipitaciones hacia su franja costera (*Ibid.*, pp.491, 492). Se trata de una provincia en la que el ambiente natural “extremo” o “adverso”, junto con la gran distancia física que la separa de los centros políticos y económicos del país, han determinado “condiciones de aislamiento geográfico” y unos desarrollos de infraestructura limitados (*Ibid.*, p.493).

Habiendo sido colonizada de manera tardía, como las demás provincias patagónicas, Santa Cruz ha presentado históricamente las cantidades más bajas de habitantes, aparte de Tierra del Fuego, y la menor densidad poblacional del país (*Ibid.*, p.494). Se caracteriza, además, por una alta proporción de inmigrantes provenientes de otras provincias argentinas, así como de otros países (*Ibid.*, pp.504, 506).

1.1 Sus inicios como asentamiento ganadero

La ciudad de Caleta Olivia tuvo su origen durante la época en la que el general Julio Argentino Roca, ya electo presidente de la Nación por segunda vez, se propuso afirmar la soberanía sobre los recientemente conquistados territorios

¹ La Patagonia argentina es una región integrada por las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego (Rincón Gamba, 2011, p.489).

patagónicos y acelerar su incorporación al país¹ (López y Bucci, 2014, pp.35, 36, 49). Por ese motivo promovió la construcción de una extensa línea telegráfica sobre la costa atlántica, que debía extenderse desde General Conesa hasta Cabo Vírgenes, conectando en uno de sus tramos Comodoro Rivadavia con Puerto Deseado (*Ibid.*, pp.35, 42). Para la ejecución de las obras de instalación del telégrafo en ese tramo, el Ministerio de Obras Públicas determinó enviar materiales por medio del transporte A.R.A. Guardia Nacional, que solía realizar su recorrido hacia los mares del sur (*Ibid.*, 23, 42). El día 26 de mayo de 1901 el comandante de la embarcación, el Teniente de Navío Ezequiel Guttero, se vio forzado por las condiciones climáticas a desembarcar los materiales en el sitio que llegaría a ocupar la ciudad, y ya para el 20 de noviembre de 1901 quedó oficialmente inaugurada la “oficina telegráfica Colete Olivié”² (*Ibid.*, pp.29, 44).

Ya desde fines del siglo XIX se había introducido el ganado ovino en la región (Rincón Gamba, 2011, p.506) de modo que, muy lentamente, comenzaron a llegar algunos colonos para ir instalándose en las inmediaciones y conformar los primeros campos pastoriles (López y Bucci, 2014, pp.54, 56). Caleta Olivia comenzó su vida, entonces, como un emplazamiento costero en función de la actividad ganadera, conformado por algunas viviendas edificadas con madera y chapa (Godoy Manríquez, 2000, p.588).

Si bien para el año 1910 se habían constituido el Juzgado de Paz y el Registro Civil de Caleta Olivia³ (López y Bucci, 2014, pp.106, 108), la instalación y puesta en marcha del Ferrocarril Patagónico que unía las localidades de Las Heras y Puerto Deseado, entre 1908 y 1911, determinó que este “caserío marginal” fuera perdiendo importancia⁴ (Godoy Manríquez, 2000, pp.588-590);

¹ La región patagónica había sido definida por el Estado nacional como Gobernación Militar en 1878, y para 1884 fue dividida en Territorios Nacionales (Rincón Gamba, 2011, p.505).

² Aunque recién el 11 de julio de 1921 que el Poder Ejecutivo Nacional decretó la creación del “pueblo” de Caleta Olivia, tal acto dio “vigencia institucional” al establecimiento que ya existía desde hacía dos décadas. Por ese motivo se reconoce el día en que se inauguró la oficina de correos, 20 de noviembre de 1901, como la fecha de fundación de la ciudad (López y Bucci, 2014, p.71).

³ En 1911 se labraron las actas del primer casamiento, el primer nacimiento y la primera defunción en la localidad (*Ibid.*, p.108).

⁴ Esta situación llegó a tal punto, que en 1918 el juzgado de paz de Caleta Olivia fue trasladado a Pico Truncado (Godoy Manríquez, 2000, pp.589, 590).

dicha situación se profundizó aún más con la “decadencia de la economía del ovino” a partir de la década de 1920 (Rincón Gamba, 2011, p.509).

1.2 Transformación en pueblo petrolero

La conformación de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) en 1922, y su instalación en el área de la Cuenca del Golfo San Jorge¹, resultarían determinantes para el desarrollo socioeconómico y la vida de las ciudades de la región en casi todos los órdenes (Cabral Marques, 2008, p.2). Entonces, aunque durante varias décadas Caleta Olivia se había estado disolviendo, el descubrimiento de petróleo a unos 17 kilómetros del asentamiento, en 1944, acabaría convirtiendo aquel pequeño caserío en una ciudad de atracción de inmigrantes provenientes de las provincias del norte (Ibarroule y Reynoso, 2009, p.3).

En septiembre de 1946 se inauguró oficialmente el Yacimiento Caleta Olivia (López y Bucci, 2014, p.83). Desde ese momento YPF se hizo cargo de la provisión de trabajo, la construcción de viviendas, la dotación de servicios básicos y la satisfacción de las necesidades educativas y sanitarias (Godoy Manríquez, 2000, p.591), en consonancia con la “modalidad capitalista intensiva” que caracterizaba la actividad de la empresa (Cabral Marques, 2011, p.5). Como consecuencia de esta nueva situación, la vida de Caleta Olivia comenzó a girar en torno a la actividad de la empresa estatal y su población comenzó a crecer rápidamente, nutriendo su composición con migrantes de las provincias del noroeste argentino (López y Bucci, 2014, p.84). La ciudad pasó, entonces, a convertirse en “embarcadero y cabecera comercial de la región petrolera santacruceña” (*Ibid.*, pp.84, 88).

¹ Ubicada en el centro de la Patagonia argentina, se trata de una “antigua y prolífica productora de hidrocarburos”, que abarca la zona comprendida entre los paralelos 45° y 47° Sur, y los meridianos 65° y 71° Oeste (Figari y otros, 2002, p.2). Dicho espacio comprende porciones considerables de las actuales provincias argentinas de Chubut y Santa Cruz, y también se prolonga hacia el Este, por la plataforma continental (*Ibid.*). En el área de la Cuenca del Golfo San Jorge se ubican ciudades con una importante tradición petrolera: Comodoro Rivadavia, emplazada en el sur de Chubut, y las ciudades santacruceñas de Caleta Olivia, Pico Truncado y Las Heras (Cabral Marques, 2008, p.2).

En 1957 Santa Cruz pasó a organizarse efectivamente¹ como provincia (Rincón Gamba, 2011, p.510), y para 1958 Caleta Olivia alcanzó la categoría de Municipio (Godoy Manríquez, 2000, p.591). Durante la presidencia de Frondizi se produciría un nuevo crecimiento de la población caletense, debido al auge de la explotación petrolera resultante de la firma de contratos con empresas privadas (*Ibid.*).

1.3 Cambios profundos en las condiciones sociolaborales

Durante las décadas de 1960 y 1970 comenzarían a producirse cambios importantes en las relaciones entre YPF, sus empleados y las nuevas autoridades provinciales; entonces, la organización municipal y el estado provincial comenzaron a ganar mayor protagonismo (*Ibid.*, pp.588, 591, 592). Los servicios, que hasta entonces habían sido provistos por la compañía estatal, comenzaron a ser transferidos al municipio y a la provincia, y las viviendas que habían sido edificadas por YPF empezaron a ser vendidas a sus ocupantes (*Ibid.*), de modo que los barrios que habían surgido en función de la empresa fueron integrándose a la jurisdicción municipal (Cabral Marques, 2008, p.19).

Hasta entonces, la presencia de YPF había establecido una organización sociolaboral de tipo “totalizador”, por lo que su acción acababa estructurando “la reproducción y la regulación de la fuerza de trabajo” (*Ibid.*, p.3), y marcaba el tenor de la vida social de la comunidad. Sin embargo, aquellos modos de intervención característicos fueron acotándose cada vez más, y el ámbito laboral se fue separando de la “esfera de la reproducción”; entonces, el “estilo de vida” que había caracterizado a la ciudad hasta entonces comenzó a modificarse (*Ibid.*, pp.18, 19). La privatización de YPF, entre los años 1990 y 1995, acabó por consagrar de manera definitiva esa transformación de las condiciones de vida de los trabajadores petroleros, trayendo fragilidad, inestabilidad, subempleo y desempleo a la población caletense (*Ibid.*, p.21).

¹ La ley nacional para su provincialización (14.408) ya había sido sancionada en 1955 (Ibarroule y Reynoso, 2009, p.3), pero el golpe de estado perpetrado ese año demoró dos años más su efectiva puesta en vigencia.

A esta situación se sumaría la caída de los precios del petróleo en el mercado internacional, en 1998 y 1999, que desató una crisis económica por la que varias familias decidieron retornar a sus provincias de origen (Cabral Marques, 2008, pp.22-24). Y es que, como suele ocurrir en las localidades ubicadas en la Cuenca del Golfo San Jorge vinculadas a la extracción de hidrocarburos, las fluctuaciones del precio del barril de petróleo en el mercado mundial dan lugar tanto a “etapas de booms” económicos como a “momentos de crisis” (Lago, 2018, p.59). Así, la subida del valor del petróleo dinamiza el mercado de trabajo en la región, tanto para el sector de los hidrocarburos como para otros rubros que se le asocian, y la zona se vuelve atractiva para los migrantes que buscan empleo; y a la inversa, la baja de los precios del petróleo trae consigo desocupación, e impacta negativamente en las condiciones de vida de los lugareños (*Ibid.*).

Durante el primer semestre de 2004, la conflictividad social en Caleta Olivia alcanzó niveles tan elevados, que se llegó a calificar a la ciudad como “capital nacional del piquete” (Cabral Marques, 2017, p.9). Y a los conflictos del sector petrolero se sumaron los reclamos de los docentes provinciales, de los empleados de la salud, de los trabajadores de la construcción, de los empleados municipales y de otros grupos que se autodefinían como desocupados (*Ibid.*). De todos modos, ya para finales del 2006 la actividad petrolera parecía haber recuperado cierta estabilidad y volvía a presentar signos de expansión (*Ibid.*, p.10); dicha situación, sumada a una nueva alza en el precio del petróleo que se extendería hasta 2012, volvería a desencadenar un nuevo auge económico en las ciudades petroleras de la región (Díaz, 2013, p.5). Sin embargo, para el momento en que nosotros llegamos a la ciudad de Caleta Olivia, a comienzos del año 2017, las condiciones sociales y económicas de la ciudad volvían a mostrarse adversas.

2. Nuestra llegada a Caleta Olivia

Nunca habíamos viajado tan al sur. Tanto para mi esposa como para mí ese viaje, parte en avión y parte en ómnibus, era sinónimo de novedad; y el paisaje patagónico sobre la costa atlántica también lo era. De un lado, nuestro primer encuentro con ese “desierto” en cuyo horizonte la vista se pierde tranquila;

llano interminable, pleno en tonos ocres, cada tanto salpicado por arbustos y sólo recortado alguna vez por alambradas, o alterado por la elevación de una meseta. Y flanqueándonos por el otro lado, otro horizonte: el intenso e inquieto azul del mar argentino. Así experimentamos ese primer encuentro, en consonancia con las clásicas “representaciones territoriales” de las que ha sido y sigue siendo objeto la Patagonia: “desierto”, espacio de la “pura naturaleza”, “santuario natural”, “inagotable fuente de recursos” y “horizonte de realización nacional” (Williams, 2014, pp.58, 59) o, en nuestro caso, realización personal.

Llegamos a Caleta Olivia el viernes 27 de enero del año 2017 por la tarde, un día muy soleado. Como pronto iríamos a descubrir, una característica propia de estas latitudes es que, mientras los días del verano suelen presentar hasta 19 horas de luz solar, en el invierno esa cifra llega a reducirse a sólo 6 horas (Rincón Gamba, 2011, p.492). Entonces, desde la terminal de ómnibus pudimos ver por primera vez la ciudad que, con el mar siempre de fondo, repartía casas y edificios bajos entre el llano y algunas lomas.

Acabábamos de mudarnos desde la provincia de Entre Ríos para trabajar como docentes en una institución educativa de gestión privada y, aunque todavía no lo sabíamos, nuestra situación personal resultaba más frecuente de lo que podía parecer a simple vista. Como terminaríamos descubriendo, la heterogeneidad de orígenes es un rasgo que históricamente ha caracterizado la composición de los planteles docentes en Santa Cruz (Rozas y Sarasa, 2006, p.1). Y aunque la provincia comenzó a formar sus propios educadores desde la década de 1950, las perspectivas de empleo han seguido movilizado una importante migración docente desde el centro y el norte del país¹ (*Ibid.*, pp.1, 2, 28).

Un taxi nos llevó hasta un hospedaje. Allí, una vez instalados, empezamos a encontrarnos con varios cartelitos que llamaban nuestra atención, anunciándonos una situación con la que nos veríamos obligados a convivir

¹ Dina Rozas y Ariel Sarasa han investigado el modo en que se fue constituyendo el campo profesional de la docencia de nivel secundario en Santa Cruz, entre las décadas de 1920 y 1960. Ellos se detienen en la polémica generada tanto en torno a la titulación requerida, como acerca del origen geográfico de los docentes; se ponía en discusión el “derecho” para el ejercicio de la profesión según fueran nativos de la provincia (“nycs”, es decir, “nacidos y criados”) o migrantes (“vyqs”, o “venidos y quedados”) (Rozas y Sarasa, 2006, p.2).

desde ese momento: “Señor huésped, informamos a usted que, por razones totalmente ajenas a nosotros, esta localidad tiene graves inconvenientes en el suministro de agua. Favor de cuidarla, no la derroche”. Sucede que desde el año 1999 la mayor parte del agua corriente de la localidad proviene de un lago ubicado en la provincia contigua de Chubut, el Lago Musters, desde donde es trasladada por medio de un acueducto que abastece a varias localidades. Sin embargo, durante la última década se ha vuelto frecuente que el acueducto se rompa y se declare “emergencia hídrica” en la ciudad. Por esta razón, en el año 2014, la ciudad llegó al extremo de sumar 20 días consecutivos sin agua corriente, lo que produjo importantes manifestaciones populares que tuvieron repercusión en los medios de comunicación a nivel nacional¹.

2.1 Primer encuentro con el paisaje urbano

Recién llegados, nuestras primeras jornadas se transformaron de inmediato en largas caminatas por las calles de Caleta, que comenzamos a recorrer desde una permanente actitud de extrañamiento y exterioridad (Magnani, 2002, p.16). Así, quizás no fuera sorpresa que en mis primeras notas para el diario de investigación sobresalieran las observaciones negativas acerca de la apariencia del centro de la ciudad: las baldosas de las veredas, cuando estaban presentes estaban quebradas; las bolsas de basura se amontonaban desbordando los canastos, muchas veces rasgadas y desparramando su contenido según el capricho del viento; ventanas rotas, paredes cubiertas de grafitis de todo tipo, “pintadas” y consignas políticas amontonadas unas sobre otras, como si cada una buscara “gritar” su mensaje con mayor fuerza que las demás; monumentos vandalizados, y hasta un San Martín decapitado sobre su caballo en una plazoleta completaban un paisaje urbano poco alentador.

¹ Dicha situación fue recogida por el Diario Clarín Digital, en una nota del 19 de febrero del 2014 (https://www.clarin.com/politica/vecinos-caleta-olivia-cortan-falta_0_r11Bi_1sDmg.html).

Ante la gravedad de la situación, las autoridades municipales y agrupaciones de vecinos redactaron una solicitud dirigida al gobierno de la provincia, para que se decretase a la ciudad de Caleta Olivia como “zona de emergencia o desastre”

(<https://web.archive.org/web/20140301061357/http://www.lavanguardiadelsur.com/index.php/politica/2833-autoridades-y-vecinos-le-piden-a-peralta-que-declare-zona-de-desastre>).

Dirigirnos desde el centro hacia los barrios residenciales por primera vez tampoco nos resultó una experiencia muy positiva. Las calles asfaltadas se encontraban muy deterioradas, y muchas otras permanecían todavía sin asfaltar; los cordones enmarcaban veredas de tierra y canto rodado, que con frecuencia acababan enterradas bajo el polvo arrastrado por los fuertes vientos. Una ausencia prácticamente absoluta de verde: ni árboles, ni plantas, ni siquiera pasto en el frente de las casas particulares, cuyo aspecto exterior solía presentarse descuidado, con paredes muy deterioradas o directamente sin pintar.

Aquellos primeros días también dieron ocasión para algunos encuentros fortuitos con informantes ocasionales, que empezaron a ofrecernos espontáneamente algunas pistas sobre el presente de la ciudad. Así para Jimena, quien nos alquiló el departamento en el que finalmente nos instalamos, “Caleta no es lo que alguna vez fue”. Para Roberto, remisero que vive en la ciudad desde hace treinta años: “la gente no trabaja y corta la ruta de acceso” cuando quiere reclamar por alguna cosa; “está todo muy politizado” y los paros son tan frecuentes que “el año pasado (2016) las escuelas públicas dictaron sólo 80 días de clase”. Incluso nuestro vecino Gonzalo, quien trabajaba como profesor en un colegio dependiente de fondos públicos, tenía su reclamo: hacía mucho que no cobraba su sueldo en tiempo y forma, y así se le complicaba pagar las cuentas.

2.2 Algunas explicaciones sobre el aspecto de la ciudad

Como llegaríamos a descubrir tiempo después, ese aspecto de la ciudad reflejaba un conjunto de situaciones complejas, que atravesaban su historia y llegaban hasta su presente.

Las explicaciones más habituales, que suelen presentarse tanto desde el “sentido común” de los pobladores como desde las producciones académicas, plantean que la llegada de grandes contingentes inmigratorios entre las décadas de 1950 y 1960, debido a la instalación de YPF en la zona, fue borrando los débiles rasgos culturales propios del territorio (Cabral Marques, 2011, p.8). Según dicha interpretación, la expectativa de los migrantes de acumular recursos económicos para asegurar su futuro y retornar a sus

provincias de origen, habría constituido una “elite pasajera” que vivía con “las valijas hechas detrás de la puerta todo el tiempo”¹; que llegaba y se iba en función de las fluctuaciones económicas asociadas al petróleo, y no llegaba a desarrollar una sólida identificación con el territorio (Cabral Marques, 2011, pp.4, 7-9). Entonces, las pautas culturales de la ciudad habrían acabado reflejando las que eran propias del “campamento” petrolero, que “se va moviendo en torno a la producción y que se identifica más con el exilio de su lugar de origen que con el arraigo en el lugar que habita” (Ibarroule y Reynoso, 2009, p.4). Desde esa perspectiva, el “aspecto exterior austero de las viviendas” se entiende como una expresión arquitectónica del “desarraigo sufrido por la población” (*Ibid.*, p.4), y lo mismo se afirma con respecto al descuido de los espacios públicos (Cabral Marques, 2011, p.11). Sin embargo, y más allá de la persistencia de ese tipo de explicaciones, también se ha cuestionado la validez de tomar esa situación, propia de una etapa específica caracterizada por la “lógica de la transitoriedad”, y proyectarla sobre la totalidad de la historia de las comunidades petroleras casi como la única forma de interpretar sus procesos socioculturales (*Ibid.*, p.9).

Por otra parte, se ha demostrado la existencia de una fuerte “conciencia de integración social”, que tenía lugar en las ciudades petroleras gracias a los “procesos sociales totalizadores” que emanaban desde la empresa estatal YPF (*Ibid.*, pp.6, 12, 13). La presencia de la empresa en la región habría dado lugar al desarrollo de una identidad de pertenencia en torno al modelo productivo que ella instauraba, y también habría hecho posible lograr la integración, la estabilidad, el consenso social y otros valores propios de las ciudades petroleras (*Ibid.*, pp.12, 13). Bajo esta otra mirada, el “trabajo” aparece como un “valor material y simbólico” clave, que históricamente habría cumplido la función de estructurar los procesos sociales en la ciudad; entonces, se plantea la necesidad de tomar en cuenta los sucesivos procesos de transformación que experimentó aquella “economía de pleno empleo”, que había sido instaurada por YPF en Caleta Olivia desde 1944 como una “imagen fundante” (Cicciari,

¹ Se trata de una expresión muy habitual de los propios pobladores de las ciudades petroleras ubicadas en la Cuenca del Golfo San Jorge, que suelen utilizar para dar cuenta de la apariencia de la ciudad. En mi caso, la escucharía por primera vez de parte de José, líder local de la iglesia que iría a investigar.

2006, p.1, 17, 25). Entonces la disolución progresiva de ese “modelo inclusivo y regulado de organización sociolaboral” desde la década de 1960, que se volvió irreversible con la privatización de YPF entre 1990 y 1995, habría ocasionado la desarticulación del sentido de comunidad que por varios años había caracterizado a las ciudades petroleras (Cabral Marques, 2008, pp.3, 19, 21). La ciudad habría experimentado, entonces, “una ruptura de la capacidad organizacional sobre la que se asentaba la sociedad civil” (Ibarroule y Reynoso, 2009, p.4), de modo que su fisonomía actual también habría sumado el impacto de ese quiebre (Díaz, 2013, p.4).

De todos modos, si el sentimiento de desarraigo y las transformaciones sociolaborales habían dejado una fuerte huella en la apariencia física de la ciudad, su dejadez al momento de nuestra llegada también tenía mucha relación con la nueva crisis que atravesaba Santa Cruz debido a graves problemas en sus finanzas públicas¹. Para comienzos del año 2017 el Estado provincial adeudaba más de dos meses de salario a sus empleados, por lo que el sector docente, la Justicia y varios servicios municipales² se encontraban paralizados³.

3. Una mirada a la “ciudad religiosa”

El desafío de desentrañar el abrumador “ensamble de textos” (Hannerz, 1993, p.339) y “mosaico de mundos sociales” (Wirth, 2005, p.9) que constituye la realidad cotidiana de toda ciudad, hace que resulte fundamental comprometer la percepción con una perspectiva particular. Así puede volverse factible recorrer el espacio urbano con una mirada que lo atravesase de manera original y transversal, para tomar distancia de las simples “miradas celebratorias” o “de

¹ En este sentido cabe destacar que, más allá de las políticas de corte neoliberal que tuvieron lugar durante la década de 1990 tanto a nivel nacional como local, en Santa Cruz perduró un modelo productivo caracterizado por la fuerte intervención del Estado provincial, que se mantuvo como “máximo empleador y principal inversor en obras de infraestructura” (Rincón Gamba, 2011, p.512).

² Era el caso de la recolección de residuos, el transporte público y otros.

³ Dicha situación fue recogida y seguida por distintos medios informativos a nivel nacional en reiteradas ocasiones (<https://www.infobae.com/politica/2017/05/23/crisis-en-santa-cruz-avanza-el-acuerdo-entre-el-gobierno-y-alicia-kirchner>).

circuito turístico” a las que estamos tan acostumbrados (Gorelik, 2004, pp.116, 117).

Un primer intento de poner en orden tantas impresiones juntas nos había conducido a visitar la Oficina Central de Informes, ubicada frente al “corazón” de la ciudad: el Monumento al Obrero Petrolero o, al decir de los propios caletenses, “El Gorosito”.¹



Monumento al Obrero Petrolero. Foto: G. Zoppi

Allí habíamos recibido un mapa del área central de la ciudad que, vista desde el papel, se destacaba por la falta de regularidad en la disposición y forma de sus manzanas y por la abundancia de calles diagonales². En aquel primer

¹ Se trata de una imponente estatua de 13 metros de altura, inaugurada el 13 de diciembre de 1969. En esa fecha suele celebrarse el “día del petróleo nacional”, conmemorando el descubrimiento del primer yacimiento petrolífero de Comodoro Rivadavia en el año 1907 (Cicciari, 2006, p.12). Aunque no se ubica en su centro geográfico, este monumento constituye el eje en torno al cual se organiza la actividad social y comercial de la localidad (*Ibid.*, pp.17, 18). Se trata del punto en el que se congregan los habitantes de la ciudad cuando se trata de celebrar o reclamar por alguna situación de interés general.

² Sucede que la traza urbana de Caleta Olivia se fue desarrollando, en principio, mediante el “asentamiento funcional espontáneo” de los pobladores (Ibarroule y Reynoso, 2009, p.3). Así, el poblado fue sumando sucesivos “anexos y yuxtaposiciones” (*Ibid.*), que se multiplicaron rápidamente tras la instalación de YPF en la zona. Y aunque la empresa estatal edificó barrios de vivienda y servicios para sus obreros, la llegada de trabajadores eventuales o vinculados a otras actividades acabaría por producir un “déficit habitacional crónico”, característico de este tipo de ciudades patagónicas, que se intentó subsanar con sucesivos “planes de vivienda” promovidos desde el gobierno (Williams, 2014, p.65).

mapa, se destacaban diversos sitios correspondientes a aquello que “se debe mostrar de una ciudad” (Gorelik, 2004, p.115): indicaciones para ubicar con facilidad alojamientos, restaurantes, agencias de turismo, el hospital, la oficina de correo, farmacias, la municipalidad y, entre varios sitios más, una iglesia. Sin embargo, resultaba muy poco probable que en un espacio tan grande existiera un solo templo, por lo que me sería necesario encarar un relevamiento de indicios físicos de presencia religiosa, al menos, en un recorte del área central de la ciudad. Para orientarme en dicha tarea, decidí seguir la clasificación de “símbolos religiosos en el espacio urbano” según las categorías de: “templos”, “ermitas”, “carteles”, “calcos”, “nombres” e “instituciones”, como se presenta en el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Mallimaci, 2013, pp.217-240); también acabaría agregando otras cuatro categorías más, cuya presencia iba a observar durante mis recorridos por el centro de Caleta Olivia: nombres de calles, pinturas murales, monumentos y santerías.

3.1 Templos

Definidos como “construcciones en las que las personas se reúnen para concretar actividades relacionadas con el culto” y son “marcadas” por sus adeptos para volverlas reconocibles (*Ibid.*, pp.218, 219), pueden identificarse varios templos en el área central de Caleta Olivia. Aunque el mapa ofrecido por la Oficina Central de Informes destacaba la presencia de una sola iglesia en el área abarcada por nuestro recorte espacial, en realidad hay dieciséis.

El único templo católico en ese espacio, la iglesia parroquial San Juan Bosco, era aquel que se destacaba en el mapa de la Oficina Central de Informes y, al momento de hacer el relevamiento, no exhibía ningún texto o cartel que lo identificara como tal. De todos modos, el busto de Don Bosco¹ instalado a su lado, así como el tipo de reuniones y actividades que se anunciaban en sus puertas², dejaban entrever con claridad su pertenencia católica.

¹ Juan Bosco (1815-1888) fue un sacerdote italiano que fundó en 1859 la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (Nicoletti, 2004, pp.152, 153). Como se verá más adelante, se trata de una Orden religiosa católica que estableció una fuerte presencia en la Patagonia a partir del año 1879 (*Ibid.*).

² Actividades como catequesis, momentos de confesión y misa.

Por otra parte, en esa zona se encuentran otros quince templos no católicos, cuya factura resulta bastante dispar. En algunos casos sus formas arquitectónicas y su gran tamaño se reconocen fácilmente como los de un templo o salón dedicado a reuniones; otras veces se trata de pequeños edificios cuya forma pareciera sugerir que se ha improvisado un templo en lo que solía ser una casa familiar.

Aunque no se observaron templos de otras grandes religiones presentes en la Argentina, como el judaísmo o el islam, sí puede afirmarse que el centro de Caleta Olivia exhibe una presencia cristiana diversificada. Dicha presencia está integrada por múltiples iglesias, algunas de las cuales corresponden al “protestantismo histórico” (Seiguer, 2010, p.102), como es el caso de la Iglesia Evangélica Bautista; a esta se suman algunas denominaciones protestantes que se originaron en los “revivals” norteamericanos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, como es el caso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días¹. También constituyen esa presencia una variedad de iglesias pentecostales, como la Iglesia Visión de Futuro, la Iglesia Pentecostal del Evangelio Cuadrangular y otras; se les suman, además, los denominados “isopentecostales” (Wynarczyk, 2013, p.146), es decir, la Iglesia Universal del Reino de Dios.

A diferencia del templo católico, estos otros lugares de culto sí se identificaban claramente por sus nombres, e incluso en tres casos² también notificaban sus respectivos números de registro o “fichero de culto” en su cartel de presentación. Y es que, como es de público conocimiento, es imperativo para toda organización religiosa no católica que pretenda actuar en el país inscribirse en el Registro Nacional de Cultos (Catoggio, 2008, pp.112, 115). Dicha norma, consagrada en la Ley 21.745 que se sancionó en el año 1978 bajo la última dictadura militar, con propósitos de “control” y “fiscalización” por parte del Estado Nacional, concretó un “horizonte simbólico de tolerancia”

¹ Corresponde aclarar que, a pesar de sus orígenes en los *revivals* norteamericanos que tuvieron lugar a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se considera que la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días no es una iglesia cristiana (Seiguer, 2010, p.102).

² La “Iglesia Pentecostal del Evangelio Cuadrangular”, la “Iglesia Visión de Futuro” y la iglesia “Casa de Dios, Puerta del Cielo”.

(Catoggio, 2008, pp.106, 111) para con las denominaciones no católicas y se mantiene hasta hoy, pese a las transformaciones que ha ido experimentando el ámbito religioso en la Argentina durante los últimos treinta años (Mallimaci, 2015, p.30).



Ubicación de templos en el área central de Caleta Olivia. Mapa usado bajo licencia de "© Colaboradores de OpenStreetMap" y modificado por G. Zoppi.

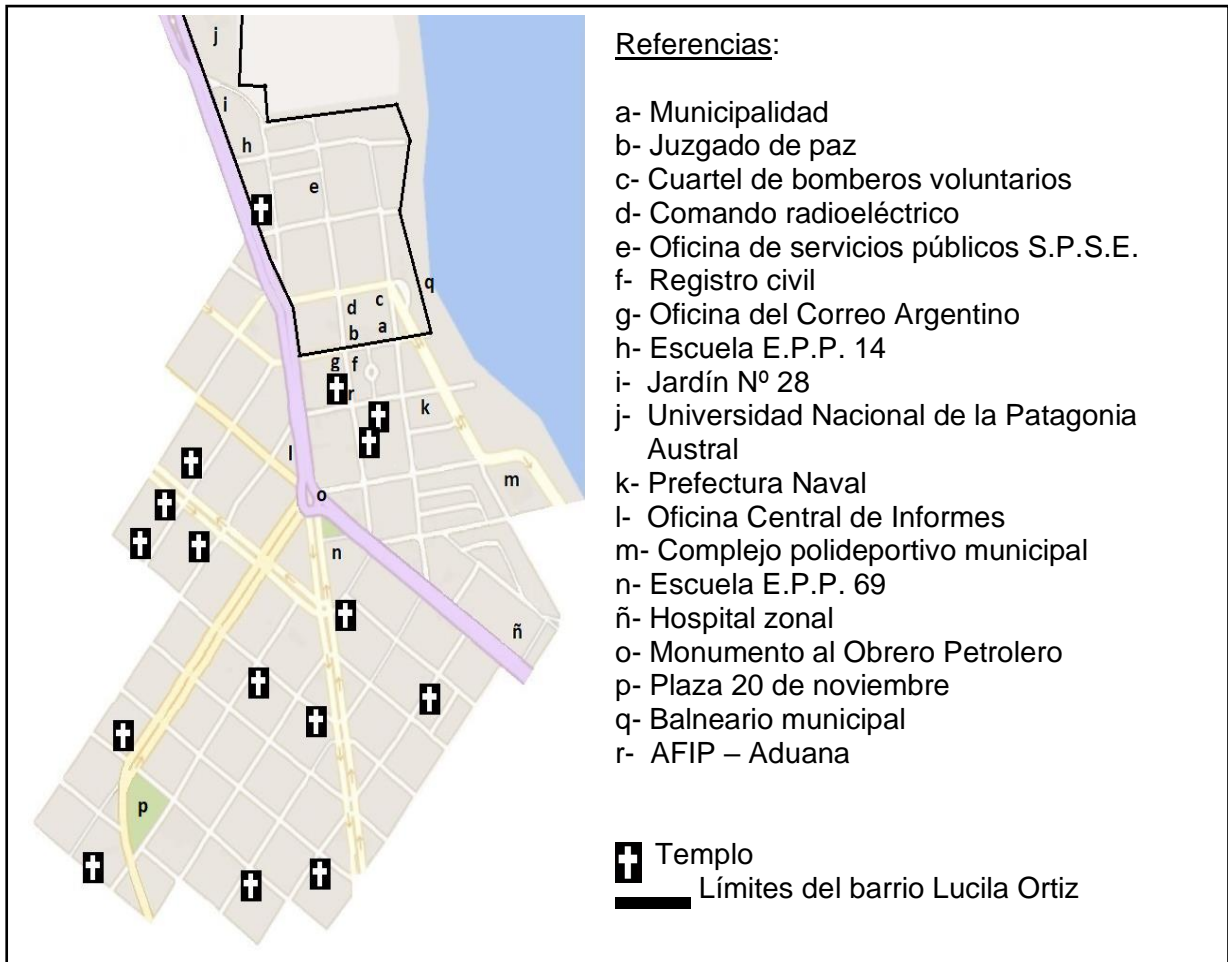
Esta presencia de múltiples templos en el área central de la ciudad permite verificar, por un lado, el "principio inespacial" que caracteriza a las iglesias según Georg Simmel: "aunque se extiende[n] sobre cualquier espacio, no excluye[n] que en ninguno de ellos haya un organismo análogo" (Simmel, 1986, pp.648, 649); y si bien en "virtud de su contenido" o doctrina característica cada iglesia puede ser la única de su tipo en cierta zona de la ciudad, en "virtud de su forma" distintas iglesias pueden "llenar el mismo espacio sin contradicción", resultando "mutuamente permeables" (*Ibid.*). Pero por otro lado, la presencia de aquellas iglesias que publicaban sus números de registro en el Fichero de

Cultos también permitía inferir que, más allá de la ausencia de límites físicos entre las diversas denominaciones religiosas, sí existía cierta limitación de índole “sociológica” (Simmel, 1986, p.655) entre ellas, que remitía a la situación histórica y jurídica de la vida religiosa en el país.

3.1.1 Espacio e iglesias, Iglesia y Estado

Si bien es cierto que, en términos sociales, “el espacio es una forma que en sí misma no produce efecto alguno” (*Ibid.*, p.644), también es cierto que sus modificaciones sí expresan energías reales y que la forma en que es ocupado por distintos organismos sociales contribuye a su carácter específico (*Ibid.*, p.647). De este modo, aunque la tendencia natural suele asignar la forma en que el espacio se distribuye al ámbito de la “auto-evidencia” y el sentido común, resulta importante reconocer aquellas prácticas humanas que intervienen en su construcción, ya que terminan estableciendo “esquemas duraderos de percepción, pensamiento y acción” (Harvey, 1998, pp.225, 228, 240). En una línea de razonamiento semejante, para Pierre Bourdieu (2002) todo espacio expresa distancias y jerarquías sociales, que suelen presentarse enmascaradas por un “efecto de naturalización” que hace, a su vez, que “determinadas diferencias producidas por la lógica histórica pued[a]n parecer surgidas de la naturaleza de las cosas” (p.120). Para dicho autor, el lugar del espacio físico en que se ubican las propiedades de un agente puede ser expresivo de una determinada posición en el espacio social, cuando se examina su ubicación en relación a la forma en que se distribuyen los bienes y servicios, así como los demás agentes (*Ibid.*).

Teniendo en cuenta estos conceptos, al considerar las ubicaciones de los templos en el área central de Caleta Olivia es posible observar que la Iglesia Católica, el “Centro Cristiano Esperanza”, el “Ministerio Presencia de Dios” y la “Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días” se acercan más a la mayor concentración de servicios públicos y edificios estatales. Así y todo, se destaca que la única iglesia emplazada dentro de los límites del barrio Lucila Ortiz, que es el que reúne formalmente esa mayor concentración de edificios estatales y servicios, es la Iglesia Católica.



Ubicación de templos y edificios públicos en el área central de Caleta Olivia.
 Mapa usado bajo licencia de "© Colaboradores de OpenStreetMap"
 y modificado por G. Zoppi.

En la Argentina y en la provincia de Santa Cruz, distintas situaciones de carácter histórico concurren a consagrar a la Iglesia Católica con un estatus diferenciado de los demás grupos religiosos frente al Estado. Ya la Constitución Nacional establece en su segundo artículo que “el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano” (Constitución de la Nación Argentina, 2013, p.11). Por su parte, el Código Civil y Comercial de la Nación indica que la Iglesia Católica es “persona jurídica pública” de manera similar al “Estado nacional, las Provincias, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, los municipios” y “los Estados Extranjeros” (Código Civil y Comercial de la Nación, 2016, p.30). A su vez, “las iglesias, confesiones, comunidades o entidades religiosas” no católicas son clasificadas por el Código como “personas jurídicas privadas”, al igual que las “sociedades”, “las asociaciones civiles”, “las fundaciones”, “las

mutuales”, “las cooperativas” y otras (Código Civil y Comercial de la Nación, 2016, p.30). Entonces, a pesar de que en la Argentina no hay religión oficial (Mallimaci, 2013, p.11), sí se equipara en los hechos a la Iglesia Católica con el Estado (*Ibid.*, 2015, p.247) y se le concede un estatus diferenciado, aparte de un “vínculo privilegiado” (*Ibid.*, 2013, pp.46, 177) que la separa de las restantes denominaciones religiosas.

Por su parte, la Constitución provincial de Santa Cruz se mantiene en esa misma línea al señalar en su cuarto artículo que “la Provincia reconoce los derechos de la Iglesia Católica”, aunque después complementa esta afirmación indicando que “no sostendrá ni favorecerá culto alguno” (Constitución de la Provincia de Santa Cruz, 2012, p.5).

Teniendo en cuenta estas disposiciones, que determinan una cercanía estrecha entre el Estado y la institución católica, no resulta azaroso concebir la proximidad física entre la Parroquia San Juan Bosco, los servicios públicos y los edificios estatales en el área central de la ciudad, como una expresión física de dicha realidad jurídica. Y es que, como destaca Simmel, son los “factores espirituales” los que producen “los fenómenos de la vecindad o extranjería” que luego pasan a verificarse “dentro de una forma espacial” (Simmel, 1986, p.644). Así también para Bourdieu, el “espacio social” termina por inscribirse en las “estructuras espaciales” en formas que dan cuenta del capital poseído por los agentes, capital que cuando logra garantizar la cercanía física también consigue maximizar los efectos de la proximidad social (Bourdieu, 2002, p.122). De todos modos, y más allá de estas consideraciones, para alcanzar una explicación apropiada de las diversas presencias cristianas emplazadas en el centro de la ciudad, también se hace necesario tomar en cuenta algunos lineamientos históricos generales sobre el establecimiento del cristianismo en la zona, tanto por parte del catolicismo como de las iglesias de raíces protestantes.

3.1.2 La llegada oficial del catolicismo a Caleta Olivia

La llegada definitiva del catolicismo a la Patagonia se produjo entre abril y mayo de 1879, durante la campaña militar llevada a cabo por Julio Argentino Roca, por entonces ministro de guerra (Cattáneo, 2007, pp.5, 6). Desde

entonces, los sacerdotes irían a oficiar como capellanes del ejército en las sucesivas expediciones al “desierto”, y como misioneros de los indígenas sobrevivientes que iban siendo reducidos (Cattáneo, 2007, pp.5-7).

Pese al liberalismo y las tendencias anticlericales que caracterizaban a las élites gobernantes de la época (Nicoletti y Navarro Floria, 2004, p.128), estas últimas no dejaban de atribuir a la Iglesia Católica una “función civilizatoria” (Pierini, 2007, p.7, 8); es por esta razón que, una vez que acabaron las expediciones militares, la Iglesia se presentaba como un “factor ocupacional” natural para aquellos territorios que era necesario incorporar a la Nación (Nicoletti, 1999, pp.32, 50). Ya en el artículo 64 de la Constitución se estipulaba la promoción estatal de la conversión de los indígenas al catolicismo, y desde 1875 se encontraban presentes en Buenos Aires los misioneros de la Congregación Salesiana¹, que habían sido encomendados por Don Bosco para la evangelización de la Patagonia (Nicoletti, 2004, pp.148, 193).

Sin embargo, al momento de organizar este nuevo territorio como espacio eclesiástico y misionero se presentarían importantes conflictos entre el Estado, la Iglesia Católica nacional y los Salesianos. Y es que los misioneros Salesianos pretendían desarrollar su acción con autonomía de la iglesia metropolitana, que se encontraba debilitada e impedida de cumplir con la tarea por falta de recursos y personal; a su vez el Estado nacional, que todavía se hallaba en formación, quería continuar ejerciendo la autoridad del patronato sobre la organización eclesiástica que fuera a desarrollarse en la Patagonia (*Ibid.*, 1999, pp.49, 50).

Si bien el Estado argentino no reconoció en un principio la organización eclesiástica establecida por el Vaticano para la Patagonia en 1883, en los hechos la Congregación salesiana fue desarrollando una vasta tarea misionera y educativa en la región (*Ibid.*, pp.37, 38), y finalmente acabaría recibiendo el reconocimiento estatal oficial en mayo de 1897 (*Ibid.*, 2004, p.160). Así, pese al recelo con el que la iglesia metropolitana veía el avance y el crecimiento de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales en la Patagonia, esta acabó

¹ La “Pía Sociedad de San Francisco de Sales” es una orden religiosa católica que fue fundada en 1859 por el sacerdote Juan Bosco en Turín, Italia. Se trata de una sociedad de sacerdotes abocados, especialmente, a la tarea educativa y misionera (Nicoletti, 2004, pp.152, 153).

monopolizando la actividad misionera católica en la región (Nicoletti, 1999, p.40).

Los Salesianos arribaron al espacio que hoy constituye la provincia de Santa Cruz a finales del año 1885 (Pierini, 2007, p.6). Para ese momento, la mayoría de los pocos tehuelches que habían sobrevivido a las campañas militares habían sido asimilados como mano de obra para la producción ovina; por ese motivo, que se sumaba a la dificultad del Estado central para satisfacer las necesidades en aquellos lejanos territorios, la tarea principal de los misioneros salesianos acabó siendo la educación primaria confesional en lugar de la evangelización de los infieles (*Ibid.*, pp.3, 16). Así, en principio, los Salesianos fueron estableciendo sus “misiones volantes” en base a recorridos que tomaban como base los incipientes centros urbanos que iban apareciendo en la costa¹, cosa que ocurrió con las localidades de Río Gallegos, Puerto Santa Cruz, Puerto San Julián y Puerto Deseado (Nicoletti y Barelli, 2010, pp.121, 122, 142); y así también irían fundando sus colegios y parroquias en dichas localidades (Pierini, 2006, p.211).

Entre los últimos años de la década de 1940 y principios de los cincuenta, el gobierno promovió la erección de capillas en diversas localidades del territorio de Santa Cruz, entre las que se encontraba Caleta Olivia (*Ibid.*, p.216). De todos modos, el primer sacerdote² recién llegaría a la ciudad por el año 1955, y oficiaría sus primeras misas en una carpa que había sido cedida por YPF³ (López y Bucci, 2014, p.301). Para 1961 el decreto 1649/61 estableció como patrono de la provincia de Santa Cruz a San Juan Bosco, y ese mismo año se decretó la fundación de la Parroquia que hoy lleva su nombre, que fue la primera en Caleta Olivia (*Ibid.*, p.320).

De todas formas, también es importante destacar la estrecha relación establecida entre el catolicismo salesiano y la empresa estatal YPF. Como señala Silvia Pinto (2009) al analizar los orígenes de la educación técnica en

¹ Es importante tomar en cuenta que Caleta Olivia no parece haber formado parte de esos primeros recorridos misioneros de los Salesianos (Nicoletti y Barelli, 2010, pp.122, 142). Probablemente esto fuera así por tratarse de un caserío muy pequeño, con muy pocos pobladores, hasta ya avanzada la década de 1940 (López y Bucci, 2014, 278).

² Su nombre era César Campos (*Ibid.*, p.301).

³ Dicha carpa se encontraba en el actual Barrio Parque, cerca de la ruta (*Ibid.*).

Comodoro Rivadavia, la necesidad de mano de obra calificada por parte de la petrolera estatal había impulsado la consolidación de estrechos “lazos políticos, ideológicos y financieros” entre la Orden Salesiana y la Dirección General de los Yacimientos, a cargo del General e ingeniero Enrique Mosconi (Pinto, 2009, pp.8, 12). En Caleta Olivia estos lazos impulsaron la construcción, por parte de YPF, de una capilla para el culto católico ubicada junto a las viviendas que la empresa había edificado para sus trabajadores (Ibarroule y Reynoso, 2009, p.4). De esta manera la Iglesia Cristo Obrero¹, como se nombró, fue entregada al municipio a mediados del año 1963 (López y Bucci, 2014, p.321).

3.1.3 Llegada del protestantismo a la Patagonia y a la localidad

Como reconocía el propio Don Bosco al presentar sus planes para organizar estos territorios como espacio misionero católico, en realidad tanto la Patagonia Central como la Patagonia Meridional venían siendo objeto de las iniciativas misioneras de los “heterodoxos” y “disidentes” desde hacía varios años (Nicoletti, 1999, p.47). Y es que tiempo después de que la Iglesia Anglicana fuera autorizada a ejercer su culto en el país en el año 1825, en virtud de la firma del Tratado de Amistad, Comercio y navegación con Gran Bretaña, comenzaron a producirse algunas incursiones misioneras anglicanas independientes entre los indígenas patagónicos (Bianchi, 2012, pp.23-28). Así en 1827 se había intentado, sin éxito, establecer una misión en la Isla Navarino, y en 1850 había tenido lugar otro intento fallido en la isla Picton (Seiguer, 2006, pp.67-69). De todos modos, para 1856 el reverendo Geoge Pakenham Despard ya había logrado asentarse en la isla Keppel con su familia y algunos voluntarios, y en 1869 el misionero Waite Stirling consiguió instalarse en Ushuaia, por lo que la Iglesia Anglicana decidió constituir la diócesis de las Islas Malvinas (*Ibid.*).

Por otra parte, desde 1865 se había instalado un grupo de colonos galeses en el valle inferior del río Chubut, quienes llegaron acompañados por un pastor

¹ La Iglesia Cristo Obrero, ubicada en el actual Barrio Parque, fue declarada Patrimonio Cultural de la Ciudad de Caleta Olivia (Ibarroule y Reynoso, 2009, p.4).

baptista y dos reverendos congregacionalistas¹ (Morales Schmuker, 2011, pp.13, 16). Varios años más tarde, entre los años 1902 y 1905, también llegaron a asentarse en el Territorio Nacional del Chubut tres contingentes de grupos Boers protestantes, provenientes de Sudáfrica, cuya filiación religiosa se remontaba hasta la Iglesia Holandesa Reformada (Lago, 2017, p.139).

En el caso del territorio de Santa Cruz, también se había producido un intento anglicano de implantar un núcleo misionero permanente en 1862; sin embargo aquel establecimiento ubicado cerca del estuario del río homónimo², había debido abandonarse por falta de fondos (Seiguer, 2009, p.69). De todas formas se destaca que, según las investigaciones de Christian Lalive D'Épinay, para finales del siglo XIX Santa Cruz habría sido uno de los espacios con mayor proporción de protestantes del país después de Chubut y Tierra del Fuego (Morales Schmuker, 2011, p.1), aunque en este caso particular dicho porcentaje representaba un número ínfimo de personas (Lago, 2017, p.141).

En línea con estas informaciones, es importante notar que los primeros pobladores que se asentaron en las inmediaciones de Caleta Olivia durante las dos primeras décadas que siguieron al nacimiento del poblado, en 1901, eran de origen europeo o hijos de europeos (López y Bucci, 2014, p.153). Así, aparte de varios españoles³ y algunos franceses⁴, también se establecieron en un principio algunos alemanes cuyos apellidos eran: Romberg, Siekmann, Fratzscher Evert y Kleine (*Ibid.*, pp.155-186). Los testimonios de sus descendientes dan cuenta del empeño que ponían aquellas familias, tanto en conservar las costumbres de su lugar de origen como en educar a sus hijos con maestros alemanes, y en casarse o casar a sus hijos con otros miembros de la

¹ Tras la llegada de nuevos inmigrantes desde Gales y los Estados Unidos en 1874, nacería el poblado de Gaiman, y con el tiempo los colonos acabarían organizando distintas capillas de signo congregacionalista, bautista, metodista y anglicano (Morales Schmuker, 2011, p.14).

² Es preciso destacar que ese emprendimiento localizado en el sitio que hoy se conoce como Cañadón Misioneros, constituyó la “primera ocupación blanca estable de la zona” de la que se tiene conocimiento (Schávelzon y otros, 2014, p.286).

³ En este sentido pueden mencionarse los apellidos: Rodríguez Melero, Madroñal, Altuna, Del Hoyo, Rebanal, Alonso, Rivera, Maimo, Ardura y Ortiz (López y Bucci, 2014, pp.153-239).

⁴ Los apellidos de algunos inmigrantes que llegaron a la zona provenientes de Francia: Laberé, Etchechurry y Salaberry (*Ibid.*, p.175-185).

colectividad alemana (López y Bucci, 2014, pp.155-186). Pero, además, se destaca un testimonio que da cuenta de la presencia de un pastor evangélico alemán, que habría atendido espiritualmente a algunas familias de la zona desde fines de la década de 1940 en adelante (*Ibid.*, p.173). En un fragmento de una entrevista a Catalina Siekmann, nieta de Eugenio Siekmann, aparece la siguiente declaración con relación a aquellos años:

“Un pastor evangélico alemán, que es el que le dio la última misa [a mi abuela], el que casó a mis padres, el que nos bautizó a nosotros, el que me casó a mí, que siempre iba de estancia en estancia y se quedaba un tiempo en cada lado (...). Él siempre venía, y rezábamos antes de comer y a las noches mi mamá se sentaba con nosotros al lado de la cama y rezábamos todo en alemán. Después eso se fue perdiendo” (*Ibid.*)

Como permite corroborar este testimonio, y como hace notar Bianchi (2012), para los inmigrantes alemanes la religión “era un aspecto más de una cultura y una identidad que se buscaba preservar” (pp.30, 31). Entonces, aunque la primera iglesia no católica, correspondiente a la Unión Evangélica de la Argentina, se estableció oficialmente en Caleta Olivia en el año 1962, estos indicios permiten identificar la presencia del protestantismo entre los inmigrantes alemanes del área desde, por lo menos, dos décadas antes.

3.2 Instituciones, monumentos y nombres de calles

Definidas como “organizaciones religiosas instaladas en edificios con alguna identificación que permita reconocerlas, y cuyo principal objetivo no es el culto” (Mallimaci, 2013, p.219), pude observar cuatro “instituciones” religiosas en el área central de Caleta Olivia. Se trata de instituciones que, en su mayoría, son de carácter educativo: el instituto católico “San José Obrero, Obra de Don Bosco”, el colegio católico “Instituto Marcelo Spínola” y el “Instituto Adventista Caleta Olivia, Nivel Inicial”. También se encuentra allí la “venta benéfica REMAR”¹.

¹ Como figura en su web oficial (<https://remarargentina.org/>), tal sitio sirve como venta benéfica y oficina de la fundación REMAR, además de funcionar como alojamiento para un grupo de varones que se encuentran en proceso de recuperación de adicciones y otros riesgos sociales.

El caso de los colegios merece una explicación especial. Y es que, a comienzos del siglo XX la instalación de escuelas en el territorio patagónico significaba el establecimiento efectivo de la presencia del Estado, y la promoción activa de un necesario proceso de homogeneización, argentinización e integración de los pobladores a la nación (Pierini y Rotman, 2010, pp.17, 18). En el caso del Territorio Nacional de Santa Cruz, las grandes distancias y la escasa población presentaban importantes obstáculos para la llegada de la escuela pública (*Ibid.*) de modo que, en un contexto de gran demanda social y escasa oferta estatal, el gobierno favoreció la llegada de colegios religiosos. Así, la Congregación salesiana fue estableciendo sus propios centros educativos¹ en los principales núcleos urbanos de la costa; dichos colegios acabaron complementando la oferta estatal y hasta llegaron a competir con ella (Nicoletti y Navarro Floria, 2004, pp.128, 130, 132).

Sin embargo, en el caso específico de Caleta Olivia la escuela pública llegó varias décadas antes que la educación religiosa. En el año 1922, siendo todavía un pequeño asentamiento de poco más de 130 habitantes², había comenzado a funcionar la Escuela Nacional N°14³ (López y Bucci, 2014, 315). Recién para el año 1961, cuando la empresa estatal YPF ya llevaba unos quince años en la localidad y sus habitantes se habían multiplicado, se colocó la piedra fundacional del Colegio Don Bosco (*Ibid.*, p.320). Por otro lado, aunque los Salesianos habían alcanzado a posicionarse, prácticamente, “en un rol monopolizador de la educación primaria confesional” en la provincia (Pierini,

¹ La implantación del proyecto educativo y misionero desarrollado por la Congregación salesiana en la región, desde 1880, fue configurando una importante “red de parroquias, colegios, oratorios, hospitales y orfanatos en la Patagonia continental” (Nicoletti, 2004, p.71).

En este sentido, también cabe mencionar que desde el mismo Diseño Curricular del nivel secundario de la provincia se reconoce que: “la Enseñanza de Gestión Privada en nuestro país y en la provincia de Santa Cruz está ligada en sus orígenes históricos a las fundaciones de las Instituciones educativas más antiguas, llevadas a cabo por congregaciones religiosas de la Iglesia Católica” (Consejo Provincial de Educación, 2016, p.40).

² Esta cifra se desprende de un censo territorial realizado en el año 1920 (López y Bucci, 2014, p.315).

³ Desde el momento de su inauguración y hasta el año 1960, la matrícula de la escuela parece no haber superado los 15 alumnos; esta falta crónica de estudiantes, sumada a la escasez de docentes, provocó que al menos en dos ocasiones la escuela no pudiera llevar adelante el ciclo lectivo (*Ibid.*, pp.128, 129).

2007, p.3), en 1965 también se instaló en la localidad un colegio confesional no católico: la Escuela Adventista Perito Moreno (López y Bucci, 2014, pp.320, 322).

Además de las mencionadas instituciones, en la zona inspeccionada pude observar dos “monumentos” de carácter religioso. Se trata de representaciones escultóricas, la primera de las cuales consiste en una estatua de cuerpo completo del obispo católico Mamerto Esquiú, ubicada en una plazoleta. El otro monumento está compuesto por un par de pedestales conmemorativos¹, ubicados en la esquina del Instituto Adventista, y se refieren a actividades propias de la IASD: un logo que representa la “educación adventista” y otro que alude a la agrupación juvenil adventista conocida como “Club de Conquistadores”².

Finalmente, pude observar seis “nombres de calles” de sesgo religioso en el área central de Caleta Olivia, todos ellos referidos al universo católico: “Monseñor Fagnano”, “San José Obrero”, “Don Bosco”, “Misionero J. Beauvoir”, “Ceferino Namuncurá” y “Hermana A. Damevin”.

En este punto puede resultar provechoso desnaturalizar una situación que no resulta extraña a la mayoría de las ciudades de la Argentina. Y es que, como observa acertadamente De Certeau (2000), los desplazamientos urbanos se valen necesariamente de organizaciones espaciales que, jerarquizadas y ordenadas por nombres propios, tienen el efecto de “abrir reservas de significaciones” que “mediatizan las circulaciones” y operan, a su vez, ordenamientos y legitimaciones históricas (pp.113, 116, 117). En el caso de la zona central de Caleta Olivia, se destaca que los nombres de las calles evocan una lógica que entremezcla indistintamente próceres nacionales y pioneros de la ciudad, con personajes del universo católico de épocas y contextos bastante dispares.

¹ Dichos pedestales fueron inaugurados en el año 2002, durante un encuentro de clubes de conquistadores de distintas localidades de la zona que contó con la presencia del intendente de la localidad, por entonces el señor José Córdoba, y del diputado Juan Balois Pardo.

² “Club de Conquistadores” es un término nativo de la IASD en la Argentina, que designa a una agrupación juvenil que será presentada en el siguiente capítulo.

Bajo esos términos, es dable que la calle Monseñor Fagnano se transforme en Presidente Perón, que Namuncurá se cruce con Belgrano, Rivadavia, Mosconi, Lavalle y José Hernández, o que la calle “Hermana Asunción Damevin” se cruce con “Gobernador Gregores”¹. En términos más locales, el salesiano “Misionero Beauvoir” se cruza con “Magnus Evert Frazscher”, inmigrante alemán que llegó a Caleta Olivia en 1908 (López y Bucci, 2014, p.186); la calle “Padre Reverendo Jordán”, que evoca el recuerdo de quien fuera el primer director del Colegio Secundario Don Bosco a partir de 1963 (*Ibid.*, pp.321, 324), tiene su nacimiento en la plaza “20 de noviembre”², llamada así en conmemoración del nacimiento de la ciudad en 1901; también la calle “Progreso López”, nombrada por quien ejerció como director de la primera escuela pública de la localidad³ entre los años 1942 y 1944 (*Ibid.*, pp.127, 128, 140), es interceptada por San José Obrero y Don Bosco. Esta última calle, a su vez, se cruza con “Guillermo Siekmann”, estanciero y comerciante de la ciudad que, como se mencionó más arriba, era atendido espiritualmente junto a su familia por un pastor evangélico alemán (*Ibid.*, pp.172, 173).

De esta manera, es posible descubrir “nudos simbolizadores” que organizan un discurso particular “de la ciudad y sobre la ciudad” (De Certeau, 2000, p.118), en el que se asocia a próceres nacionales y algunos de los primeros pobladores de Caleta Olivia con varios personajes relevantes para la Iglesia Católica en general, y la Orden salesiana en particular.

3.3 Nombres, calcos y carteles, ermitas, santerías y pinturas murales

Aparte de las expresiones religiosas institucionalizadas, como templos, escuelas confesionales o incluso nombres de calles y monumentos, cualquier mirada que recorra atentamente el centro de la ciudad también se encontrará con otros indicios de la diversa y compleja vida religiosa que se experimenta en ella. Así, durante mis recorridas por el centro de Caleta Olivia pude descubrir,

¹ Juan M. Gregores (1893-1947) fue gobernador del Territorio Nacional de Santa Cruz entre los años 1932 y 1945.

² La plaza se construyó en el año 1971 (López y Bucci, 2014, p.324).

³ La Escuela Nacional N°14, cuyas actividades comenzaron en 1922 (*Ibid.*, pp.127, 127).

por ejemplo, nombres¹ de comercios y establecimientos que revestían connotaciones religiosas. La mayoría de ellos tenían relación con la tradición cristiana, aunque no se los pudiera vincular directamente con una denominación religiosa en particular². También podían observarse nombres claramente católicos³ e incluso algunos otros no cristianos⁴, derivados del orientalismo o New Age.



Ubicación de instituciones, monumentos y nombres religiosos de calles en el área central de Caleta Olivia. Mapa usado bajo licencia de "© Colaboradores de OpenStreetMap" y modificado por G. Zoppi.

¹ Aquí también retomamos la definición propuesta por Giménez Béliveau y Martínez para los "nombres": "aquellas denominaciones religiosas perceptibles en comercios e instituciones no religiosas" (Mallimaci, 2013, p.219).

² Algunos ejemplos que pueden mencionarse en este sentido son: kiosco "Jireh", locutorio "Monte Horeb", "Multirubro Ruah", negocio de ropa "Nuestra Caná" o local de comidas "Jireh".

³ Nombres como los siguientes: mercado "Virgen Urkupiña", "Cochería San José", "Centro Médico San Lucas", "Consultorio San Javier" y "Fábrica de amoblamientos San Antonio".

⁴ Nombres como: "Anahata Yoga" o salón de masajes "Mandalas".

Otro tipo de marcas religiosas que es frecuente encontrar en el área central de Caleta Olivia son los “calcos”, definidos como “aquellos signos religiosos que, en soportes perecederos (papel, cartón, plástico, calcomanías, etc...) son colocados como muestra de identidad” religiosa (Mallimaci, 2013, p.219). Los mismos suelen ubicarse en los bordes de las ventanas en los hogares particulares, o en las vidrieras de algunos comercios. En el caso del centro de Caleta Olivia, casi la totalidad de esas marcas remitían al catolicismo¹, representando a la Virgen María, al niño Jesús o los santos, entre los que se destacaba San Cayetano.

El caso de los “carteles”, exhibidos en sitios que no son templos y que publicitan “información sobre actividades (...) llevadas a cabo por los grupos religiosos” (*Ibid.*) es el menos frecuente².

En la zona central de la ciudad también me fue posible encontrar “ermitas”, es decir “santuarios que los fieles construyen (...) con la intención de rendir homenaje a entidades trascendentes” (Mallimaci, 2013, p.219). Se hace evidente que tres de las cuatro³ ermitas relevadas remitían a personajes del universo católico, dado que exhibían figuras de la Virgen María y San Jorge. También descubrí dos santerías, es decir, negocios en los que se exhibe y vende gran variedad de imágenes religiosas, así como diversos objetos para su uso en rituales de carácter místico. Finalmente, pude observar también algunas

¹ Uno de aquellos calcos, ubicado en una casa particular junto a una imagen de la Virgen, presentaba la sentencia: “somos católicos, no insista”. Una referencia que permite inferir la acción misional, probablemente insistente, de grupos religiosos no católicos en el área.

² Al respecto, sólo pude identificar dos anuncios de papel en los ventanales del Centro Salteño Social y Cultural, que promocionaban la: “Fiesta señor y Virgen del Milagro 2018”, y una actividad correspondiente a la “Comunidad San Expedito”. Sobre este punto, cabe mencionar que Daniel Cabral Márques (2011) ha destacado el importante rol cultural que desarrollan este tipo de centros, constituidos por las colectividades de trabajadores provenientes de las provincias del norte, en Caleta Olivia (pp.24-28). Refiriéndose al caso particular de catamarqueños y riojanos, este autor explica que sus iniciativas, orientadas a destacar símbolos identitarios de los migrantes, constituyen una evocación del “propio pasado para lograr construir una pertenencia y un horizonte de referencia” frente a las bruscas transformaciones económicas y sociales de las últimas dos décadas (*Ibid.*).

³ Dos de esas cuatro ermitas, una de las cuales remitía a la devoción popular del Gauchito Gil, se encontraban instaladas en hogares particulares. Otras dos se ubicaban en espacios públicos: una sobre la vereda y otra empotrada en una pared del cuartel de bomberos de la ciudad.

“pinturas murales”, muy deterioradas por el paso del tiempo¹, y dos “graffitis” improvisados con consignas religiosas².

Para ofrecer una explicación de este tipo de indicios de vida religiosa por fuera del marco de las pertenencias institucionales, se ha hecho habitual recurrir a categorías analíticas como “cuentapropismo religioso” y “religiosidad popular” (Mallimaci, 2013, pp.181, 192). Según el primero de estos conceptos, varias de esas expresiones concretas en el espacio público estarían manifestando formas “de individuación religiosa, a partir de la[s] cual[es] hombres y mujeres construyen sus creencias sin la mediación de los especialistas religiosos y/o participan de varios grupos religiosos” a la vez (*Ibid.*, p.181). Asimismo, desde la perspectiva ofrecida por el segundo concepto, tales marcas religiosas estarían poniendo de manifiesto diversos modos de “apreciación y/o relación que respecto de lo considerado sagrado, sobrenatural o trascendente construyen los sectores populares de la sociedad” (*Ibid.*, p.192).

Sin embargo, ese tipo de explicaciones también han sido cuestionadas por algunos autores, tanto por su énfasis individualista como por su imprecisión. Frente a esta situación, Alejandro Frigerio (2018) plantea el concepto de “religión vivida” como una forma de superar tanto las dicotomías “religión/espiritualidad” e “iglesia/secta”, como el énfasis individualista de la idea de “cuentapropismo religioso” (pp.71, 73). Asimismo, propone reemplazar la noción de “religiosidad popular” por la de “grupos lábiles”, en alusión a aquellos “agentes religiosos no legitimados socialmente” que desarrollan sus creencias y prácticas sin la voluntad de “incentivar identificaciones religiosas” (*Ibid.*, 78, 86).

De todas formas, y más allá de la discusión en torno a dichos conceptos, es importante destacar la referencia de varias de estas marcas a diversas formas de catolicismo popular presentes en otras regiones del país. Particularmente se destaca la presencia de creencias, prácticas y festividades cuyo origen remite a

¹ Dos de estas, sobre la pared exterior de un colegio católico, aludían a Cristo y a la Virgen María. En otro sitio, sobre la pared de una casa que parece haber funcionado alguna vez como templo evangélico, también aparecía una inscripción: “ven Jesús, tiempo de milagros”.

² Uno de estos, ubicado sobre una pared del Complejo Polideportivo Municipal Ingeniero Knudsen, indicaba: “Dios te tenga en su gloria”. Además, sobre la pared de un salón de fiestas aparecía la frase: “Cristo vive”.

las corrientes migratorias provenientes del noroeste de argentino; tal es el caso, por ejemplo, de la promoción del Centro Salteño Social y Cultural de la “Fiesta Señor y Virgen del Milagro”, que remite a una advocación católica originaria de Salta, y cuya celebración también suele replicarse en Caleta Olivia.¹

Además, llama la atención la aparición de una devoción católica popular importada desde un país limítrofe, como es el caso de la Virgen de Urkupiña. Ana Inés Barelli ha estudiado en profundidad la presencia de esta forma devocional, típica de Bolivia, en la ciudad patagónica de San Carlos de Bariloche, como un caso de “traslado, refundación y resignificación del culto mariano” (Barelli, 2014, p.202). Siguiendo los planteos de Sassone, Barelli (2011) entiende esta devoción como “una práctica de religiosidad popular y cultural transnacional”, que funciona como una forma de adaptación; así, permitiría a los migrantes bolivianos acercarse a su lugar de origen desde lo simbólico, generando identidad étnica y construyendo territorialidades novedosas en el proceso (pp.69, 70). Tomando en consideración lo que plantea Barelli con respecto a San Carlos de Bariloche, también es posible afirmar que en Caleta Olivia el “componente migratorio” es responsable de una compleja “diversidad cultural” de la que este tipo de devociones forman parte (*Ibid.*, p.74).

4. Algunas conclusiones del capítulo

Como hemos podido comprobar, el área central de Caleta Olivia presenta numerosos indicios de una vida religiosa diversa, aunque mayormente cristiana, que se manifiesta tanto desde organizaciones institucionalizadas como desde la informalidad, desde el espacio público y desde el ámbito privado.

Así como distintos investigadores han señalado, la diversidad religiosa en la Argentina tuvo un origen más temprano de lo que suele afirmarse, debido a la

¹ El 16 de septiembre de 2018 se celebró la mencionada festividad en Caleta Olivia. Como se lee en la noticia citada a continuación, participaron de las celebraciones tanto los salteños residentes en la localidad como otros vecinos (<http://www.lavanguardia.com/nota/22787-caletenses-celebraron-con-el-señor-del-milagro/>).

presencia y la acción de las iglesias correspondientes al protestantismo histórico (Seiguer, 2010, p.100). En el caso de la Patagonia Sur, la temprana aparición de inmigrantes y misioneros protestantes, junto con una escasa presencia católica inicial, configuraron un escenario en el que la pluralidad religiosa se estableció como una característica fundante (Lago, 2017, p.135). Y aunque en el caso de Santa Cruz esa “impronta de nacimiento”, de “pluralidad confesional”, no resulta tan señalada como en Chubut y Tierra del Fuego (Morales Schmuker, 2011, p.18), el caso de Caleta Olivia nos permite inferir su existencia a nivel local en tiempos recientes.

Al considerar la historia de esta localidad, que tuvo sus comienzos en 1901 y que durante cinco décadas se mantuvo como un pequeño asentamiento marginal, se descubre que las primeras iglesias cristianas se establecieron oficialmente casi al mismo tiempo, tras la llegada de YPF, cuando Caleta Olivia comenzó a transformarse en una pequeña ciudad. Entonces, si en 1961 tuvo lugar la inauguración oficial de la primera parroquia católica y se puso la piedra fundamental del Colegio Don Bosco, casi inmediatamente, en 1962, se instaló el primer templo protestante de la Unión Evangélica de la Argentina, y para 1965 aparecía la escuela confesional de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. También se ha visto que es posible rastrear en esta área la acción previa de ministros religiosos, tanto por parte de los evangélicos alemanes desde finales de la década de 1940, como de la Iglesia Católica desde 1955.

De esta manera, la llegada casi simultánea de las instituciones oficiales católicas y protestantes, así como la presencia de religiosos de ambos signos desde tiempos anteriores, haría posible discutir aquellas perspectivas “excesivamente católico-céntricas” (Frigerio, 2008, p.51), que suelen postular la aparición de un novedoso “mercado religioso” en el país recién a partir del retorno de la democracia en el año 1983, cuando habría tenido lugar el quiebre de un “monopolio católico” casi absoluto (Mallimaci, 2008, 2013, 2015). Para autores como Alejandro Frigerio (2007), en realidad el catolicismo habría monopolizado históricamente la legitimidad social-religiosa, pero no necesariamente las creencias, identidades y pertenencias de los sujetos (p.4). Entonces, la vuelta a la democracia en 1983 no habría significado la aparición de un “nuevo mercado religioso” sino la “efectiva y progresiva desregulación” de aquel que ya existía (*Ibid.*, p.10). Así es posible verificar aquella

“desregulación progresiva” también en Caleta Olivia gracias a la presencia de templos correspondientes a grupos prohibidos durante la última dictadura militar, como los Testigos de Jehová, y numerosas iglesias pentecostales, fuertemente estigmatizadas por esos tiempos (Bianchi, 2012, p.221). Igualmente, el hecho de que algunos de esos templos aún se presenten exhibiendo el número con el que se encuentran registrados en el Fichero de Cultos de la Nación, también da cuenta del carácter limitado de dicha “desregulación”, que pese a sus avances todavía continúa sosteniendo cierta diferenciación jurídica y social entre el catolicismo y las restantes confesiones religiosas.

Por otro lado, ciertos rasgos del centro de la ciudad permiten verificar que, aunque la llegada del catolicismo salesiano y el protestantismo a la localidad fue casi simultánea, y más allá de la mencionada apertura en materia religiosa de las últimas décadas, el histórico “favoritismo estatal” (Frigerio y Wyrnarczyk, 2008, pp.234, 249) hacia el catolicismo también tiene lugar, aunque con sus propias características y matices, en Caleta Olivia. Es posible calificar en ese sentido la vecindad entre la parroquia católica y los principales edificios estatales y servicios públicos, como una “ganancia de localización” que hace tangible la “inercia de las estructuras del espacio social” (Bourdieu, 2002, p.120). También se entiende en esa misma línea el emplazamiento de marcas típicas del catolicismo salesiano en espacios públicos y estatales, y su presencia en los nombres de las calles, en donde se entremezclan con próceres nacionales y pioneros de la ciudad. Tomando en cuenta que la capacidad de incidir en los actos de nominación y ordenamiento sobre el espacio remite al poder con el que se cuenta (De Certeau, 2000, p.142), no es azaroso identificar así la promoción¹ de la relación entre la Iglesia Católica, en

¹ La acción del gobierno local también puede operar en ese sentido. Así lo demuestran las recientes gestiones del área de Cultura de la localidad para la adquisición y entronización de una Virgen en el área del puerto, en octubre de 2018 (<http://www.caletanoticias.com.ar/2018/10/07/se-realizo-la-entronizacion-de-la-virgen-stella-maris/>). También se destaca en este sentido el impulso de la Dirección de Turismo de la Localidad para un “Circuito Histórico Religioso”, que recorre las iglesias católicas más antiguas debido a “su importancia histórica para la localidad” (<https://www.eldiarionuevodia.com.ar/regional/info-general/2018/3/29/caleta-olivia-desde-la-direccion-de-turismo-impulsan-recorrido-por-el-circuito-historico-religioso-56508.html>).

su vertiente salesiana, y el Estado a nivel local. Y dado que el “rostro público de la ciudad” incide en la “conciencia del pasado que tienen sus habitantes” (Hannerz, 1993, p.340), la memoria del catolicismo salesiano acaba reafirmandose y proyectándose desde el espacio público de la ciudad, junto con otras memorias locales y nacionales. Se trata de un fenómeno que no suele repetirse en el caso de las marcas no católicas¹, que por regla general se proyectan desde espacios de carácter privado como los templos.

De todas formas, el dato que se destaca al considerar las manifestaciones físicas de vida religiosa en la ciudad sigue siendo su heterogeneidad. Y es que, como hace notar Luciana Lago (2020) con relación a la vecina localidad de Comodoro Rivadavia, la intensa movilidad de personas y recursos que caracteriza a este tipo de ciudades petroleras da lugar a un nivel de heterogeneidad social en su composición que también se traduce en una considerable diversidad a nivel religioso (pp.86, 89).

Por otra parte, es posible identificar llamativas correspondencias entre la situación que observamos en el centro de Caleta Olivia y los resultados de la encuesta “Religión y estructura social en la Argentina”, llevada a cabo por un grupo de especialistas del CEIL-CONICET entre 2005 y 2008 (Mallimaci, 2013, pp.9, 12). Si bien se han planteado importantes reparos a los supuestos teóricos de dicha encuesta (Frigerio, 2007) y a la generalidad de sus preguntas (Lago, 2017), sus resultados aportan ciertos datos cuantitativos sobre el panorama religioso a nivel nacional y local que resulta valioso tomar en consideración.

Según la mencionada encuesta, la Patagonia constituye la región con menor porcentaje de individuos que se declaran católicos (61,5%), teniendo en cuenta el porcentaje de quienes se notifican como tales del total de la población del país (76,5%); además, señala que la población de esta región es la que presenta la mayor concentración de evangélicos (21,6%), Testigos de Jehová y mormones (3,7%) en el país, y un porcentaje de individuos pertenecientes a otras religiones (1,5%) proporcionalmente superior al porcentaje acumulado a nivel nacional (1,2%) (Mallimaci, 2013, pp.32, 33). Al considerar estos datos no

¹ La única marca religiosa que se sale de esta situación es el par de pedestales conmemorativos que se ubican en la esquina del Instituto Adventista, sobre la vereda.

resulta llamativo que, en el centro de Caleta Olivia, un solo templo católico aparezca acompañado por otros quince lugares de culto de diversas denominaciones religiosas; se trataría de la concreción, a nivel físico y espacial, de un escenario de diversidad cristiana posiblemente más acentuado que en otras regiones del país.

Finalmente, cabe destacar que la presencia de marcas religiosas bajo la forma de nombres, calcos, carteles, ermitas, santerías y pinturas murales, indica que el paisaje de la ciudad también debe parte de su carácter específico a manifestaciones espontáneas de pertenencias, convicciones y prácticas religiosas por fuera de las instituciones, es decir, más allá de su legitimación social (Frigerio, 2018, p.86). Este tipo de marcas, que suelen remitirse al universo cristiano en general y a lo católico en particular, evidencia la acción de “cuentapropistas” y “grupos lábiles”, que complejizan y elevan el grado de diversidad religiosa existente en la ciudad más allá de la cantidad de organizaciones religiosas presentes en ella (*Ibid.*, pp.78, 87). Además, varias de estas marcas permiten dar cuenta de que el propio catolicismo, a nivel local, también presenta una considerable diversidad interna y un importante nivel de arraigo popular. Se trata de una situación que podría vincularse, en buena medida, al origen inmigratorio de aquellos residentes que llegaron desde las provincias del norte argentino, tras la implantación de la empresa estatal YPF, y trajeron consigo aquellas devociones, prácticas y festividades propias de sus sitios de origen.

En suma, puede afirmarse que todas estas situaciones descubiertas al recorrer la “ciudad religiosa” conforman un panorama complejo y diverso, al que no le faltan superposiciones y contrastes, y que constituye el telón de fondo para la existencia y el desenvolvimiento de los grupos religiosos presentes en Caleta Olivia. Teniendo en cuenta esta situación general, dedicaremos los próximos capítulos a examinar las experiencias cotidianas de una minoría cristiana presente en la localidad: la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

CAPÍTULO II

LOS ADVENTISTAS DE CALETA OLIVIA Y SU AUTOPERCEPCIÓN COMO GRUPO RELIGIOSO MINORITARIO

Dado que, como señala Bronislaw Malinowski (1995), el objetivo al que toda etnografía debe aspirar es llegar a “comprender” la visión del nativo sobre “su” propio mundo (p.13), el ejercicio de la perspectiva etnográfica nos obliga a explorar el modo en que los integrantes de la IASD en Caleta Olivia perciben su propio grupo de pertenencia, de camino a dar cuenta de sus experiencias y subjetividades. Para alcanzar tal objetivo, primero examinaremos la forma en que este grupo religioso se define en función de un conjunto específico de creencias; en segundo lugar, analizaremos las autodefiniciones institucionales de la Iglesia Adventista, así como aquellas otras provistas por sus integrantes en Caleta Olivia. En tercer lugar, daremos cuenta de las distintas percepciones de los integrantes de esta iglesia acerca de la condición minoritaria de su grupo; en cuarto lugar, analizaremos la expresión nativa “adorar en libertad”, con el fin de estudiar las distintas valoraciones que desarrollan los adventistas de Caleta Olivia acerca de la condición minoritaria de su iglesia en el país.

La investigación de este aspecto de la experiencia social cotidiana de los adventistas en Caleta Olivia se apoyará en las siguientes preguntas: ¿Qué afirmaciones hace este grupo religioso acerca de su identidad y de qué formas lo perciben sus integrantes? ¿Cómo valoran su condición como grupo religioso minoritario? Para responder estos interrogantes, practiqué observación participante y elaboré registros de seis eventos religiosos regulares que tuvieron lugar en el templo de la Iglesia Adventista, ubicada en la dirección Hermana Asunción Damevin 227, entre los meses de marzo y agosto del año 2018. Analicé esos registros y desarrollé una explicación, que busqué enriquecer entrevistando a seis miembros de la iglesia, y manteniendo charlas informales con varios “informantes ocasionales” (Guber, 1991, p.30); así me resultaría posible dilucidar los modos en que los sujetos construyen la racionalidad de su perspectiva y sus prácticas (Wolf, 1979, p.8). Hice también una cuidadosa revisión de las declaraciones oficiales de la IASD con respecto a su identidad, aparte de aquellas otras que aclaran sus creencias y doctrinas centrales. Finalmente, identifiqué y analicé una “expresión indexical” (Guber,

2001, p.13), que me permitió explorar las ideas de los integrantes de este grupo acerca de su condición minoritaria con relación al contexto socio religioso más amplio en el que tiene lugar su experiencia cotidiana.

1. Un “observador nativo”

Como destaca Rosana Guber, el desafío de dilucidar los “marcos de referencia nativos” desde la etnometodología requiere que la subjetividad del investigador se transforme en una herramienta; y tal cosa no puede lograrse sin que el investigador haga explícitos su origen y supuestos (Guber, 1991, pp.6, 7, 24). Pero además, como reconocen Ervan Dianteill y Michael Löwy (2009), cuando el asunto a investigar tiene que ver con la experiencia religiosa, la objetivación de los lazos, de las formas de participación y pertenencia se torna aún más importante, ya que tanto el “pertenecer” como el “no estar” plantean sus propios desafíos y peligros para la perspectiva científica (p.191). En este sentido, mientras el hecho de “pertenecer” a determinada institución religiosa puede impulsar al investigador a comprometer su perspectiva y acabar llevando a cabo una “sociología religiosa”, el “no estar” involucrado puede conducirlo a adoptar una perspectiva meramente positivista y externa, incapaz de captar los “resortes subjetivos” específicos que movilizan la experiencia religiosa con sus lógicas particulares (*Ibid.*).

Así dadas las cosas, me veo en la necesidad de aclarar los orígenes de mi relación con la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Se trata de una relación estrecha, ya que mi padre trabajó como ministro de la IASD en la provincia de Buenos Aires hasta su jubilación; yo mismo pasé a afiliarme a la IASD durante mi preadolescencia, y permanezco en tal condición hasta hoy. A su vez, concluí la primera etapa de mi trayectoria universitaria, hace diez años, con el título de Licenciado en Teología, expedido por la Universidad Adventista del Plata. Sin embargo, aunque tal situación podría llegar a presumirse como una zozobra ante el “primer escollo” de “pertenecer”, también podría resultar la forma de sortear inmediatamente el “segundo escollo”, el de “no estar” (*Ibid.*, p.191), garantizando un nivel de acceso suficientemente significativo. Es por eso que aquí cobra relevancia la figura del “investigador nativo”, entendido como aquel que ejercita su reflexividad procurando “investigar y objetivar una realidad

social familiar” (Navarro, 2013, p.26), desde la postura de “uno de los participantes que asume un punto de vista distinto” (Wolf, 1979, p.7); un participante que se aferra a la reflexividad para evitar caer en la postura de defensor, “abogado” o “portavoz”, y que busca mantenerse como el “analista” que abre canales para dar lugar al diálogo y al “discurso de otro” (Ginzburg, 1999, pp.191, 192). Así, tomando los recaudos metodológicos necesarios, identificando y “poniendo entre paréntesis” aquellos conocimientos contextuales que normalmente se asumen como compartidos en el grupo en cuestión (Wolf, 1979, p.7), me sería posible concretar una “interpretación” o “traducción” pertinente de los sentidos y razones que movilizan el accionar de los adventistas, y que resulta valioso hacer inteligibles más allá de sus fronteras (Guber, 2001, p.3).

Por otra parte, el concurso fortuito de dos situaciones puntuales me permitiría llegar a asumir una postura original, de extrañamiento e indagación, para con aquellas cuestiones que años atrás difícilmente hubiera podido considerar desde otra mirada. La primera de esas situaciones fue un trayecto de posgrado en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Quilmes, en donde llegaría a familiarizarme con inquietudes y herramientas analíticas capaces de proyectar nuevas luces, distintas, sobre mi entorno de origen; así me resultaría posible “ampliar la mirada” de manera reflexiva (Guber, 1991, pp.15, 24), manteniendo la rigurosidad y la vigilancia epistemológica. La segunda situación sería una mudanza, que nos llevaría con mi esposa a vivir en un sitio a dos mil kilómetros de distancia, a una ciudad con la que no estábamos familiarizados y con gente que no conocíamos hasta entonces; un sitio en el que tendríamos una Iglesia Adventista por descubrir, con su propia gente y particularidades, tan parecida como diferente de aquellas otras con las que nos habíamos relacionado hasta entonces.

2. Una identidad definida y organizada en base a un cuerpo de creencias

Al pedirle que formulara una definición simple y directa de su iglesia, Gerardo¹ me respondió que se trataba de “un grupo de personas que **tiene una creencia específica** (...), una iglesia que tiene mucho conocimiento de la Biblia y que

¹ Para identificar a los entrevistados utilizaremos seudónimos.

está **muy organizada**" (Caleta Olivia, 20 de marzo de 2020). Por su parte, Gladis definió a la Iglesia Adventista como "una **organización** cristiana" que se distingue de las otras porque "acepta el mandato de Dios al considerar el día sábado como una institución creada y respetada por Dios" (Caleta Olivia, 19 de marzo de 2020).

Esta manera de definir el grupo religioso y su organización a partir de un conjunto de creencias, también se observa con claridad en la literatura adventista disponible. Y es que el sistema teológico formal de la IASD se estructura a partir de seis doctrinas básicas¹, que sintetizan su modo de percibir a Dios (Asociación Ministerial..., 2007, p.8) y que, a su vez, se desarrollan en veintiocho "creencias fundamentales"²; de estas se deriva tanto una forma particular de organización, así como un conjunto específico de ideales y prácticas.

2.1 Creencias e identidad

En términos sociológicos, esta situación corrobora la centralidad que Durkheim le reconoce a las "creencias" como elemento fundamental del fenómeno religioso. Entendidas como "estados de opinión" que se cristalizan en "representaciones", para este autor las "creencias" se encuentran en el origen de los "modos de acción" o "ritos" que caracterizan a un grupo religioso como tal; de allí la importancia que reviste el prestar atención a las creencias, ya que si no se toman en cuenta tampoco sería posible definir las prácticas o "ritos" que les corresponden, paso indispensable para "hacer comprensible la naturaleza religiosa del hombre (Durkheim, 1993)" (Cipriani, 2011, pp.97, 100).

¹ Estas serían: "la doctrina de Dios", "la doctrina del hombre", "la doctrina de la salvación", la "doctrina de la iglesia", "la doctrina de la vida cristiana" y "la doctrina de los acontecimientos finales" (Asociación Ministerial..., 2007).

² Las veintiocho "creencias fundamentales de los adventistas del séptimo día son: "la Palabra de Dios", "la Deidad", "Dios el Padre", "Dios el Hijo", "Dios el Espíritu Santo", "la creación", "la naturaleza humana", "el gran conflicto", "la vida, muerte y resurrección de Cristo", "la experiencia de la salvación", "crecer en Cristo", "la iglesia", "el remanente y su misión", "la unidad en el cuerpo de Cristo", "el bautismo", "la Cena del Señor", "los dones y ministerios espirituales", "el don de profecía", "la ley de Dios", "el sábado", "la mayordomía", "la conducta cristiana", "el matrimonio y la familia", "el ministerio de Cristo en el Santuario Celestial", "la segunda venida de Cristo", "la muerte y la resurrección", "el milenio y el fin del pecado" y "la Tierra Nueva" (*Ibid.*).

Otra forma provechosa de analizar esta cualidad del grupo religioso surge de la perspectiva del etnólogo francés Jean Pouillon (1989), quien se detiene en el verbo “creer” y sus implicancias. Para este autor, la característica distintiva del término reside en que puede ser utilizado para expresar una certeza al mismo tiempo que una duda, por lo que remite inevitablemente a la subjetividad (p.45) y a las distintas perspectivas posibles de un mismo asunto. Según Pouillon en el cristianismo, más allá de que el feligrés experimente su fe como un saber que no se pone en duda¹, no se puede comunicar esa convicción de otro modo que no sea como una “creencia” (*Ibid.*, p.53). Se vuelve necesario “creer” justamente cuando algo no es totalmente innegable, como ocurre debido a la distinción cristiana entre lo “natural” y lo “sobrenatural”, lo de “este mundo” y lo del “Reino de Dios” (*Ibid.*, pp.46, 51). Así, el “encuentro con la alteridad” es el que obliga a expresar la propia fe en términos relativos, dado que existen otras perspectivas cuyos sostenedores pueden discutir las convicciones puestas en juego desde su propia “representación particular del mundo” (*Ibid.*, pp.52, 53). Entonces, definiéndose a partir de un conjunto característico de creencias es como los adventistas consiguen identificarse y darse a conocer frente a otros grupos de convicciones semejantes o diferentes.

2.2 Identidad y organización

Aparte de las creencias, otro factor que se destaca en las definiciones nativas ofrecidas por Gerardo y Gladis tiene que ver con la “organización”. Oficialmente, la IASD se presenta como “una organización mundial que agrupa a más de 16 millones de cristianos² que respetan el sábado del cuarto mandamiento de la Ley de Dios como día de reposo y esperan la segunda venida de Jesús en el futuro cercano” (Weber de Vyhmeister, 2009, p.1). Asimismo, la Iglesia Adventista señala que su forma de gobierno eclesiástico es “representativa”, reconociendo que “la autoridad de la iglesia descansa en sus miembros, quienes delegan la responsabilidad ejecutiva para el gobierno de la

¹ Pouillon se refiere a esta situación paradójica aseverando que, en sentido estricto, en realidad es el no creyente el que “cree que el creyente cree en la existencia de Dios” (Pouillon, 1989, p.46).

² Al año 2018 esa cifra ya ascendía a 21.414.779 individuos (Seventh-day Adventist Church, 2019, p.4).

iglesia en los cuerpos representativos y en los dirigentes elegidos para ello” (Asociación General de la IASD, 2006, p.25). Bajo esta directriz, la IASD se estructura en “cuatro cuerpos representativos, o niveles organizacionales, que van desde el creyente individual hasta la organización mundial” (*Ibid.*). El primero, y el más elemental de esos niveles, es el constituido por la “iglesia local” como “cuerpo organizado y unido de creyentes individuales” (*Ibid.*). En un segundo nivel, las iglesias de un estado, provincia o región se unen como “Asociación o Misión/Campo local” (*Ibid.*). En el tercer nivel, las asociaciones, misiones o campos de un territorio mayor conforman una “Unión-asociación” o “Unión-misión” (*Ibid.*). En el cuarto y máximo nivel aparece la “Asociación General”, que constituye la cúspide de la organización, abarcando “todas las uniones, en todas las partes del mundo¹” (*Ibid.*). Esta organización también posee y administra, dentro de sus cuatro niveles, diversas instituciones: casas publicadoras, instituciones médicas, fábricas de productos alimenticios saludables e instituciones educativas (*Ibid.*, p.26).

3. Una identidad colectiva que se define como minoritaria

Otro elemento que forma parte de la autopercepción de los adventistas y que resulta importante destacar, debido a la importancia que adquiere en el contexto de sus creencias centrales, es la cualidad minoritaria del grupo religioso. Se trata de un rasgo clave que se observa en la presentación institucional de la propia iglesia, y que también irá a aparecer repetidamente en las explicaciones ofrecidas por sus feligreses.

3.1 Autodefiniciones institucionales de la Iglesia Adventista

En el análisis de Clifford Geertz (1987) toda religión consiste en un “sistema de símbolos” que, entre otras cosas, opera instaurando “estados anímicos y motivacionales en los hombres” y “formulando concepciones de un orden general de existencia” (p.89). Así, para dar cuenta de la perspectiva de los sujetos que nos ocupan, resulta necesario prestar atención a los “sistemas de

¹ La “Asociación General”, a su vez, se encuentra constituida por “Divisiones”, que administran determinadas zonas geográficas (Asociación General de la IASD, 2006, p.25).

símbolos” provistos por la institución religiosa a la que adscriben. Cabe aclarar aquí, sin embargo, nuestra intención de no caer en aquellos énfasis exagerados que postulan la supremacía de las instituciones como dadoras de identidad, en detrimento de la agencia de los individuos (Frigerio, 2007, p.4). Simplemente buscaremos dar cuenta del modo en que los lineamientos de la doctrina oficial de la IASD nutren las perspectivas religiosas de sus feligreses, y constituyen un “marco de ideas generales” dentro del que sus expresiones cobran un sentido característico (*Ibid.*, pp.96, 106, 116).

3.1.1 La Iglesia Adventista como “remanente”

Al considerar las declaraciones oficiales de la IASD, se destaca su autodefinición en términos de grupo “minoritario” o, en su propio lenguaje teológico: “la iglesia remanente” (Iglesia Adventista..., 2009, p.998). Se trata de una expresión que aparece en la formulación adventista de la “doctrina de la iglesia”, donde la identidad y propósito característicos del grupo se condensan bajo la “creencia” titulada “el remanente y su misión” (Asociación Ministerial..., 2007, p.180). Esta creencia declara:

“La iglesia universal está compuesta de todos los que creen verdaderamente en Cristo; pero en los **últimos días**¹, una época de **apostasía generalizada**, se llamó a un **remanente** para que guarde los mandamientos de Dios y la fe de Jesús². Este remanente anuncia la llegada de la hora del juicio³, proclama la salvación por medio de Cristo y pregona la proximidad de la

¹ Los adventistas toman esta expresión del libro bíblico de Daniel. En su esquema de interpretación de las profecías de la Biblia, aplican esta frase a un “intervalo de tiempo que precede al juicio final y la resurrección”, y que habría comenzado entre los años 1798 y 1844 (Iglesia Adventista..., 2009, p.980).

² Con esta última frase, cuyo lenguaje remite al pasaje bíblico de Apocalipsis capítulo doce y versículo diecisiete, los adventistas definen sus características identitarias en términos de las profecías bíblicas.

³ En su creencia titulada: “el ministerio de Cristo en el Santuario celestial” los adventistas afirman que, en la actualidad, está teniendo lugar en el cielo un “juicio investigador” en el que Cristo pone “a disposición de los creyentes los beneficios de su sacrificio expiatorio ofrecido (...) en la Cruz” (Asociación Ministerial..., 2007, p.348). Se argumenta que “este juicio vindica la justicia de Dios al salvar a los que creen en Jesús”, y que su conclusión “señalará el fin del tiempo de prueba otorgado a los seres humanos antes de la segunda venida” (*Ibid.*).

segunda venida” (Asociación Ministerial..., 2007, p.180) [el resaltado es del autor].

Como puede inferirse a partir de esta cita, la autodefinición teológica de la IASD como “remanente” parte necesariamente de una perspectiva religiosa acerca de la historia del mundo. Para los adventistas, es posible identificar el cumplimiento de las “grandes profecías históricas panorámicas” de la Biblia en los sucesos de la historia mundial hasta el presente (Iglesia Adventista..., 2008, pp.181); se trata de una perspectiva teológica de interpretación de las profecías bíblicas a la que denominan “punto de vista historicista” (*Ibid.*, p.182). En su estudio de la Iglesia Adventista en la Argentina, César Ceriani Cernadas ha analizado este aspecto de la cosmovisión de la IASD. Para dicho autor, los adventistas sostienen una conciencia histórica de raíz judía, según la cual la historia se presenta como una sola “historia sagrada”¹ dirigida por Dios, de carácter sucesivo y lineal, con un principio y un fin (Ceriani Cernadas, 1998, p.58). A partir de tal perspectiva, los adventistas consideran que la “segunda venida de Cristo” es inminente, y que la actualidad constituye un tiempo de preparación para ese acontecimiento (Iglesia Adventista..., 2008, p.169). Se trata de una cosmovisión de carácter “milenario”², que concibe la historia como una crisis progresiva que sólo se resolverá con el regreso del Mesías (Ceriani Cernadas, 1998, p.46).

3.1.2 El catolicismo y otras confesiones cristianas como alteridad

También resulta importante destacar que los adventistas entienden que el pasaje bíblico que se encuentra en la segunda epístola de Pablo a los Tesalonicenses, el capítulo dos, profetizaba que tras la caída del imperio romano y a partir de la Edad Media se produciría una gran “apostasía religiosa (...) dentro de la iglesia como una institución”, y que esta continuaría hasta la futura segunda venida de Cristo (Iglesia Adventista, 2009, pp.974, 975). Los

¹ Es decir, que no se hace una distinción entre “historia fáctica” e “historia mítica” (Ceriani Cernadas, 1998, p.58).

² Ceriani Cernadas define al “milenario cristiano” como “la creencia en el inmediato retorno de Jesucristo a la tierra” para inaugurar un “Nuevo Mundo perfecto e incorruptible” (*Ibid.*, p.39).

adventistas, como otras denominaciones protestantes, afirman que este y otros pasajes proféticos señalan al “papado” como la realización de esa “apostasía organizada” al interior del cristianismo (Iglesia Adventista..., 2009, p.1106). Así, para la IASD, el nacimiento de la Iglesia Católica Apostólica Romana habría sido el resultado de un proceso de paganización progresiva del cristianismo¹ (Ceriani Cernadas, 1998, p.156).

Aquí cabe destacar que esta construcción de alteridad frente a la Iglesia Católica, que la IASD acompaña con una promoción activa de la “separación de la iglesia y el Estado” y la “libertad religiosa” (Iglesia Adventista..., 2009, p.649), puede aparecer reforzada en la Argentina debido al peso que el catolicismo ha tenido en la historia del país. Y es que, como destaca Fortunato Mallimaci (2013), desde un principio la construcción de la Nación se llevó a cabo recurriendo a la “legitimación cristiana” que confería la institución católica para justificar la autoridad política (*Ibid.*, 2015, pp.221, 223); así, lo político y lo religioso en la Argentina terminaron desarrollándose entrelazados por numerosos “vasos comunicantes” (*Ibid.*, p.222). Y si bien no puede afirmarse que haya una religión oficial, tampoco puede aseverarse que la iglesia y el Estado estén plenamente separados, como lo demuestra en el presente la concesión de la personería jurídica pública a la Iglesia Católica, que así aparece “equiparada con el Estado” (*Ibid.*, pp.11, 237, 247, 248). De esta

¹ De todas formas, y más allá de este tipo de declaraciones, en un documento emitido por la Comisión Administrativa de la Asociación General de la IASD en 1997 acerca de “cómo consideran los adventistas a los católicos”, se afirma lo siguiente: “Como adventistas, al relacionarnos con el Catolicismo Romano en particular, (...) no podemos borrar ni ignorar el registro histórico de gran intolerancia, y aún persecución, por parte de la Iglesia Católica Romana. [Sin embargo] echar la culpa de las pasadas violaciones de los principios cristianos sobre una denominación específica no es una representación apropiada ni de la historia ni de las preocupaciones de las profecías bíblicas. Reconocemos que a veces los protestantes, incluyendo a los adventistas, han manifestado prejuicios y aún fanatismo. (...) Los adventistas procuramos ser equitativos al tratar con otros. De este modo, aunque percibimos el registro histórico y continuamos manteniendo nuestros conceptos con respecto al fin del tiempo, reconocemos algunos cambios positivos en el catolicismo reciente, y enfatizamos la convicción de que muchos católico-romanos son hermanos y hermanas en Cristo” (Declaración registrada por la Comisión Administrativa de la Asociación General el 15 de abril de 1997, disponible en: www.libertadreligiosa.org.ar/web/DeclaracionesOficiales.htm?fbclid=IwAR0mWcHut94XnO9oFeQoOIEllcgkBqa21eBHQ_u_rROChEOcFUxHRSCy5r8A#Catolicismo).

forma, más allá de que los adventistas en el país sumen un total de 118.407 miembros (Seventh-Day Adventist Church, 2019, p.20), la persistencia de un fuerte arraigo del catolicismo y su presencia mayoritaria a nivel nacional¹ pueden resultar funcionales a su autodefición en términos de minoría.

Al estudiar la diversidad religiosa en Comodoro Rivadavia y, particularmente, el caso de los creyentes pentecostales, Luciana Lago (2020) también ha observado una forma de autopercepción religiosa que se referencia, en buena medida, en oposición a lo católico (p.82). De todas formas, aunque hasta aquí puede afirmarse algo semejante con relación a la IASD, también veremos en seguida que este énfasis discursivo institucional, que toma como alteridad al catolicismo, no siempre se replica con la misma intensidad en las explicaciones individuales de los feligreses adventistas.

Pero además, en base a su comprensión de las profecías bíblicas, la IASD considera que:

“(…) Precisamente antes de la segunda venida de Cristo esta tierra experimentará un período de agitación sin precedentes, en el cual el sábado² estará en el centro. En ese contexto, esperamos que las religiones del mundo, **incluyendo los principales cuerpos cristianos** como participantes importantes, se alinearán con las fuerzas que se oponen a Dios y el sábado. Una vez más **la unión de la Iglesia con el Estado** resultará en una extensa opresión religiosa” (Declaración registrada por la Comisión Administrativa de la Asociación General el 15 de abril de 1997) [el resaltado es del autor].

De esta manera, teniendo como referencia este marco conceptual escatológico³ en su empleo del término “remanente”, la IASD también se presenta desde sus escritos oficiales como: “un cuerpo protestante de cristianos evangélicos conservadores”, que tradicionalmente se han mantenido “equidistantes del ‘protestantismo magistral’ (luteranos, reformados, anglicanos) y del catolicismo romano”, y “cuya fe tiene como fundamento la Biblia y está

¹ Según la encuesta: “Religión y estructura social en la Argentina”, el 76,5% de los habitantes del país se declaran católicos (Mallimaci, 2013, p.91).

² En el último capítulo de este trabajo nos detendremos en la creencia adventista relativa al sábado como día de reposo.

³ Dicho marco conceptual se condensa en la doctrina adventista “de los acontecimientos finales” (Asociación Ministerial..., 2007, pp.348-425).

centrada en Jesús” (Iglesia Adventista..., 2009, p.1). Entonces, al identificarse “como el cumplimiento de la profecía apocalíptica, [y como] un movimiento profético¹ llamado a preparar a un pueblo en todas partes de la Tierra para estar listo para la aparición de Cristo”² (Iglesia Adventista..., 2009, p.997), los adventistas también plantean su distinción³ de otras denominaciones protestantes, a la vez que consiguen desarrollar “un fuerte sentido de pertenencia grupal” (Ceriani Cernadas, 1998, p.157) que no resultará difícil verificar en los hechos.

3.2 Autodefiniciones generales de los feligreses en Caleta Olivia

Teniendo en cuenta el trasfondo doctrinario recién presentado, que expresa y a su vez configura la autopercepción de la IASD como institución religiosa organizada, aparecen algunas claves que facilitan la comprensión de los modos con que los feligreses de Caleta Olivia se refieren a su iglesia a nivel personal. Por ejemplo, para Mercedes:

¹ En este sentido, la Iglesia Adventista considera que el pasaje bíblico de Apocalipsis capítulo doce y versículo diecisiete alude a sus características distintivas; también afirma que, de manera similar, los pasajes de Apocalipsis capítulo catorce y versículos seis al doce, así como los versículos uno al cuatro del capítulo dieciocho, constituyen su mensaje particular (Iglesia Adventista..., 2009, p.648). De todos modos, los adventistas niegan creer que sean “los únicos cristianos verdaderos”, y reconocen que “Dios tiene una multitud de seguidores dedicados, fieles y sinceros en todas las comunidades cristianas” (Iglesia Adventista..., 2008, p.167).

² En la teología adventista, esta última expresión alude a la “segunda venida de Cristo”, que constituye una de sus “creencias fundamentales” y se presenta de la siguiente manera: “La segunda venida de Cristo (...) será literal, personal, visible y de alcance mundial. Cuando el Señor regrese, los justos muertos resucitarán y, junto con los justos que estén vivos, serán glorificados y llevados al cielo, pero los impíos morirán. El hecho de que la mayor parte de las profecías esté alcanzando su pleno cumplimiento, unido a las actuales condiciones del mundo, nos indica que la venida de Cristo es inminente. El momento cuando ocurrirá este acontecimiento no ha sido revelado, y por lo tanto se nos exhorta a estar preparados en todo tiempo” (Asociación Ministerial..., 2007, p.372).

³ En esa misma línea, la IASD afirma que: “Las creencias adventistas están arraigadas en las enseñanzas bíblicas apostólicas y por ello comparten muchos aspectos esenciales del cristianismo en común con los seguidores de otras iglesias cristianas. Sin embargo, **tenemos una identidad específica como movimiento**” (Declaración registrada por la Comisión Administrativa de la Asociación General el 15 de abril de 1997) [el resaltado es del autor].

“La iglesia adventista es un conjunto de personas que intentamos, por la gracia de Dios, prepararnos y preparar a otros para **el pronto regreso de Jesús**. Siento como adventista la responsabilidad de (...) ser seguidora de Cristo. (...) La Iglesia Adventista nos da la posibilidad (...) de que nuestros talentos puedan ser usados también en la **misión**, que como dice nuestro nombre es anunciar el advenimiento de Jesús, que va a ser muy pronto” (Caleta Olivia, 19 de marzo de 2020).

En el caso de José también se presenta una definición semejante. Para él, que es uno de los “ancianos”¹ o líderes en la iglesia local desde hace varios años, la Iglesia Adventista: “es el medio por el cual obtenemos mayor conocimiento de la Palabra de Dios y (...) logramos comunión con nuestro Dios. (...) [La iglesia] es el agrupamiento de las personas para poder **apresurar la venida de Cristo**” (Caleta Olivia, 30 de marzo de 2019).

Como indica Jean Pouillon (1989), “toda representación se inserta (...) en un sistema global” más amplio, y más o menos estructurado en donde “encuentra su significación” (pp.47, 48); y esto es lo que ocurre con las definiciones de los feligreses adventistas en cuanto a su propia identidad colectiva, que adquieren su sentido característico en referencia al sistema teológico del que nacen. De esta forma se entiende que, cuando Mercedes habla del “pronto regreso de Jesús”, lo está haciendo en referencia a los términos y sentidos propios de la creencia adventista en “la segunda venida de Cristo”, que a su vez forma parte de “la doctrina de los acontecimientos finales” de la IASD (Asociación Ministerial..., 2007, pp.348-425). Y lo mismo ocurre también cuando ella se refiere a la “misión”, o cuando José habla acerca de “apresurar la venida de Cristo”; se trata de expresiones nativas que no podrían dilucidarse con precisión sin hacer referencia al sistema doctrinal específico en el que encuentran sus raíces.

Como destaca Ceriani Cernadas, la “predica escatológica” y “apremiante” que ha caracterizado históricamente a la IASD, reforzada por su autopercepción como “pueblo elegido” o “remanente”, da por resultado un “importante elemento prospectivo” (Ceriani Cernadas, 1998, pp.107, 239); así, los feligreses adquieren un vigoroso sentido de propósito y deber proselitista, que en las

¹ En el próximo capítulo se explicará en mayor detalle este rol.

palabras de Gladis y José aparece referido como “misión”. Entonces, puede observarse cómo un conjunto sistematizado de creencias formales, como “la doctrina de la iglesia” (Asociación Ministerial..., 2007, pp.161-179), “la segunda venida de Cristo” (*Ibid.*, pp.372-388) o la creencia adventista en “el remanente y su misión” (*Ibid.*, pp.200-210), tiene el efecto de configurar los “marcos de referencia nativos” (Guber, 1991, p.6) de manera eficaz, consiguiendo “formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda” (Geertz, 1987, p.100). Y así, a partir de esta forma de concebir el mundo, queda establecida una perspectiva desde la que el grupo y sus integrantes encuentran una razón de ser que les resulta trascendente, un propósito que los distingue y justifica su acción. Para Clifford Geertz, se trata de una de las formas típicas en que la religión responde al “problema de la significación” y satisface la dependencia humana de “sistemas de símbolos” (*Ibid.*, pp.96, 104, 105).

4. Percepciones individuales sobre la condición minoritaria del grupo religioso

Como sería lógico suponer, si las autodefiniciones institucionales de la Iglesia Adventista destacan su carácter de minoría religiosa, las explicaciones de los feligreses también dan cuenta de ese rasgo característico, pero a su manera. Así, al conversar con algunos integrantes de la IASD en Caleta Olivia, me encontré con algunos para quienes la cualidad numérica del grupo religioso no pareciera resultar un asunto demasiado importante. Por ejemplo, al dialogar con Mercedes acerca de esta cuestión, ella me dijo:

“Digamos, si lo ves racionalmente somos una minoría, pero (...) yo siempre digo [que] nunca veo al adventismo como una minoría por el hecho de que en todos lados, [cada vez que] viajo (...) tengo adonde dormir, donde comer, con quien estar, donde recibir el sábado¹, donde congregarme, porque en todos los lugares [por] donde paso hay o un ex compañero, o alguien que laburó conmigo en algún momento: un adventista. Racionalmente, si yo me pongo a ver números **obviamente somos una minoría importante, pero no lo vivencio como tal**” (Caleta Olivia, 15 de octubre de 2018).

¹ La práctica adventista de la “observancia del sábado” será presentada y analizada con detenimiento en los próximos capítulos.

Entonces, más allá de constituir una minoría religiosa en el país debido al número de sus fieles, integrar una red de relaciones que sea lo suficientemente extendida junto a otros feligreses de la IASD puede hacer posible que no se perciba esa condición en la experiencia cotidiana regular.

También al preguntarle a Gerardo, si lo inquietaba el hecho de que su grupo de pertenencia religiosa fuera minoritario en el país, me encontré con una expresión de cierta indiferencia hacia dicha situación; su respuesta a mi pregunta fue: **“para nada (...)** porque creo que estoy donde quiero estar y haciendo lo que me gusta hacer. (...) Yo creo que donde estoy (...), en lo que se refiere a la Biblia, se respeta más lo que creo, **va más en sintonía con lo que yo creo.** Entonces **no me importa si somos muchos o somos pocos”** (Caleta Olivia, 27 de octubre de 2018). Aunque la conciencia de formar parte de un grupo religioso minoritario tampoco pareciera resultar demasiado importante en este caso, puede observarse una diferencia con el caso de Mercedes, ya que ahora el acento del argumento recae en el “actor individual”. Y si bien no alcanza a tratarse de un caso de “cuentapropismo religioso” o “religión a la carta”, en que se busca construir las propias creencias “sin la mediación de los especialistas religiosos” o se participa de distintos grupos religiosos al mismo tiempo (Mallimaci, 2013, p.181), sí puede percibirse cómo se valora positivamente la capacidad de elección del actor individual frente a la pluralidad de opciones religiosas.

Por su parte, la respuesta de Gladis a la misma pregunta también pareciera confirmar que, para los adventistas de Caleta Olivia en general, su condición de grupo religioso minoritario no constituye una debilidad o un motivo para percibirse menos importantes que otros grupos. Para ella: **“no siempre las mayorías tienen la razón.** (...) La verdad del cristianismo está en la Biblia y la Iglesia Adventista está basada en lo que dice la Biblia. Entonces, por más que seamos minoría, me parece que **la minoría puede tener la verdad** y la tiene” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

Sin embargo, también me fui encontrando con otros adventistas para quienes la condición minoritaria del grupo sí constituye un dato trascendente. Al conversar con Enrique, por ejemplo, acerca de sus impresiones sobre este

asunto, él respondió: “yo siento que **somos minoría**, pero yo siempre lo voy a analizar **desde el punto de vista de la profecía** que uno entiende. **Sabemos** que [la Iglesia Adventista] es un remanente, que **el remanente es pequeño**, [y] que **tiene una inmensa tarea por delante**” (Caleta Olivia, 24 de octubre de 2019). En esta nueva respuesta sí puede observarse, con claridad, la impronta del sistema doctrinario institucionalizado sobre los marcos de referencia nativos al percibir y valorar la condición minoritaria del grupo. Se constituye así un contrapunto necesario a la afirmación de que, en el mundo religioso contemporáneo, se viene dando una tendencia general en la que el “actor individual” cobra cada vez mayor centralidad (Mallimaci, 2013, p.30); evidentemente, las definiciones institucionales de los “especialistas religiosos” aún conservan un peso determinante sobre la autopercepción de los feligreses adventistas en Caleta Olivia.

Además es necesario destacar, como sugerimos más arriba, que aquella “perspectiva religiosa” particular (Geertz, 1987, pp.105, 106) que emana de la IASD a nivel institucional también puede hacer posible que la condición minoritaria del grupo sea asumida su como un factor positivo en la afirmación de la identidad colectiva. Esto puede verse, por ejemplo, en el caso de Javier. Al preguntarle si le generaba algún tipo de inquietud el formar parte de un grupo religioso minoritario, el respondió:

“No, (...) al contrario **me genera algo positivo** porque lo veo como un **remanente**. La verdad siempre estuvo en los grupos pequeños, no en la mayoría (...). Entonces me genera algo bueno, algo positivo, incluso también **está profetizado** (...) que en los últimos tiempos **va a ser un grupo pequeño el que va a mantenerse fiel a Dios** (...), no va a ser la mayoría. Y (...) en toda la historia fue así (...); por ejemplo, en el tiempo de la **Reforma [protestante]** fue un grupito de personas que gracias al estudio de la Palabra¹ descubrió ciertas verdades, y así se fue esparciendo esa luz. Pero fue un grupito, la mayoría creía todo lo que decía la Iglesia Católica” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Entonces, podemos comprobar un llamativo ajuste entre las expectativas de la cosmovisión que sustentan los integrantes de este grupo y su condición

¹ Aquí la expresión indica una forma alternativa de referirse a la Biblia como “palabra de Dios”.

minoritaria en los hechos. Y así puede verse cómo, al interpretar su condición desde aquella “lógica particular” característica de su perspectiva doctrinaria, el constituir un grupo minoritario puede volverse funcional a su perspectiva, y ser asumido como una confirmación fáctica de la veracidad del sentido religioso que confieren al mundo en que tiene lugar su experiencia (Guber, 1991, p.27); una confirmación capaz de revestir con sentidos muy positivos la condición minoritaria del grupo.

5. “Adorar en libertad”

Como resalta Rosana Guber (2001), un aspecto clave del quehacer etnográfico consiste en reconocer aquella “noción o práctica inesperada” que requiere de un contexto muy específico para cobrar sentido, y que da cuenta del modo en que los sujetos elaboran su mundo de sentido común (pp.3, 13). Así durante mi asistencia a las reuniones regulares de la iglesia adventista de Caleta Olivia, habiendo asumido ese “punto de vista distinto” indispensable para ejercer la observación participante (Wolf, 1979, p.7), me encontré con una expresión nativa que consideré importante objetivar y desnaturalizar, por su valor para el análisis de cómo los adventistas perciben su grupo de pertenencia como minoría.

Se trata de una expresión que ya aparecía entre las primeras anotaciones que hice en mi diario de investigación, el segundo sábado que asistí al culto regular de esta iglesia. Ese día el “sermón”, o discurso religioso, fue presentado por un muchacho de poco más de veinte años. Al llegar el momento en que debía hacer su exposición, aquel joven introdujo su discurso afirmando que era una “bendición **poder adorar en libertad**” (Caleta Olivia, 11 de febrero de 2017). Sin embargo, teniendo en cuenta la situación religiosa de la Argentina actual, en la que no se observan conflictos violentos por motivos religiosos (Mallimaci, 2015, p.245), el sentido exacto de esta frase no resultaba inmediatamente inteligible.

Y volvería a escuchar ese tipo de expresión varias veces más durante mi asistencia a los cultos de aquella iglesia. Un tiempo después volvió a aparecer, dicha por quien se encargaba de presentar al predicador al inicio del “culto

divino”¹: “agradecemos a Dios que **podemos adorarlo en libertad**. Justamente hoy, como vimos en la escuela sabática², **sabemos** que va a venir un tiempo en que no será así” (Caleta Olivia, 9 de junio de 2018). Ahora se agregaba también la referencia a un conocimiento en común, que caracterizaba a quienes formaban parte del grupo religioso. Para Rosana Guber (2001) ese tipo de presuposición, que invoca un determinado “saber socialmente compartido” y “significados comunes”, es lo que caracteriza a las expresiones indexicales: aquellas cuyo sentido es “inseparable del contexto que producen los interlocutores” (p.13).

Apenas unos momentos después, una mujer de unos cuarenta años que tenía a su cargo una oración pública también diría algo semejante; al orar, se expresó diciendo: “te damos gracias [Dios] porque **te podemos adorar en libertad** (...)” (Caleta Olivia, 9 de junio de 2018). Y en varias ocasiones más volvería a oír ese tipo de frases. Por ejemplo, unos pocos sábados después, otra señora mayor iría a expresarse de esa manera al orar en forma audible: “gracias [Dios] porque nos permites **reunirnos en libertad**” (Caleta Olivia, 4 de agosto de 2018).

5.1 Condición minoritaria y diversidad interna

Cuando comencé a entrevistar a los miembros de esta iglesia y, entre otras cosas, les pregunté por aquella expresión en particular, pude constatar que todos ellos estaban familiarizados con la frase y, por lo general, le atribuían sentidos semejantes. Sin embargo llamó mi atención que, a diferencia de lo que ocurría con otras expresiones nativas, que consideraremos más adelante, en este caso las opiniones podían llegar a presentar algunas divergencias importantes.

¹ Se trata de una reunión que los adventistas celebran cada sábado por la mañana, cuyo segmento más importante incluye un “sermón” o discurso religioso expositivo; la misma suele ser conducida por tres personas que se ubican en el área frontal del templo, una de las cuales se ocupa de presentar cada parte del culto y al predicador. Dicha reunión será analizada en el próximo capítulo.

² El segmento del culto religioso que los adventistas denominan “escuela sabática” se describe en el tercer capítulo de este trabajo.

Al conversar con Mercedes, por ejemplo, acerca del empleo de la frase “adorar en libertad” en el contexto de su grupo religioso, ella me dijo:

“La uso **basada en la historia**; (...) creo que mucha gente tuvo que pasar por dificultades para arrodillarse delante de Jesús o decir ‘yo soy cristiano’. Hoy nosotros (...) tenemos toda la posibilidad de charlar, de hablar, de contar, de predicar (...); **esa libertad en algún momento, los que estudiamos la Biblia, sabemos que se va a cortar.** (...) Va a haber un momento en que mi iglesia no va a poder adorar en libertad. **Proféticamente está escrito** que (...) esa libertad va a ser coartada, que el dar cuenta de mi fe va a traer consecuencias negativas, o sea, (...) va a estar prohibido” (Caleta Olivia, 15 de octubre de 2018).

Un elemento que debemos destacar, es que en su referencia a lo que “proféticamente está escrito” vuelven a observarse las huellas de la perspectiva doctrinal que emana de la IASD a nivel institucional, particularmente en lo relativo a su forma de interpretar los pasajes proféticos de la Biblia y la historia del mundo. Como ya fue considerado más arriba, la autopercepción institucional de la Iglesia Adventista como “remanente”, según sus propios términos, se apoya en cierta medida en la perspectiva protestante acerca del papel de la Iglesia Católica en la historia mundial. Pero además la IASD afirma, en base a su interpretación de la profecía bíblica del capítulo trece de Apocalipsis, que en un futuro cercano poco antes de la segunda venida de Cristo, irá a producirse una profunda crisis a nivel mundial en la que grandes poderes de naturaleza religiosa y política, incluyendo al “papado”, se unirán para oponerse y perseguir a “quienes sirven a Dios” (Iglesia Adventista..., 2008, p.172); y se afirma que esa persecución resultará tan intensa, que “cada alma sobre la tierra será probada en lo tocante a su lealtad a Dios” (*Ibid.*, p.178). De hecho, la IASD considera que ese es uno de los motivos por los que “Dios trajo a la existencia” a su “movimiento”: “preparar a los hombres en todas partes para lo que va a venir” (Iglesia Adventista..., 2008, p.170) de modo que, “cuando llegue la prueba, cada persona sea capaz de adoptar una decisión inteligente” (*Ibid.*, p.172) a fin de permanecer leal a Dios y ser salva.

Y, así como en el caso de Mercedes, en las explicaciones de otros integrantes de esta iglesia también podrán identificarse claramente este tipo de lineamientos doctrinarios, junto con las expectativas y “disposiciones” (Geertz,

1987, p.112) que modelan. Por ejemplo, en las palabras de Javier se presenta una percepción semejante. Según él, cuando los integrantes de su iglesia se expresan de esa forma:

“(…) Se refieren a que **todavía no llegó la persecución que está profetizada en la Biblia**; me parece que va por ese lado. (...) Para mí la persona que ora y dice eso en la iglesia se refiere a (...) lo que está predicho en la Biblia: la persecución de los últimos días, donde está profetizado que vamos a tener que estar adorando a Dios en lugares escondidos (...). Yo no lo veo (...) muy posible hoy en día, [en el año] 2018 que ocurra (...). **No lo veo muy cercano**, pero si está escrito y **está predicho** que va a ocurrir, va a ocurrir” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Al entrevistar a Enrique también se vuelve a verificar el efecto determinante de los lineamientos del sistema doctrinario de la institución adventista, pero además puede notarse cómo él formula una adaptación propia de tales creencias al contexto nacional. En sus palabras:

“Nosotros **en la Argentina** no tenemos libertad religiosa. **El Estado es católico**, entonces **a las iglesias que son protestantes se les tolera** que tengan su culto. **En algún momento no se los va a tolerar más**, es lo que nosotros creemos, que **tarde o temprano esa tolerancia**, que es una pseudo libertad, **la vamos a perder**. (...) **Cuando se desarrollen todos los eventos finales** ya no vamos a tener esa pseudo libertad o tolerancia que nos tienen para que podamos hacer nuestros cultos” (Caleta Olivia, 24 de octubre de 2019).

Más allá de la confusión de Enrique acerca de la condición del Estado argentino, que pese a su cercanía con la Iglesia Católica “no es confesional” (Mallimaci, 2013, p.11), resulta sencillo comprobar la correspondencia de su apreciación con las explicaciones ofrecidas por Mercedes y Javier, que también muestran continuidad y conformidad con los cánones establecidos por la institución eclesial adventista.

Sin embargo, llama la atención que también es posible encontrar miradas diferentes al respecto. Un ejemplo en ese sentido es el caso de Gladis quien, al preguntarle por su explicación de la frase “adorar en libertad”, respondió titubeando:

“**No sé**, yo creo que esto de los últimos tiempos, las cosas que van a pasar o que van a dejar de pasar, la ‘persecución’ y todas esas cosas que uno piensa de que va a ser perseguido por guardar el sábado, **yo no creo tanto** (...); **creo que se ha llegado a un punto de mucha fantasía también**. (...) Yo creo que si uno va siempre con la verdad estamos libres, somos libres. (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

De todos modos, un poco más adelante en la misma entrevista se haría evidente que tal explicación no significaba que su cosmovisión estuviera abandonando su anclaje en las creencias adventistas; al preguntarle si, en su opinión, podría llegar a ocurrir que en algún momento su iglesia estuviera impedida de “adorar en libertad”, ella dijo: “Puede ser, **porque hay profecías de la Biblia que dicen eso**, (...) no sé si será en nuestros tiempos o más adelante, **no sé si lo alcanzaremos a ver**” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

5.2 Ecos de las trayectorias y las distintas formas de socialización religiosa

Como señala Pablo Semán (2010) con respecto a los mundos católico y pentecostal, en realidad no hay una única forma en que los creyentes se apropien de las experiencias religiosas (p.73); es decir, las formas en que los feligreses incorporan las creencias desarrolladas por las instituciones religiosas pueden presentar variaciones y adoptar determinados “matices”, según las “trayectorias” particulares que estos hayan experimentado (*Ibid.*). En este sentido, los “sistemas de socialización religiosa” y las experiencias de “conversión” o “tránsito” de los sujetos “de una denominación religiosa a otra” cobran gran relevancia, ya que parecieran tener una influencia determinante en el tipo de “lectura” y aplicación que cada integrante del grupo hace, de las creencias y doctrinas emanadas por la institución religiosa que los contiene en la actualidad (*Ibid.*, pp.75, 100, 106). Se trata de una dinámica a la que interesa prestar atención, porque de ella resulta una “matriz de lectura de los acontecimientos” (*Ibid.*, p.106) capaz de dar forma y sentido a las experiencias de los fieles.

Teniendo en cuenta estos conceptos al considerar las explicaciones provistas más arriba, acerca de la frase “adorar en libertad”, llama la atención que tanto los modos de socialización religiosa como las trayectorias de los sujetos entrevistados pueden presentar diferencias importantes. Por ejemplo, se destaca que tanto Mercedes y Javier como Enrique, cuyas explicaciones se ciñen estrechamente a los lineamientos institucionales adventistas, fueron socializados desde muy pequeños en dicho contexto religioso. En el caso de los primeros dos, que son hermanos, aunque sus padres habían sido católicos, su madre se convirtió al adventismo poco después de migrar a la Argentina desde Chile a finales de la década de 1970; en ese momento Mercedes tenía once años y Javier era recién nacido, y a partir de entonces fueron criados bajo la perspectiva religiosa adventista. Y en el caso de Enrique, tanto sus padres como sus abuelos habían sido adventistas, por lo que desde un principio su socialización religiosa también se desarrolló bajo esos cánones.

Pero por otra parte, al considerar el caso de Gladis, cuya explicación manifestaba ciertos reparos ante la idea de una “persecución” futura por motivos religiosos, llama la atención que antes de volverse adventista a la edad de diecisiete años ella había sido una católica activa; era maestra de catecismo y participaba del coro de una capilla de la localidad. Y si bien ya pasaron más de cuatro décadas desde su conversión al adventismo, Gladis también continúa manteniendo una valoración positiva de aquella experiencia pasada; en este sentido, al entrevistarla ella me contó: “Yo tuve una linda preadolescencia (...) con el grupo de jóvenes de la Iglesia Católica. **Yo no reniego de la Iglesia Católica, lo que sí, sé que no es la iglesia que hoy en mi vida yo quisiera estar.** No quiero estar ahí porque sé la confusión que hay” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018). Y algo similar parece ocurrir con Gerardo, quien solía asistir a la Iglesia Católica cuando era chico hasta que su familia se volvió adventista y él también, a la edad de diecinueve años; tampoco pareciera razonar este asunto de la misma forma en que lo hacen Mercedes, Javier y Enrique. De esta manera, al preguntarle por el significado que le asignaba a la frase “adorar en libertad”, su respuesta fue:

“(....) **Muchas veces el poder adorar de la forma en que uno siente** no ha sido lo legal, lo establecido, y hasta **ha sido perseguido**; [como ocurría con] los cristianos en la primera

época, entonces creo que tiene que ver con eso. (...) Quizás hay algunos países donde está prohibido también en este momento el hecho de ser cristiano. Entonces **nosotros tenemos la libertad** de poder hacer esto: poder congregarte y poder llevar tu religión de la manera en que vos quieras, **sin ninguna presión por ahora**. Pero **yo no lo vivo tan personalmente**; como siempre viví en libertad **no tiene tanta trascendencia para mí** [aunque] sí lo puedo entender (...)" (Caleta Olivia, 27 de octubre de 2018).

Entonces, aunque su explicación de la frase "adorar en libertad" no manifieste los reparos que caracterizaban la postura de Gladis, sí es posible advertir un menor grado de interés en el tema que aquellos entrevistados que fueron socializados en el adventismo desde pequeños.

Como puede verse, esta diversidad relativa de posturas ante una misma expresión nativa pone de manifiesto la coexistencia de distintas "lecturas", "matices" y modos de "apropiación" de las creencias (Semán, 2010, pp.105, 106) al interior de una misma iglesia. Y es que, como hace notar Verónica Giménez Béliveau (2013) en relación con la Iglesia Católica, en el presente la idea de "autonomía" es sentida por los sujetos "como un derecho irrenunciable" (p.5) de modo que, en los hechos, los feligreses no se mantienen pasivos al apropiarse de las doctrinas emanadas por la institución religiosa con la que se identifican. Por el contrario, ellos pueden reservarse un considerable margen de acción al adaptar y aplicar tales creencias, a partir de una dinámica compleja que se desarrolla en función de sus historias personales, necesidades, expectativas y bagaje sociocultural. De esta manera puede entenderse que, al proyectar la mirada sobre la actualidad religiosa a nivel nacional y, especialmente, al considerar la condición minoritaria de su grupo religioso, distintos integrantes de una misma Iglesia Adventista puedan manifestar percepciones diversas, y ofrecer explicaciones que reflejan no sólo la huella de la perspectiva doctrinaria de su iglesia sino también la de sus historias personales.

De todos modos, también corresponde destacar el alto grado de conformidad con los postulados institucionales que se observa en la mayoría de las explicaciones ofrecidas por los miembros de esta iglesia, así como el hecho de que incluso quienes plantean reservas en sus opiniones continúan anclándose en el sistema de creencias oficializado por la organización religiosa que los

contiene. Esto podría constituir un indicio de que, más allá de que ciertos especialistas postulen cierta tendencia general hacia una “desinstitucionalización e individuación del creer” en la Argentina (Mallimaci, 2008b, p.89), para los adventistas de Caleta Olivia las definiciones sobre las formas de creer y actuar emanadas por la institución de la IASD todavía conservan una importancia crucial.

6. Algunas conclusiones del capítulo

Dado que los sujetos entrevistados no se presentan como meros portadores de la sociedad y la cultura, sino que aparte de ser objeto de sus determinaciones estructurales colaboran activamente en su construcción (Guber, 1991, p.27), explorar las formas de autopercepción colectiva de aquellos resulta fundamental. En este sentido, un primer punto que pudimos constatar es la centralidad que cobran las “creencias” (Cipriani, 2011, pp.97-100), tanto para la institución religiosa adventista como para quienes integran dicha iglesia a nivel local, al momento de precisar, explicar y dar a conocer su identidad frente a “la alteridad” (Pouillon, 1989, pp.52, 53). Como pudo verse, tales creencias configuran un complejo “sistema de símbolos” (Geertz, 1987, pp.96, 106) que nutre de significados y deja una impronta profunda sobre los “marcos de referencia nativos” (Guber, 1991, p.6).

En segundo lugar, también observamos la importancia que puede cobrar la cualidad minoritaria del grupo religioso para sus integrantes, debido al sistema simbólico teológico emanado desde la institución adventista. Como vimos, un rasgo clave de dicho sistema es la distinción que plantea con respecto a las otras iglesias cristianas en general, y al catolicismo en particular. Al tomar a este último, en buena medida, como referente de alteridad, la autodefinición institucional adventista como minoría o “remanente” puede volverse especialmente pertinente para sus feligreses en la Argentina. Debido al peso histórico de la institución católica en el país, así como a la persistencia de su extenso y profundo arraigo cultural, los feligreses locales pueden identificar una confirmación de su cosmovisión religiosa, nacida de la matriz doctrinaria adventista, en los hechos a nivel nacional. De esta manera, mientras que el constituir un grupo religioso minoritario no es sentido como un factor negativo

por ninguno de los entrevistados, y algunos de ellos incluso muestran cierta indiferencia ante dicha situación, otros pueden llegar a asignar a esa cualidad un valor positivo o incluso muy relevante en la afirmación de su identidad grupal. De todos modos, también pudimos notar que este énfasis doctrinario institucional, que postula un agudo contraste con lo católico, no siempre se replica con la misma intensidad en el pensamiento de los feligreses.

Por último, el examen de las explicaciones de los miembros de esta iglesia acerca de la expresión nativa “adorar en libertad” hizo posible problematizar y complejizar, un poco más, su autopercepción grupal frente a la alteridad religiosa. Con respecto a este punto se mostró que, aunque los miembros del grupo se refieren permanentemente en sus explicaciones a la cosmovisión, las disposiciones y expectativas promovidas por el sistema teológico de la IASD, también pueden manifestar diferentes formas de apropiación (Semán, 2010, p.73) de dicho sistema simbólico, en función de sus propias historias personales. En consonancia con esta situación, las entrevistas hicieron posible apreciar distintos “matices”, “lecturas”, disensos, valoraciones y aplicaciones de los lineamientos doctrinales adventistas, en función de las diversas formas de “socialización religiosa” y experiencias de “conversión” de los sujetos (*Ibid.*, pp.75, 100, 106). De esta manera, pudimos verificar la manifestación de cierto grado de autonomía que los miembros de esta iglesia se reservan, aunque sin abandonar los márgenes definidos del grupo religioso y su filiación institucional.

CAPÍTULO III

PRÁCTICAS Y EXPERIENCIAS DE UNA IGLESIA CRISTIANA MINORITARIA EN SU TEMPLO

En este nuevo capítulo, nos enfocaremos en las prácticas habituales de los feligreses de una Iglesia Adventista en su templo, y en el modo en que conforman el grupo religioso a nivel local. Por lo tanto, las preguntas a responder serán: ¿Cómo se encuentra establecida la IASD en Caleta Olivia? ¿Qué tipo de actividades desarrollan sus integrantes, habitualmente, en su templo? ¿Cómo son sus prácticas religiosas? ¿Qué nos indican dichas prácticas acerca de la conformación del grupo religioso?

Para responder estas preguntas, practiqué observación participante y elaboré registros de seis eventos religiosos regulares que tuvieron lugar en el templo de la Iglesia Adventista, ubicada en la dirección Hermana Asunción Damevin 227, entre los meses de marzo y agosto del año 2018. Analicé esos registros y desarrollé una explicación, que busqué enriquecer entrevistando a cinco miembros de esa iglesia, manteniendo charlas espontáneas con informantes ocasionales, y consultando literatura producida por la propia institución oficial de la IASD; así me resultaría posible dilucidar la perspectiva de las personas “dentro del marco de referencia de ellas mismas” (Taylor y Bogdan, 1987, p.19).

Por otra parte, realicé una breve reconstrucción del origen histórico, la llegada y el establecimiento de la IASD a la Argentina, para lo cual me apoyé en los trabajos de César Ceriani Cernadas (1998) y Fabián Flores (2018), aparte de literatura producida por la propia institución adventista. Además, entrevisté a uno de los líderes locales del grupo, que lleva cuenta de la historia y el desarrollo de la comunidad religiosa en la ciudad.

En este segundo capítulo, la referencia la establecen las herramientas analíticas para la realización de estudios etnometodológicos desarrolladas por Rosana Guber (1991) en “El salvaje metropolitano” (pp.4-45) y “La etnografía: método, campo y reflexividad” (2001, pp.1-45), junto con el trabajo de Mauro Wolf (1979) titulado “Sociología de la vida cotidiana” (pp.3-33). Mi puesta en práctica de la observación participante y la construcción y análisis de los registros siguen tales lineamientos en cuanto a la práctica de la reflexividad, el

desarrollo del quehacer etnometodológico en “tres niveles de comprensión”¹ (Guber, 2001, pp.1, 2), y el análisis de los “escenarios de sentido común” (Wolf, 1979, pp.5, 10).

1. Origen y expansión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día

Dado que lo habitual de las instituciones religiosas es exhibirse como “realidad ahistórica, idéntica a sí misma en todo tiempo y lugar”, se vuelve indispensable considerar aquellos procesos históricos que les han conferido su origen y carácter específicos (Dianteill y Löwy, 2009, p.190).

En el caso de la IASD, su origen se remonta a mediados del siglo XIX en los Estados Unidos, en un contexto de “despertar religioso” frente a la crisis social, económica y política que atravesaba el país (Ceriani Cernadas, 1998, p.52). Por el año 1818, un agricultor del estado de Nueva York llamado William Miller (1782-1849), “profundamente impresionado por las profecías escatológicas” (*Ibid.*, 52, 55), desarrolló una interpretación particular del pasaje bíblico que se encuentra en el libro de Daniel, capítulo ocho y versículo catorce, según la cual Cristo volvería a la tierra de forma literal entre los años 1843 y 1844 (Schwarz y Greenleaf, 2002, pp.24, 30, 41, 47).

El hombre comenzó entonces a predicar sus ideas en las iglesias bautistas, metodistas y congregacionales de la zona, llegando a despertar interés también en algunos ministros de la Conexión Cristiana (*Ibid.* pp.29, 32, 33). Con el tiempo su iniciativa comenzó a sumar otros predicadores y promotores, además de la publicación de periódicos y libros (*Ibid.*, pp.32-36).

Así se fue conformando un movimiento que reunía fieles de diversas confesiones protestantes, que se propagó por el noreste de los Estados Unidos llegando a convocar, según estimaciones, a unas cien mil personas (*Ibid.*, pp. 37, 45, 49). Pero se cumplieron las fechas anunciadas por Miller y sus asociados sin que se produjera el retorno de Cristo a la tierra, y entonces se produjo un “gran chasco” entre los seguidores, de modo que el movimiento comenzó a disolverse (*Ibid.*, pp.49, 51, 52).

Sin embargo, a pesar de aquella situación, un pequeño grupo de entre los primeros adventistas iría a resignificar las interpretaciones originales de Miller

¹ Es decir: “reporte, explicación y descripción” (Guber, 2001, pp.1, 2).

acerca del texto bíblico de Daniel, y desarrollaría una nueva explicación (Cieriani Cernadas, 1998, pp.56). Las interpretaciones teológicas fueron reconfiguradas, y con el tiempo el grupo fue afianzando un sistema propio de creencias y prácticas (*Ibid.*, p.81), entre las que se destacaba la incorporación de la creencia en el sábado como día de reposo. Entonces se fue constituyendo un pequeño núcleo de creyentes que comenzó a ganar nuevos adeptos (Schwarz y Greenleaf, 2002, pp.52, 56, 88) y, para el año 1860, pasó a identificarse con el nombre de Iglesia Adventista del Séptimo Día en referencia a las principales doctrinas que proclamaba: la segunda venida literal de Cristo en el futuro cercano, aunque ahora sin una fecha definida, y la observancia del sábado como día de reposo (*Ibid.*, pp.91, 92).

Al año 1863 la IASD ya contaba, aproximadamente, con 3500 miembros y cerca de treinta pastores (*Ibid.*, p.95) y quedaba organizada, hasta el presente, en torno a una administración central que reúne “iglesias locales, asociaciones y conferencias distritales o estatales, y (...) una conferencia general que representa a todas las iglesias y habla en nombre de ellas” (*Ibid.*, pp.92, 94).

1.1 La Iglesia Adventista llega a la Argentina

Como destaca Fabián Flores (2018), una vez que la IASD logró consolidar su organización a nivel interno, puso en marcha un proceso expansivo de “misión mundial” (p.46). Entonces, para octubre de 1874, se produjo el viaje oficial del misionero adventista John Nevins Andrews (1829-1883) hacia Europa, y el adventismo comenzó a propagarse en países de tradición protestante (*Ibid.*, p.46, 47).

En la Argentina, aunque el peso e influencia de la Iglesia Católica todavía suponía un obstáculo para la llegada de “otras manifestaciones religiosas”, el adventismo logró establecerse y propagarse exitosamente a través de las comunidades de inmigrantes (*Ibid.*, pp.47, 54). A mediados de la década de 1880 una familia de origen italiano de apellido Peverini, establecida en Las Garzas provincia de Santa Fe (*Ibid.*, p.56), entró en contacto con los adventistas por medio de correspondencia y comenzó a recibir sus publicaciones provenientes del extranjero. A finales de la década también ocurrió algo similar con una pareja de apellido Dupertuis, que formaba parte de

una colonia suizo-francesa bautista ubicada en Felicia, Santa Fe (Schwarz y Greenleaf, 2002, p.221). Y más tarde, para el año 1890, cuatro familias de agricultores adventistas provenientes de Kansas, Estados Unidos, se establecerían en Puiggari, provincia de Entre Ríos (*Ibid.*). Estas familias de origen ruso alemán, entre las que se destacaba la figura del agricultor y misionero adventista “de sostén propio”¹ George Riffel, irían a difundir el adventismo entre los colonos alemanes del Volga² que se encontraban establecidos en aquella zona desde tiempo atrás (Flores, 2018, p.21). A estos avances se sumaría, en 1891, la presencia de tres “colportores”³ adventistas que comenzaron a desarrollar su tarea y a hacer nuevos conversos en Buenos Aires (Schwarz y Greenleaf, 2002, p.221).

1.2 Análisis relativos a la llegada del adventismo al país

Como señala Paula Seiguer (2010) al analizar las distintas perspectivas historiográficas relativas a la presencia del protestantismo histórico en la Argentina, desde la década de 1960 las obras de Christian Lalive D’Epinay establecieron una distinción entre “iglesias étnicas”, “inmigratorias” o “de trasplante” provenientes de Europa, e “iglesias misioneras”, “de injerto” o “conversionistas” provenientes de los Estados Unidos (p.104). Y si bien esa clasificación ha sido seguida por distintos investigadores desde entonces, también ha recibido importantes cuestionamientos (*Ibid.*, p.108). Así, mientras que al analizar la llegada de la IASD a la Argentina Ceriani Cernadas (1998) la clasifica como parte del “protestantismo misional” (pp.85, 86), Fabián Flores (2018) hace notar que, aunque el adventismo se instaló definitivamente mediante misioneros provenientes de los Estados Unidos, también contó con la

¹ Es decir, aunque ellos difundían activamente las creencias adventistas no se trataba aún de misioneros o ministros oficiales financiados por la IASD (Schwarz y Greenleaf, 2002, p.221).

² Fabián Flores (2018) describe la forma en que comenzó a desarrollarse desde entonces en Puiggari, provincia de Entre Ríos, un proceso de transformación que terminó conformando “una comunidad de base religiosa (adventista) que materializaría su existencia real en la construcción de un lugar con fuerte identidad” (p.21).

³ Este término se utiliza de forma nativa para designar individuos que se dedican a la venta, de casa en casa, de libros religiosos y de salud publicados por las editoriales de la IASD.

ayuda de comunidades de inmigrantes (Flores, 2018, p.134). Entonces, para Flores, el caso adventista habría presentado características propias de ambos modelos, restando claridad a la clasificación de las iglesias bajo las categorías “de trasplante” y “de injerto” (*Ibid.*).

Por su parte, la investigadora adventista Silvia Scholtus (2020) también problematiza la rigidez de aquellas categorías clásicas, llamando la atención al hecho de que los adventistas habrían llegado al país “para fortalecer y expandir el interés” por sus creencias manifestado por distintos grupos de inmigrantes (p.65). Para esta autora la llegada del adventismo habría consistido en un “trasplante de misión”, con el propósito de establecer un grupo “con identidad propia dentro del sector de Sudamérica” (*Ibid.*, p.65). Y es que, como señala Paula Seiguer (2010) acerca de aquellas categorizaciones clásicas establecidas por Lalive D’Epinay, más allá de su extendida aceptación, acaban retomando y reproduciendo los términos en que se dieron los debates desarrollados a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en el país (p.106). Por entonces, las posturas afines a la Iglesia Católica solían asociar al protestantismo con el liberalismo, contraponiéndolo a una pretendida “nacionalidad argentina” que se buscaba equiparar con lo católico; así, se acababa señalando a las iglesias protestantes como ajenas a lo local y argentino, sin tomar en cuenta el origen inmigratorio de la propia Iglesia Católica (*Ibid.*, pp.106, 107).

1.3 Consolidación y avances del adventismo local

Para 1894 ya había cerca de cien adventistas en el país, por lo que la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día en los Estados Unidos determinó enviar un ministro, el pastor Frank Westphal (1858-1944), con el propósito de organizar institucionalmente e impulsar la difusión de la prédica adventista por la Argentina y sus países limítrofes (Schwarz y Greenleaf, 2002, pp.220, 221). Así, el 9 de septiembre de 1894 quedó inaugurada oficialmente la primera iglesia adventista en Sudamérica, tras la cual se organizó otra entre los inmigrantes franceses de Santa Fe, y una más en Buenos Aires, entre los inmigrantes ingleses (Flores, 2018, pp.61, 62).

Como destaca Fabián Flores (2018), tras la experiencia de chasco de 1844 y la conformación oficial de la IASD, las narrativas habían experimentado algunos cambios; y si bien la cuestión escatológica-milenial continuaba constituyendo el centro indiscutido del mensaje y la cosmovisión adventista, ahora también se presentaba acompañada por un importante énfasis en la salud¹ y la educación (p.43). Tales énfasis acabarían resultando, a la larga, en la erección de sanatorios, clínicas, fábricas de alimentos saludables, colegios, y editoriales propias, cuyo establecimiento en determinados sitios daría lugar a un patrón característico de ocupación del espacio en torno a instituciones clave (*Ibid.*, pp.64, 160). Dicho modelo de ocupación territorial, que Flores observa desarrollado en su plenitud en la localidad entrerriana de Villa Libertador General San Martín², sería el resultado de “una concepción del espacio que intenta mediar entre la necesidad de expandirse y, a la vez, generar territorios de avanzada” (*Ibid.*, pp.155, 163). Así, se volvió frecuente que los adventistas fueran estableciendo sus propias instituciones educativas y sanitarias cerca de sus iglesias, en aquellos lugares en los que las condiciones así lo permitían. Ya desde 1893 había comenzado a funcionar una pequeña escuela adventista de enseñanza elemental en Buenos Aires, cerca de la estación Solá del ferrocarril Roca; esta escuela, la primera de la IASD en Sudamérica, se dedicaba a la atención de los hijos de los misioneros, que todavía hablaban inglés (Scholtus, 2020, pp.65, 66). Y al poco tiempo los adventistas fundaron otras instituciones más, como el Colegio Las Tunas en Santa Fe en 1898; dicho colegio, tras su traslado a la provincia de Entre Ríos en el año 1900, marcó el inicio de la institución que llegaría a convertirse, casi un siglo más tarde, en la

¹ Como destaca Ceriani Cernadas (1998), algunos de quienes habían formado parte del movimiento adventista original y más tarde fundaron la IASD se hallaban muy involucrados en la “cuestión social de su época”, al punto de integrar ligas de temperancia, movimientos antiesclavistas y sociedades pacifistas (pp.60, 61).

² Esa forma de ocupación del territorio, que Flores examina en detalle en Villa Libertador General San Martín, ya había sido ensayada en las ciudades norteamericanas de Loma Linda y Battle Creek (p.155). De todos modos, cabe aclarar que se trata de casos excepcionales; es decir, es poco habitual que los adventistas alcancen a concentrarse en cantidades suficientes para que una localidad completa llegue a responder a sus ideales religiosos, y que la disposición física del lugar se configure en función de los ideales de la IASD.

Universidad Adventista del Plata¹. Además, para 1908 se fundaba la primera institución de salud de la iglesia en el subcontinente: el Sanatorio Adventista del Plata, también ubicado en Villa Libertador General San Martín, provincia de Entre Ríos². De esta forma, aparte de las iglesias, el establecimiento de sus instituciones permitía a los adventistas lograr una presencia estable, duradera y con fuerte arraigo en la vida de las comunidades locales.

1.4 Presencia actual de la Iglesia Adventista en la Argentina

Con los años, la IASD continuó afianzando y multiplicando su presencia en la Argentina, al punto de conseguir establecerse en todas sus provincias. En el presente, existen 1051 iglesias adventistas en el país, agrupadas en siete “asociaciones/misiones” o “campos locales”³ según una lógica regional⁴. Dichos campos eclesiásticos se reúnen, a su vez, en una “unión-asociación” denominada: “Unión Argentina”⁵. Bajo su órbita se encuentran, además, diversas entidades entre las que se destacan tres instituciones de salud⁶, una editorial⁷, la fábrica Alimentos Granix, la agencia humanitaria y de desarrollo ADRA⁸; también un sistema educativo que incluye una universidad⁹, dos

¹ Ver: <https://www.educacionadventista.com/argentina/>.

² Ver: <https://sanatorioadventista.org.ar/institucional#nuestra-historia>.

³ En el capítulo dos se explicó cómo se organiza la IASD en cuatro niveles.

⁴ Las regiones administrativas en las que se subdivide la IASD en la Argentina son: Asociación Argentina Central, Asociación Argentina del Norte, Asociación Argentina del Sur, Asociación Bonaerense, Misión Argentina del Centro Oeste, Misión Argentina del Noroeste y Misión Bonaerense del Norte (ver: ua.adventistas.org).

⁵ La Unión Argentina forma parte de la División Sudamericana, que es la división administrativa de la Asociación General de la IASD para la región. Dicha “división” abarca las “uniones-asociaciones” y “uniones-misiones” de: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, Islas Malvinas, Paraguay, Perú y Uruguay, así como las islas adyacentes en los océanos Atlántico y Pacífico. La presencia de la IASD en Sudamérica acaba reuniendo unas diez mil seiscientas iglesias, y más de dos millones de feligreses (ver: <https://es.adventist.org/iglesia-mundial/sudamerica>).

⁶ La Clínica Adventista Belgrano, ubicada en Capital Federal; el Sanatorio Adventista del Plata y el Centro Adventista de Vida Sana, ubicados en Villa Libertador General San Martín, provincia de Entre Ríos (*Ibid.*).

⁷ La Asociación Casa Editora Sudamericana (*Ibid.*).

⁸ Ver: <https://www.adra.org.ar>.

⁹ La Universidad Adventista del Plata, ubicada en Villa Libertador General San Martín, provincia de Entre Ríos (ver: <https://uap.edu.ar>).

instituciones de nivel superior¹, sesenta y tres escuelas de nivel primario, y treinta y siete instituciones de nivel secundario².

1.5 La Iglesia Adventista en Caleta Olivia

Al año 2020, la IASD se encuentra presente en la Patagonia argentina por medio de 142 iglesias; estas conforman un campo eclesiástico denominado Asociación Argentina del Sur, cuya sede³ se encuentra en la ciudad de General Roca, provincia de Río Negro. Además, se ubican en la región siete instituciones educativas⁴, la más austral de las cuales⁵ es el Colegio Adventista de Caleta Olivia.

Fue a finales del año 1964 cuando la organización de la IASD comenzó la construcción de un edificio para establecer una escuela confesional en Caleta Olivia, en un terreno cedido por la municipalidad. Para inicios del ciclo lectivo 1965 esa escuela, cuyas dependencias todavía seguían a medio edificar, ya impartía clases a 28 alumnos⁶, y se volvía oficial con la resolución N° 2027 del 11 de agosto de ese mismo año⁷. Poco tiempo después, entre aquella fecha y los primeros años de la década de 1970, los mismos docentes adventistas que cumplían sus funciones regulares en la escuela fundaron el primer templo adventista en la localidad, que poco a poco comenzó a congregar nuevos fieles, y varios años más tarde se iniciaría la construcción de otro templo más.

En la actualidad la “iglesia central”, que es como los adventistas del lugar suelen llamar a aquel primer templo, reúne cerca de 150 personas cada sábado por la mañana; por su parte la “iglesia de Caleta Sur”, como llaman al

¹ El Instituto Superior Adventista del Plata, también ubicado en Entre Ríos, y el Instituto Superior Adventista de Misiones, localizado en Leandro N. Alem (ver: <https://isam.educacionadventista.com>).

² Ver: <https://www.educacionadventista.com/argentina>.

³ Ver: aas.adventistas.org.

⁴ Dichos colegios se ubican en las ciudades de Neuquén, General Roca, Villa Regina, Viedma, Trelew, Comodoro Rivadavia y Caleta Olivia (ver: <https://www.educacionadventista.com/mapas/mapa-argentina>).

⁵ De todos modos, en Chile se encuentra un colegio adventista todavía más austral: el Liceo Adventista de Punta Arenas.

⁶ Al año 2019 la matrícula del Instituto Adventista Caleta Olivia reunía 854 alumnos, distribuidos entre los niveles inicial, primario y secundario (información tomada del Boletín Informativo del Instituto Adventista Caleta Olivia del año 2019).

⁷ Ver: <https://iaco.educacionadventista.com/nosotros>.

segundo templo, congrega regularmente otras 70 personas. Además en el barrio Rotary 23, que se encuentra bastante más alejado del centro de la ciudad, se reúne otro grupo de unos 15 individuos en una casa particular, con vistas a establecer un nuevo templo adventista en el futuro. Estas iglesias de Caleta Olivia, junto con otras más ubicadas en las localidades santacruceñas de Puerto Deseado, Pico truncado, Perito Moreno y Los Antiguos constituyen un “distrito”¹, es decir, un conjunto de iglesias que son atendidas por un único pastor adventista.

1.6 El colegio y el posicionamiento social de la iglesia a nivel local

Llegados a este punto, se hace necesario destacar la importancia que ha comportado históricamente el Instituto Adventista de Caleta Olivia, tanto para el establecimiento de la IASD como para su posicionamiento social y su arraigo en la localidad.

Al considerar la presencia de los adventistas en la vecina Comodoro Rivadavia, de camino a explorar la diversidad religiosa de aquella ciudad, Luciana Lago (2020) observa la fundación de una escuela primaria confesional en el año 1967 como un factor clave que permitió a la IASD desarrollar un nivel de arraigo y vinculación comunitaria que persisten hasta el presente (pp.89, 96). De manera parecida, en Caleta Olivia también es posible descubrir un importante vínculo entre la valoración de los adventistas por parte de la comunidad local y la trayectoria de su institución educativa. En este sentido, al entrevistar a los feligreses para indagar su autopercepción como grupo religioso, un tópico recurrente en las explicaciones era que se sentían valorados por la sociedad caletense debido a la tarea del colegio:

“Acá en Caleta la Iglesia Adventista es una iglesia, por lo menos acá en la localidad, es una iglesia apreciada; es una iglesia que vos decís: ‘yo soy adventista’ y la gente no te mira mal. La gente aprecia a la Iglesia Adventista. Quizás tenga que ver con la obra de cincuenta y dos años de la escuela, no sé, pero la mayoría de la gente con que uno trata, aprecia y dice: ‘ah, fue mi nieto, mi

¹ Los “distritos” consisten en conjuntos de iglesias que, aparte de recibir la atención de un pastor oficial de la IASD, forman parte de una “asociación/misión” o “campo local”. En este caso, las iglesias mencionadas forman parte de la denominada Asociación Argentina del Sur.

hijo, mi bisnieto, mi sobrino a la escuela y esa escuela hace mucho bien” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

De manera semejante, la explicación de otro integrante de la iglesia también volvería a asociar la valoración positiva de la IASD con la presencia de la escuela en la localidad:

“Hablando acá en Caleta Olivia la Iglesia Adventista está muy bien vista, igual que la escuela, está muy bien vista por la sociedad. Acá la escuela y la iglesia han hecho un buen trabajo y han dejado una buena imagen en la sociedad” (Caleta Olivia, 15 de octubre de 2018).

Y también al entrevistar a una señora que había ejercido la docencia en dicho colegio hasta su jubilación, la explicación volvía a combinar la acción de la institución adventista con un sentimiento de valoración positiva:

“En este pueblo a nosotros nos ven confiables. En esta localidad nos ven buena gente, por así decirlo. Si yo voy a pedir un préstamo antes de pedirme los papeles la chica o fue mi ex alumna o conoce la institución, y ya me está diciendo de cuánto va a ser la cuota” (Caleta Olivia, 15 de octubre de 2018).

Más allá de las diferencias, también se destaca que es posible bosquejar ciertas similitudes entre el establecimiento del colegio adventista y algunas características generales de la presencia de la Congregación Salesiana en la región. Como fue mencionado en capítulos anteriores, desde un principio los salesianos habían logrado insertarse en las comunidades patagónicas por medio de sus colegios, en un contexto en el que las demandas educativas no alcanzaban a ser cubiertas apropiadamente por la acción del Estado (Nicoletti, y Navarro Floria, 2004, p.124). Y aunque su interés fundamental había sido apoyarse en “la educación como espacio privilegiado de difusión de la doctrina católica” (*Ibid.*, p.123), su labor educativa también hizo posible que la presencia salesiana trascendiera “los ambientes puramente católicos” y se extendiera hacia las comunidades locales (Pierini, 2006, p.224).

Teniendo en cuenta que el establecimiento de la educación salesiana en Caleta Olivia se produjo a partir de 1961, y que la escuela adventista llegó tan sólo

cuatro años después, se destaca que también esta última habría conseguido posicionarse socialmente en la localidad gracias a su propio proyecto educativo. Además, contribuyó a esa situación cierta discontinuidad de la educación pública en Santa Cruz que persiste hasta el presente, debido a la alta conflictividad entre el Estado provincial y los sindicatos del sector docente; dicha situación mantiene, hasta hoy, una demanda educativa que no acaba de ser satisfecha plenamente por las instituciones de gestión pública presentes en la ciudad, y reactualiza la valoración social de un colegio adventista en el que, debido a su mentalidad religiosa¹, no se hace paro.

2. Asistiendo a un servicio regular de la Iglesia Adventista

Era sábado por la mañana, despejado y frío pero sin viento. Con mi esposa nos habíamos preparado para visitar la “iglesia central”, ubicada en la dirección Hermana Asunción Damevin 227. Por nuestra experiencia previa con otras iglesias adventistas, sabíamos que el momento de reunión más importante tendría lugar de forma periódica cada sábado por la mañana, generalmente a partir de las 09:30 horas. También sabíamos que sería importante presentarnos con vestimenta formal, para no desentonar con el resto de los asistentes: camisa blanca, corbata y chaleco azul, zapatos negros, pantalón de vestir oscuro y un abrigo negro hasta las rodillas serían mi vestuario. Mi esposa, por su parte, vestía una remera blanca formal, pantalón jean oscuro liso y sin desgastar, botitas negras con un poco de plataforma y una campera negra bien abrigada. Caminamos unas seis cuadras desde nuestro departamento hasta la iglesia, cruzando cada tanto alguna que otra persona cuya forma de vestir, ocasional e informal, contrastaba definitivamente con la que nosotros habíamos elegido. Llegamos al templo adventista cerca de las diez de la mañana.

2.1 El templo

Ingresamos al edificio por una puerta lateral que estaba abierta, y nos encontramos enseguida en un pequeño recibidor con dos mujeres vestidas de

¹ En el próximo capítulo desarrollaremos un análisis de algunos de los rasgos principales de la mentalidad y el “hábitus” del grupo religioso.

manera parecida a como habíamos decidido vestarnos nosotros; ellas nos saludaron con amabilidad y nos entregaron un pequeño volante con algunas informaciones relativas a las actividades que tenían lugar en la iglesia. Avanzamos unos metros más, cruzamos un par de puertas de vaivén e inmediatamente nos encontramos en el interior del templo. Numerosos asistentes ocupaban sillas dispuestas en círculos que formaban seis grupos, constituidos por unas diez a quince personas, que se repartían a lo largo de todo el salón. Nos dirigimos entonces al primero de esos grupos, a nuestra mano derecha, y nos sentamos.



Vista exterior del templo adventista en Caleta Olivia. Foto: G. Zoppi

Desde nuestra ubicación podíamos observar completamente el interior del lugar de culto. Un cielo raso de machimbre, a dos aguas, coronaba las paredes blancas del edificio. A la izquierda, unos ventanales estrechos y altos permitían el ingreso de la luz solar; a la derecha dos ventanales más, grandes y cuadrados, se encontraban bloqueados por cortinas. La mayor parte del salón, de unos veinte metros de largo por diez de ancho aproximadamente, estaba ocupada por las sillas de los asistentes (unas 130 sillas), salvo por un estrecho pasillo central que permitía el ingreso y la salida de las personas.

El espacio frontal del templo fue el que me despertó mayor interés. Su superficie se elevaba unos treinta centímetros, separada del resto del salón por dos escalones. Sobre su margen izquierdo, desde nuestra perspectiva, se observaba un atril de madera decorado con el motivo de una cruz, sobre el que

se ubicaba el soporte de un micrófono; detrás de aquel mueble se encontraban acomodadas tres sillas. Hacia el margen derecho de ese espacio frontal se encontraban un piano eléctrico y su intérprete. Las paredes que enmarcaban aquel espacio presentaban dos puertas cerradas, una sobre su esquina izquierda y otra sobre su esquina derecha, cerca de las cuales se instalaban sendos baffles correspondientes al sistema de audio; en el espacio central de la pared del fondo había un ventanal amplio y abierto, decorado en sus bordes con un fino cortinado blanco y algunas flores. Tras ese espacio abierto podía observarse una pintura mural en tonos brillantes, de un paisaje que parecía inspirado en la cordillera de los Andes: una montaña nevada con arboledas verdes en sus inmediaciones y, en el centro, un arroyo cristalino proveniente de la montaña. Por encima del conjunto y por fuera del espacio al que se accedía a través del ventanal, se observaba una pantalla para realizar presentaciones audiovisuales.

En su análisis de la IASD en la Argentina, César Ceriani Cernadas (1998) ha destacado la coherencia entre las creencias adventistas y las formas estéticas que suelen caracterizar sus templos (p.140). Este autor entiende la “austeridad formal”, así como la “sobriedad estética” y la “simpleza en la disposición de las formas arquitectónicas” como una expresión de las creencias e identidad de los adventistas, materializadas en sus espacios de culto (*Ibid.*, pp.140-145). También ha observado cómo algunos elementos del mobiliario pueden manifestar, al mismo tiempo, tanto la identificación adventista con el protestantismo como su alteridad frente al catolicismo. En este sentido destaca la ausencia de imágenes, figuras religiosas o esculturas en los templos adventistas, así como el uso de una cruz vacía en lugar de un crucifijo¹, y la presencia de un atril de madera o, en términos nativos, un “púlpito” en lugar de un “altar” (*Ibid.*). Dichas consideraciones también serían aplicables a aquel espacio que se observaba en el fondo del templo, el único decorado con una pintura mural, y que en términos nativos se denomina “bautisterio”: una pequeña pileta que se llena de agua cuando tiene lugar un bautismo en la iglesia. Y es que una de las creencias adventistas sostiene, como también lo

¹ Es decir, una representación de Cristo crucificado.

hacen las iglesias bautistas, que el rito cristiano del bautismo debe realizarse “por inmersión en agua” (Asociación General de la IASD, 2006, p.13).

Entonces, este tipo de observaciones nos permiten volver a verificar, en los hechos, el modo en que las creencias operan configurando los marcos de referencia y la identidad del grupo. Aparte de reflejarse en su organización institucional y sus ideales, como observamos en el capítulo anterior, el sistema doctrinario adventista y la cosmovisión que modela también acaban concretándose en la constitución física de sus templos, sus formas y mobiliario.



Interior del templo adventista de Caleta Olivia durante el comienzo del “culto divino”. Foto: G. Zoppi

2.2 La “escuela sabática”

Una vez que nos ubicamos en uno de los grupos en que se encontraban reunidos los asistentes, observamos cómo un hombre de unos sesenta años, de tez oscura y vestido de saco y corbata, dirigía la actividad grupal; solicitaba a cada asistente, por turno, que compartiera algunas palabras con el resto acerca de cómo había pasado la semana y que expresara, si así lo deseaba, alguna necesidad personal por la que quisiera que los demás oraran. A su turno, cada uno fue tomando la palabra: “quiero agradecer a Dios por la semana de trabajo, porque fue positiva”, “quisiera pedir oración por un pariente que se encuentra atravesando un problema de salud”, “me gustaría agradecer a Dios porque, cuando parece que no se llega a fin de mes, aparece algo”, y

así hasta completar la ronda. El coordinador del grupo pidió, entonces, a uno de los asistentes que orara por los motivos que habían sido presentados; todos los miembros del grupo inclinamos nuestras cabezas hacia el frente, cerramos los ojos, y uno de los presentes comenzó a pronunciar una oración en la que se expresaba dirigiéndose a Dios en segunda persona del singular, enunciando una serie de agradecimientos y solicitudes que finalizaron con la fórmula: “en el nombre de Jesús, amén”. Concluida la plegaria, abrimos nuestros ojos y adoptamos nuevamente una postura erguida.

El grupo al que nos habíamos incorporado incluía unas trece personas, en su mayoría de entre 25 y 30 años, aparte de dos parejas mayores y el propio conductor, cuyas edades iban desde los 45 hasta pasados los 60. El hombre mayor, que conducía la actividad, volvió a tomar la palabra: “vamos a hacer el repaso de la lección de escuela sabática” dijo, mientras abría una pequeña revista¹ cuyos párrafos aparecían acompañados en sus márgenes por los trazos azules e irregulares de varias anotaciones en lapicera.

Como ya fue señalado, la reunión principal que tiene lugar en las iglesias adventistas se produce, regularmente, cada sábado por la mañana. La misma suele dividirse, a su vez, en dos momentos principales que los adventistas llaman: “escuela sabática” y “culto divino”. Según el “Manual de la iglesia”, texto que funciona como reglamento y referencia de procedimientos para los ministros, líderes y miembros de la IASD en la Argentina, el primero de estos momentos consiste en el encuentro de los asistentes para el estudio sistemático de la Biblia, en base a materiales preparados por la organización de la IASD a nivel mundial (Asociación General de la IASD, 2006, p.80).

El hombre mayor, entonces, comenzó a hablar frente a los asistentes del grupo como adoptando el rol de un maestro. Su discurso, presentado en lenguaje coloquial, se refería al contenido del “folleto” que tenía entre sus manos, y aludía con frecuencia a términos como: “salvación”, “tiempo del fin”, “amor”, “evangelio”, “pecado” y “vida santa”² (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018). Cada

¹ El término nativo para referirse a esa pequeña revista o librito es: “folleto de escuela sabática”.

² Para un desarrollo de estos conceptos en el contexto de la teología de la IASD véase: Iglesia Adventista del Séptimo Día, Asociación General (2009). *Tratado de teología adventista del séptimo día*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.

cierto tiempo durante su presentación, el hombre pedía a los asistentes que abrieran unas biblias, que la mayoría había llevado consigo al templo, y que alguno leyera en voz alta un pasaje referido al tema que se estaba desarrollando. También cada tanto algún integrante del grupo intervenía, levantando su mano o haciendo algún gesto con el que manifestaba estar pidiendo la palabra, y entonces expresaba su opinión acerca del pasaje bíblico que se estaba analizando.

Este tipo de dinámica grupal, caracterizada por la participación y el intercambio de ideas entre los feligreses en torno a la lectura del “folleto de escuela sabática” y de la Biblia, ha sido calificada como una forma de “educación religiosa” y un modo de “socialización de potenciales miembros” (Ceriani Cernadas, 2018, pp.165-170). También se ha observado, teniendo en cuenta la acción del “maestro” y del “folleto”, que la apertura del diálogo y un cierto debate hacen que la “escuela sabática” acabe “encarnando en un sentido práctico el ideal de la comunidad cristiana que la iglesia promueve”, incluso “en un grado tal vez más potente” que el que se observa durante el momento de “culto divino” o “predicación” (*Ibid.*). Y no resulta difícil verificar la vigencia de estas consideraciones, dado que hasta existe una expresión nativa de los adventistas que suele afirmar que la “escuela sabática” constituye “el corazón de la iglesia”.

El tiempo fue pasando rápidamente y otros asistentes más fueron llegando y sumándose al grupo. Cumplidas las diez y media, comenzó a sonar por los altavoces del sistema de sonido una música suave. Fue entonces que el señor mayor que dirigía la dinámica grupal solicitó a uno de los presentes que realizara una nueva oración, ahora para finalizar la actividad. Terminada esta oración, el grupo se puso en pie y cada uno tomó su silla, desarmando así el círculo en que estas se encontraban dispuestas, para formar filas de cara al extremo frontal del salón.

2.3 Momentos de transición

Aquella acción de reacomodar las sillas se fue repitiendo en cada uno de los seis grupos, ubicados a lo largo y ancho del templo; entonces, por unos momentos, se generó un cierto bullicio porque la mayoría de los asistentes

aprovechó la ocasión para saludarse entre sí, cruzar unas palabras o directamente establecer una conversación. Entonces una señora de mediana edad se ubicó en el frente del salón, tomó un micrófono y se dirigió a los presentes llamándoles la atención, solicitándoles que mantuvieran el “silencio” y la “reverencia” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018). Esta situación informal de charla, cuya notoriedad había merecido la reacción de aquella señora, volvería a repetirse en cada ocasión (y cada sábado) en que se produjera una transición entre los distintos momentos del culto. Se trataba de situaciones caracterizadas por un grado de espontaneidad y desestructuración que contrastaban, definitivamente, con la formalidad y el orden que terminaba por imponerse durante el desarrollo de cada segmento organizado del servicio, cuando alguien tomaba la palabra desde el frente.

Cada vez que tenían lugar estas situaciones, evidentemente ajenas a la programación, se ponían de manifiesto relaciones significativas entre los participantes, verificando la afirmación de Emile Durkheim (1997) de que: “allá donde observamos vida religiosa ésta tiene por sustrato un grupo definido”, ya que la religión es “algo esencialmente colectivo” (pp.93, 98). Así, estas interacciones espontáneas de los asistentes hacían visibles una serie de vínculos que, aparte de las motivaciones religiosas, habían impulsado su presencia en la reunión. Y aunque el solo hecho de haber asistido al servicio daba cuenta de la existencia de un interés de los presentes “en un tipo determinado de creencia religiosa y, en particular, en la producción, la reproducción, la difusión y el consumo de un tipo determinado de bienes de salvación” (Dianteill y Löwy, 2009, p.183), la dimensión social de la práctica religiosa aquí resultaba insoslayable.

Al analizar los momentos de “reunión” en el contexto de procesos políticos, Sabina Frederic (2000) llama la atención a los “intersticios”, es decir, aquellos “intervalos seculares del ritual” que “expresan principios de organización social conflictivos y su manipulación (Turner, 1974)” (p.8). Para dicha investigadora, se trata de instancias en las que se ponen de manifiesto divisiones y adhesiones, a la vez que se produce la “convergencia” de las interpretaciones, que posteriormente acaban tomando protagonismo al interior de los propios eventos (*Ibid.*, p.9). En nuestro caso, aunque no se trataba de una reunión de carácter político sino religioso, la existencia de semejantes “intersticios” abría la

oportunidad de visualizar claramente grupos de afinidad, simpatías, preferencias, y también indiferencias. Como observador, tales relaciones comenzarían a cobrar mayor nitidez para mí, a medida que su expresión se fuera repitiendo semana tras semana; y así, estos momentos o “intersticios” me ofrecieron una vía de acceso para descubrir un complejo entramado de relaciones subyacentes que unía y, al mismo tiempo, recortaba grupos más pequeños entre los diversos asistentes.

2.4 Comienzo del “culto divino”

Aproveché ese momento para contar el número de los presentes y alcancé a registrar 109 personas. Quienes se encontraban en el templo componían un grupo sumamente heterogéneo en el que se encontraban representadas todas las edades: bebés y niños muy pequeños con sus padres, adolescentes, jóvenes y personas de mediana edad, adultos mayores y varios abuelitos.

Como ya se mencionó más arriba, el servicio religioso principal en las iglesias adventistas se divide en dos segmentos: la “escuela sabática” y el “culto divino”. Y aunque el primero de estos es el que involucra una mayor participación de todos los asistentes, el segundo es el que los adventistas consideran como “la más importante de todas las reuniones de la iglesia”; se trata del momento en que, aparte de “cantos, oración y ofrendas” se presenta el “mensaje de la Palabra de Dios”, es decir, un discurso religioso basado en la exposición y análisis de un pasaje de la Biblia (Asociación General de la IASD, 2006, pp.80, 81). Aunque idealmente se espera que el “sermón”, como se lo llama en términos nativos, sea pronunciado por el pastor encargado de la iglesia, como este suele tener varias iglesias a su cargo y debe estar presente cada sábado en un templo diferente de su “distrito”, lo más frecuente es que el sermón sea expuesto por un integrante laico de la propia iglesia local.

Antes del inicio del “culto divino” suelen producirse otros momentos de transición en los que líderes de la iglesia local, o “ancianos” en términos nativos, presentan anuncios e indicaciones relativas a las actividades de la jornada. Por eso cerca de las 10:45 un hombre de unos 40 años, “anciano” de la iglesia, se adelantó hasta el atril de madera que ocupaba el sector izquierdo al frente del salón. Aunque vestía traje y corbata, la posibilidad de identificarlo

como “anciano” en ese momento no respondía tanto a su vestimenta o algún otro distintivo, sino únicamente al rol de liderazgo que iría a asumir inmediatamente. Entonces, la música ambiental que sonaba hasta ese momento se detuvo, y quien acababa de adelantarse tomó un micrófono para dirigirse a los presentes saludándolos con una sonrisa: “Buen día, **feliz sábado hermanos** ¿cómo están ustedes? Tenemos un par de anuncios (...): por fin llega nuestro pastor, tan esperado pastor; llega el sábado que viene ¿amén hermanos?” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018). Cabe aclarar que el cargo de pastor en esta iglesia había quedado vacante durante cuatro meses, y por ese motivo su llegada era presentada como un hecho muy esperado. De todos modos, aquí nos interesa destacar las expresiones nativas “feliz sábado”¹ y “hermanos”, dado que irían a repetirse con gran frecuencia en boca de los presentes a lo largo de los distintos momentos y circunstancias del servicio religioso. Se trata de dos expresiones nativas que remiten a cuestiones de tal importancia para este grupo, que nos ocuparemos de examinarlas en profundidad.

2.4.1 La comunidad religiosa como grupo de “hermanos”.

Para analizar el término “hermanos” en este contexto, resultará útil prestar atención a tres aspectos que intervienen en la conformación del grupo religioso, y con los que este término se asocia de manera natural: la organización formal de la iglesia a partir de cierta jerarquía, la importancia de los lazos consanguíneos para la constitución del grupo, y el modo en el que se experimenta la vida urbana en Caleta Olivia.

2.4.2 Los “hermanos” y el pastor.

En primer lugar debe señalarse que el calificativo “hermanos”, utilizado en este contexto religioso particular, remite a la tradición cristiana en general, ya que desde el siglo primero después de Cristo los creyentes de las incipientes comunidades cristianas comenzaron a referirse a sus correligionarios de ese

¹ Esta expresión nativa será analizada en el próximo capítulo.

modo¹. En el caso de la IASD, aquellos que pasan a formar parte de la misma son conocidos formalmente como “miembros de iglesia”, y suelen ser llamados coloquialmente “hermanos”; alcanzan tal condición si han expresado su deseo de unirse a la confesión religiosa, han recibido instrucción en sus creencias fundamentales y las ponen en práctica, y si han sido bautizados por inmersión (Asociación General de la IASD, 2006, p.28-35). Se destaca que, además, los adventistas pueden llegar a aplicar este término a integrantes de otras confesiones cristianas. Así en una entrevista que mantuve con José, al contarme acerca de algunas actividades que la iglesia había organizado para la comunidad, él hizo referencia a los evangélicos que asistieron como “nuestros hermanos evangélicos” (Caleta Olivia, 30 de marzo de 2018).

Tomando en cuenta estos hechos cabe aclarar que, aunque los miembros de esta iglesia suelen emplear el término “hermanos” para nombrarse entre sí como semejantes, más allá de que cumplan o no con una función específica o “cargo” en la organización de su iglesia local, no suelen referirse al pastor de esa misma forma, lo que pone de manifiesto cierta jerarquía.

En la IASD, el rol de “pastor” es una posición a la que no se accede sin antes haber sido “ordenado” para ministrar los ritos y ceremonias de la iglesia (Asociación general de la IASD, 2006, p.153) aparte de haber obtenido, por lo general, el título universitario de Licenciado en Teología.² Entonces, se trata de un cargo religioso cuya legitimidad reviste, al mismo tiempo, tanto un “carácter carismático” (Weber, 1992, p.3) como un carácter “profesional” (Dianteill y Löwy, 2009, pp. 176, 180, 181), cuya autoridad simbólica aparece reforzada por su derecho a ser socialmente reconocido (Bourdieu, 1993, pp.137, 138). Esto último se debe a que la mencionada Licenciatura en Teología recibe

¹ Un ejemplo de este uso de la expresión puede encontrarse en el libro bíblico de Hechos, capítulo uno y versículos quince y dieciséis (Sociedades Bíblicas Unidas. [1999]. *Santa Biblia, Nueva Versión Internacional*. Miami: Editorial Vida).

² De todas formas, en ciertas ocasiones excepcionales la IASD puede llegar a “ordenar” como pastor a un individuo que, pese a no haber cursado dicha licenciatura, reúne ciertas condiciones para desempeñar esa función.

En la Argentina, la carrera universitaria de Licenciatura en Teología, auspiciada por la IASD, se dicta en la Universidad Adventista del Plata que se localiza en la provincia de Entre Ríos (<https://uap.edu.ar/carrera/teologia/>).

actualmente el aval del Estado¹, en tanto agente que ostenta el “monopolio de la nominación oficial” de los títulos profesionales (Bourdieu, 1989, pp. 40, 41). Además, se destaca que a los pastores de las iglesias adventistas “no los nombra ni los elige para esos cargos la iglesia local. [Ellos] están conectados con la iglesia local en virtud del nombramiento de la junta directiva de la Asociación/Misión/Campo² (...)” (Asociación General de la IASD, 2006, p.153). En otras palabras, son designados por la administración central de la denominación³ para conducir una determinada iglesia o conjunto de iglesias locales durante cierto tiempo, y no son elegidos directamente por los “miembros” de la iglesia o “hermanos”.

De esta forma, puede verificarse un ordenamiento jerárquico, en el que el pastor “queda situado en una posición superior a la del anciano o ancianos locales, los cuales actúan como sus ayudantes” (*Ibid.*). Cabe aclarar que, en este contexto, el rol de “anciano de iglesia” es la posición de liderazgo más elevada e importante que puede ejercer un miembro que no es el pastor⁴ (Asociación General de la IASD, 2006, p.50). Entonces, en la IASD el liderazgo del pastor reviste un carácter superior en términos formales, profesionales y organizativos, al que puedan ejercer los “miembros” o “hermanos”; y esta diferencia con relación al pastor también sigue siendo válida para el caso de aquellos “hermanos” que son escogidos por sus pares para actuar como “ancianos”.

Llegados a este punto, también se hace necesario señalar un importante desbalance de género, presente en todas las iglesias adventistas del país, debido al hecho de que sólo los hombres pueden desempeñarse como ancianos o pastores. Como destaca Silvia Scholtus (2020), pese a que las mujeres constituyen en la actualidad la mayoría de los miembros de la Iglesia

¹ Dicho título se encuentra avalado bajo la siguiente nomenclatura: RM 2241/90, Nota 2644/04 DNGU.

² Como se indicó en el capítulo II, estos son los términos con los que se designa a los niveles superiores de la administración centralizada de la IASD.

³ En el caso de la iglesia de Caleta Olivia, la Asociación Argentina del Sur es la entidad que designa el pastor que deberá dedicarse a su atención; también es el organismo institucional ante el cual ese pastor debe dar cuenta de su tarea.

⁴ De hecho, se considera que el “anciano” es “el dirigente religioso de la iglesia en ausencia del pastor” (Asociación General de la IASD, 2006, p.50). Dependiendo del tamaño de la iglesia en cuestión, la misma puede contar con varios ancianos en funciones al mismo tiempo.

Adventista en Sudamérica (56,5% del total), mantienen una escasa representatividad formal en cargos administrativos, congresos y sesiones oficiales de la organización eclesial¹ (Scholtus, 2020, pp.66, 67). Para esta autora, pese al rol protagónico que ejercieron las primeras mujeres adventistas que llegaron a la Argentina como misioneras desde el extranjero, las ideologías culturales y religiosas locales de corte patriarcal, de principios del siglo XX, habrían acabado restringiendo su participación de una forma que no suele observarse en las iglesias adventistas emplazadas en otras regiones del mundo (*Ibid.*, pp.63-73). En el caso de Caleta Olivia se replica esta situación dado que, aunque las mujeres tienen una importante participación en ciertas funciones de liderazgo dentro de esta iglesia local y pueden formar parte de su “junta directiva”², no pueden acceder al rol más elevado que es el que ejercen los “ancianos”.

2.4.3 Los “hermanos” y sus familiares consanguíneos.

Por otra parte, corresponde destacar que aquellos que integran esta iglesia como “miembros” o “hermanos”, muchas veces lo hacen junto a sus familiares consanguíneos. Se trata de un hecho que reviste gran importancia para los adventistas, y que se pondría de manifiesto muy pronto durante mi observación de los servicios religiosos.

Apenas terminaron las palabras de aquel hombre que había hecho los anuncios, se puso en pie y pasó al frente una chica joven, de entre 20 y 25 años, tomó el micrófono y dijo a los asistentes: “Vamos a entonar algunos himnos antes que empiece el **culto divino**. Y para comenzar, vamos a entonar el himno número cuatrocientos treinta y cinco, bajo el título: ‘Dios sabe, Dios oye, Dios ve’” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018). Pasado este canto y otros

¹ Scholtus (2020) indica que, aunque en la actualidad la IASD en Sudamérica se encuentra atravesando un período de discusión con respecto a la participación plena de la mujer en el ámbito eclesial, todavía “no se observa un panorama claro y a corto plazo de integración de la mujer en la toma de decisiones en las áreas administrativas importantes fuera del ámbito de las iglesias” locales (p.73).

² La “junta directiva” está constituida por aquellos “miembros” que han sido elegidos por sus correligionarios para desempeñar ciertos roles de liderazgo de su iglesia local (Asociación General de la IASD, 2006, pp.90-95).

más, se produjo el ingreso de tres hombres por la puerta que se encontraba en el área frontal del salón, sobre el margen izquierdo; los tres vestían sendos trajes de tono oscuro, y se ubicaron en el área más elevada del frente junto a tres sillas que los esperaban detrás del atril de madera. Tras un himno breve y solemne y una corta oración, se puso en pie uno de ellos, que desempeñaba el rol de “anciano de iglesia”; se acercó al micrófono ubicado sobre aquel mueble de madera y comenzó a hablar en forma descontracturada:

Muy buenos días. **Feliz sábado** para todos. Estamos realmente agradecidos a Dios porque nos permite estar otra vez en este lugar (...). Yo quiero darles una cordial bienvenida a todos, pero queremos saludar especialmente a aquellas **personas que nos están visitando**. Algunas personas que vienen de muy lejos: está la **familia** Pérez (...).

También tenemos a los **esposos** Gutiérrez (...). Así que esperamos que pasen unos buenos días con nosotros, una buena jornada ya que han tocado lindos días, al menos desde que llegaron; esperamos que los días que les queden puedan **disfrutar con su familia** (...).

Pero no quiero dejar de mencionar a la **familia** Campos que también nos está acompañando (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018).

El orador comenzó, entonces, a pedir a cada uno de los miembros de las “familias visitantes” que se fueran poniendo en pie, mientras destacaba el parentesco que los unía con varios de los asistentes habituales; padres e hijos, nietos y abuelos, suegros y yernos que vivían lejos se habían dado cita esa mañana en la iglesia.

Así como el término “hermanos” suele emplearse para designar como iguales a los integrantes de esta iglesia con excepción de los pastores, también puede expresar el papel fundamental que cumplen las relaciones familiares consanguíneas en la constitución, valoración y perpetuación del grupo. Por ello, las referencias positivas a los lazos familiares irían a repetirse con mucha frecuencia a lo largo de todo el servicio religioso. Al mismo tiempo, sería inevitable observar ese tipo de relaciones en las escenas que se iban sucediendo entre los asistentes: varios matrimonios habían acudido a la iglesia con sus hijos pequeños; otras parejas jóvenes, de mediana edad o incluso mayores ocupaban asientos cercanos a los nuestros e intercambiaban palabras

entre sí, por lo bajo o con los demás presentes, en una atmósfera en que la mayoría parecía conocerse desde hacía tiempo.

2.4.3.1 *La perspectiva adventista acerca del matrimonio y la familia.*

Dentro de la declaración formal de las creencias fundamentales de la IASD, la vigésimo tercera se titula: “el matrimonio y la familia” (Asociación Ministerial..., 2007, pp.330-347). Esta creencia declara, en términos resumidos, que:

“El matrimonio fue establecido por Dios en el Edén y confirmado por Jesús para que fuera **una unión para toda la vida entre un hombre y una mujer**, en amante compañerismo. Para el cristiano, el matrimonio es un compromiso con Dios y su cónyuge, **y debiera celebrarse sólo entre personas que participan de la misma fe.** (...) Con respecto al divorcio, Jesús enseñó que la persona que se divorcia, a menos que sea por causa de relaciones sexuales ilícitas, y se casa con otra persona, comete adulterio. (...) Los padres debe criar a sus hijos para que amen y obedezcan al Señor (...)” (*Ibid.*, p.330) [el resaltado es del autor].

Como señala Ceriani Cernadas (1998), la familia es la “institución social máspreciada por la ética adventista” (p.193). Definida como “un grupo de personas unidas por sangre, matrimonio o adopción que comparten una cultura común y viven en la misma casa” (Iglesia Adventista..., 2009, p.819), la familia es considerada por la IASD como el fundamento de la iglesia y la sociedad (Asociación Ministerial..., 2007, p.346).

De modo congruente con el carácter conservador que la caracteriza, la IASD promueve el ideal de la familia tradicional con roles claramente definidos. Así, considera que el hombre/padre debe ser “cabeza del hogar” y que su criterio debe tener preferencia mientras no se trate “de un asunto de conciencia” (Asociación Ministerial..., 2007, pp.340, 341). Además, plantea que la función prioritaria de la mujer/madre consiste en la crianza de los hijos, aunque se espera que ambos miembros de la pareja compartan dicha responsabilidad (Iglesia Adventista..., 2009, p.822); de todos modos, la IASD también afirma que la Biblia establece la “sumisión mutua y una posición social igual” para ambos cónyuges (*Ibid.*, p.825). Además, se destaca que la IASD prescribe la “endogamia”, es decir el matrimonio “entre personas que participan de la

misma fe”, por considerar que la divergencia religiosa al interior del hogar “es especialmente disfuncional” (Iglesia Adventista..., 2009, pp.819, 820).

Aunque la IASD “afirma la inocencia de la sexualidad humana” en sí misma, desaprueba tanto las relaciones sexuales como la convivencia premaritales o extramatrimoniales (*Ibid.*, pp.818, 829). Y dado que considera que la unión conyugal es para toda la vida, y que sólo puede acabar debido a la muerte de uno de los miembros de la pareja, señala que el único motivo válido para el divorcio es el adulterio¹ (*Ibid.*, pp.818, 820, 829, 830).

Con respecto a la conformación de la identidad sexual, la IASD señala en sus escritos oficiales lo siguiente:

“Es en el hogar, y por medio de la sana interacción con los varones y mujeres que comprenden todo el sistema familiar, donde los niños aprenden a funcionar como varones y mujeres dentro de la sociedad. Los adultos necesitan enseñarles la belleza de su sexualidad en desarrollo, usando información correcta y apropiada. También es su responsabilidad resguardar a los niños del abuso sexual” (Asociación Ministerial..., 2007, p.344).

En línea con este pensamiento, la perspectiva adventista considera la homosexualidad como una desviación “del ideal de Dios” (Asociación Ministerial..., 2007, p.336) dado que la Biblia “no aprueba un estilo de vida homosexual”²; de todas formas, se complementa esta declaración afirmando que la “comunidad de fe debe tratar (...) con amor y compasión” a quienes manifiestan tendencias homosexuales (Iglesia Adventista..., 2009, p.829). La IASD también asume una postura semejante frente al “fenómeno transgénero”³.

¹ Es decir, las relaciones sexuales de uno de los cónyuges “con alguien que no sea su compañero/a matrimonial” (Iglesia Adventista..., 2009, pp.829, 830).

² La cita forma parte de un documento de la IASD titulado “respuesta a las uniones del mismo sexo”, que puede encontrarse en la siguiente dirección web: www.libertadreligiosa.org.ar/web/DeclaracionesOficiales.htm?fbclid=IwAR0mWcHut94XnO9oFeQoOIELlCgkBqa21eBHQ_u_rOChEOcFUxHRSCy5r8A#MatrimonioHomo.

³ En el año 2017 la IASD emitió un documento titulado: “Declaración sobre transgénero”. El mismo se encuentra en la siguiente dirección web: www.libertadreligiosa.org.ar/web/DeclaracionesOficiales.htm?fbclid=IwAR0mWcHut94XnO9oFeQoOIELlCgkBqa21eBHQ_u_rOChEOcFUxHRSCy5r8A#Transgenero.

De esta manera, ante la sanción y promulgación de la Ley 26.618 de Matrimonio Civil del año 2010 conocida como “Ley del Matrimonio Igualitario”, la IASD en la Argentina resolvió afirmar su postura contraria a las prácticas y relaciones homosexuales desde sus pronunciamientos oficiales¹.

Por otra parte, aunque los adventistas consideran que las prácticas de control de la natalidad corresponden a “una decisión privada de la pareja” (Iglesia Adventista..., 2009, p.829), su postura frente al aborto resulta un poco más compleja². Considerando que la vida prenatal debe ser respetada por tratarse de un “don de Dios” (*Ibid.*, p.834), la IASD rechaza el aborto realizado “por razones de control de natalidad, selección de sexo o por conveniencias” (*Ibid.*, p.841). Sin embargo, también considera que cuando se presenta “una amenaza significativa para la vida de la mujer embarazada, serios peligros para su salud, severos defectos congénitos (...) en el feto, y embarazos resultantes de una violación o incesto”, la decisión final debe recaer sobre la mujer embarazada debidamente informada³ (*Ibid.*). En función de esta postura, y ante el avance del proyecto de la llamada Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo que sería sancionada finalmente el 30 de diciembre de 2020 (Ley 27.610), las dos instituciones médicas con que cuenta la IASD en el país⁴ emitieron un comunicado⁵ solicitando que se contemplara la objeción de conciencia, no sólo a sus profesionales de la salud sino también al resto de su personal de sanidad, debido a su ideario institucional que deriva de la doctrina adventista.

¹ La declaración oficial de la IASD en la Argentina con respecto a la homosexualidad se encuentra disponible en:
<https://www.adventistas.org/es/institucional/organizacion/declaraciones-y-documentos-oficiales/los-adventistas-y-la-homosexualidad/>.

² En la siguiente página web puede encontrarse una declaración oficial de la IASD en Sudamérica con respecto al aborto:
www.libertadreligiosa.org.ar/web/DeclaracionesOficiales.htm?fbclid=IwAR0mWcHut94XnO9oFeQoOIELlCgkBqa21eBHQ_rROChEOcFUxHRSCy5r8A#DeclaracionAbortoAG2019.

³ Al respecto, la propia IASD afirma que: “La iglesia no debería servir como conciencia para los individuos; de cualquier modo, debería proveer orientación moral” (Iglesia Adventista..., 2009, p.841).

⁴ Dichas instituciones son el Sanatorio Adventista del Plata, localizado en Villa Libertador General San Martín, provincia de Entre Ríos, y la Clínica Adventista Belgrano, ubicada en Capital Federal.

⁵ Dicho comunicado puede encontrarse en la siguiente dirección web:
<https://clinicadventista.org/comunicado-ley-interrupcion-voluntaria-embarazo/>.

2.4.3.2 Valoración de la familia entre los feligreses de Caleta Olivia.

Teniendo en cuenta este trasfondo doctrinario tan definido, no resultaría difícil verificar en los hechos la intensidad con la que los adventistas suelen asociar su vida familiar y sus creencias religiosas; así, mis entrevistas irían a confirmar perspectivas claramente referenciadas en los supuestos delineados por las creencias oficiales adventistas. En este sentido puede presentarse el ejemplo de Javier. De 40 años y recibido de Maestro Especial, él se desempeña como secretario del nivel secundario en el colegio adventista de la localidad; asiste a la iglesia regularmente, junto a su esposa y uno de sus hijos, y tiene otra hija que también es adventista pero que ya no vive con ellos. Su madre también es adventista y fue quien integró a Javier, junto a dos de sus hermanos, a la iglesia desde pequeños. Cuando le pregunté por su opinión acerca de que sus familiares directos asistieran regularmente a la iglesia, él respondió:

“Para mí es muy importante y positivo (...). Me ayuda mucho porque si no fueran sería más difícil para mí, ya que tengo a mi esposa que su familia no va a la iglesia; entonces tengo que estar explicándoles algunas cositas, diciéndoles que no a otras, y si a eso se sumara mi familia sería más complicado. Entonces, al tener a mi familia que va a la iglesia y tiene la misma creencia que yo se me hace más fácil (...), porque uno no tiene que estar explicándoles cuestiones de las que no puede participar, cuestiones del mundo. Y se hace más fácil y también me da tranquilidad (...) saber que mi familia está en la iglesia donde yo estoy, que tienen la misma creencia, creen en el mismo Dios. Me da tranquilidad y me favorece” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Algo similar ocurre con Gladis, una señora muy alegre de 55 años, recién jubilada como maestra de nivel inicial. Ella conoció la IASD a los 17 años, y aunque en ese momento estaba involucrada en la Iglesia Católica como catequista, decidió estudiar la Biblia y bautizarse en la IASD. Al preguntarle si su compromiso con la iglesia influía en sus relaciones familiares, su respuesta fue: “Nosotros **hemos formado un matrimonio dentro de la iglesia, hemos criado a nuestros tres hijos dentro de la iglesia.** (...) La iglesia une a la familia” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

Al mismo tiempo, cuando se refería a su familia extendida, Gladis lamentaba que ni sus padres ni sus hermanos hubieran decidido convertirse en adventistas como ella: “yo fui la única que quedé de la familia”; aunque ellos también se habían preparado para bautizarse en la iglesia adventista, finalmente decidieron no hacerlo. Aun así, y a pesar de los años que han pasado desde entonces, Gladis también sostiene una valoración religiosa de su vínculo con ellos:

“Hemos dado un buen ejemplo a la familia: ellos cuando tienen un problema nos buscan en seguida para que nosotros oremos, ellos no van a otras iglesias. Mi mamá, ella está convencida, ella dice que en su adolescencia conoció la iglesia adventista y que aunque nunca asistió sabe que es la iglesia verdadera (...). Hasta mi papá (...) que no quería saber nada [con la iglesia adventista] (...), después fue aflojando a través de los años, **cuando vio que nosotros formamos una familia** y que estábamos felices y nos vio bien. Siempre tengo la esperanza de que entren en la iglesia” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

En las palabras de Gerardo, psicólogo de 35 años que trabaja en la policía, en la escuela adventista y en un consultorio particular, también pude observar esta asociación entre la adscripción religiosa y la valoración de la familia. Para él creer en Dios provoca que una persona sea “congruente con ciertos valores, y esos valores se traspasan (...) **a tus hijos, a tu familia, a tu forma de formar una familia**, [a] la elección de la gente con la que te querés juntar, y los ambientes en los que querés andar” (Caleta Olivia, 27 de octubre de 2018). Como ejemplo para ilustrar la forma en que su postura religiosa influye en su vida familiar, Gerardo me señaló el caso del matrimonio: “la gente cree que el matrimonio es descartable ¿entendés? Y, en cambio (...), yo sé que el matrimonio tiene que ver con una institución que Dios la puso y en la cual uno trabaja” (*Ibid.*).

2.4.3.3 Los adventistas y la educación de los niños y jóvenes. Volviendo a la observación del “culto divino” aquel sábado por la mañana, una vez que todas las familias “visitantes” habían sido saludadas por los demás asistentes, el hombre que tenía la palabra anunció: “Quien tendrá la responsabilidad de abrir la palabra de Dios en esta mañana es nuestro hermano Santiago

Domínguez. Él ha preparado un tema interesante, acerca de la perseverancia en Cristo (...)" (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018). Como ya se mencionó más arriba, la sección del servicio religioso denominada "culto divino" suele centrarse en la exposición de un discurso basado en la Biblia, al que aquel hombre se refería como "abrir la palabra de Dios". Acabado ese momento de presentaciones, comenzó la proyección de un corto video, producido por una emisora de radio perteneciente a la IASD en Sudamérica: la Radio Nuevo Tiempo¹, en el que volvía a presentarse una valoración positiva de los lazos familiares.

Minutos después, tendría lugar un momento preparado especialmente para los niños pequeños que se encontraban presentes. El mismo hombre que había hecho la presentación de las familias visitantes y los responsables del servicio volvió a ponerse en pie, quedando detrás del mueble de madera ubicado en el frente, y anunció: "Y ahora sí, pedimos a Ester que se adelante; ella va a tener la **parte para los niños**. Así que también invitamos a los chicos que vayan acercándose para que puedan escuchar su historia para hoy" (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018).

Comenzó a sonar desde los bafles una melodía de estilo infantil y en seguida se pusieron en pie, desde sus asientos, unos veinte niños de entre tres y ocho años, que corrieron por el pasillo central hasta los escalones de la plataforma elevada al frente del salón; se sentaron sobre aquellos escalones, de cara al público, y una señora mayor también pasó al frente y quedó ante ellos. La música infantil cesó, y entonces la señora tomó un micrófono, se agachó hasta quedar casi a la altura de los chicos, y comenzó a hablarles por medio del micrófono con la típica entonación clara, pausada y melodiosa que caracteriza una narración: "¿Ustedes oraron hoy? ¿Cuántos oraron hoy? ¡Muy bien! (...) ¡Qué lindo que tengamos niños de oración! Saben que Ana era una señora que..." (*Ibid.*). Y así comenzó el relato de una historia tomada de la Biblia. Una vez acabada su historia, la mujer cerró sus ojos e hizo una oración pública: "Querido Jesús, gracias por estos niños tan lindos que están aquí. Bendícelos para **que puedan criarse en tus caminos** y reclamar tus promesas y ser niños de oración. En el nombre de Jesús, amén" (*Ibid.*). Al concluir la oración, volvió a

¹ Esta radio también puede encontrarse en la siguiente página web: <http://nuevotiempo.org/envivo/radio/>.

sonar la música infantil; los chicos se levantaron y, algunos caminando y otros corriendo, se dirigieron nuevamente a los asientos que habían estado ocupando antes junto a sus padres, con el resto del público.

Como ponía de manifiesto aquel segmento del servicio destinado a los niños, aparte de apoyarse en la “endogamia” para perpetuar su existencia, los adventistas dedican un empeño especial a transmitir sus ideales a las siguientes generaciones. Esta centralidad de lo religioso en la mentalidad de los adventistas al momento de criar a sus hijos, también aparecería con frecuencia durante mis conversaciones con ellos. Puede citarse en este sentido, por ejemplo, el caso de Mercedes, una docente de nivel inicial jubilada que asiste a esta iglesia. Ella fue bautizada como adventista junto a su madre y su hermano mayor cuando tenía once años. Hoy Mercedes percibe todo lo relacionado con la iglesia como “un estilo de vida” que desea inculcar a sus propios hijos, por lo que pretende que “se involucren en todas las actividades que existen” en la iglesia (Caleta Olivia, 15 de octubre de 2018). Mercedes tiene tres hijos preadolescentes y dos hijas jóvenes, que ya son independientes. Cada vez que mencionaba a su hija mayor de 25 años sus ojos se ponían llorosos, ya que al emanciparse ella decidió salir de la iglesia adventista y declararse atea.

2.4.3.4 Concepto de “familia” e instituciones educativas adventistas. Al conversar con Javier, hermano de Mercedes, volvería a aparecer ese involucramiento con la iglesia como un factor central para la crianza de sus hijos; sin embargo, ahora también se pondrían de manifiesto diversas propuestas con las que la IASD busca efectivizar ese compromiso en los hechos:

“Mi hija participó toda la vida de las actividades de la iglesia, gracias a eso está en la Universidad Adventista hoy. **Se crió en la escuela adventista, se crió en la iglesia**; creo que nosotros influimos en nuestro círculo familiar para que ellos estén siempre involucrados en la iglesia, en congresos adventistas, en el **Club de Conquistadores** con el que realizaron muchos viajes. Juancito hace poco fue al congreso¹ de Jóvenes Adventistas, (...) también

¹ Se trata de encuentros regionales que convocan a jóvenes que forman parte de la IASD. En ellos se suelen presentar predicaciones basadas en la Biblia, y se desarrollan actividades diseñadas para incentivar la socialización entre ellos.

estuvo con [el equipo de] la escuela [adventista] participando en Balcarce,¹ en el torneo de vóley (...). Entonces eso a mí me deja muy tranquilo, me da una satisfacción enorme” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Como se desprende de la explicación de Javier, aparte de la educación en el contexto familiar, para los adventistas también resulta crucial contar con escuelas y colegios propios en los que sus hijos puedan extender su socialización mediante la educación formal, pero dentro del marco de su cosmovisión religiosa. Por ello, las ideas adventistas relativas a los modos de definir y conformar una familia también se reproducen, sostienen y difunden en el contexto de su sistema educativo.

Como destaca Ceriani Cernadas (1998), la antropología adventista rechaza la existencia de una separación entre “cuerpo” y “alma” y postula, en cambio, el carácter holístico o “integral” del ser humano; es decir, que lo considera una unidad indivisible que comporta un aspecto físico, un aspecto espiritual e intelectual y un aspecto social (*Ibid.*, pp.79, 217). Bajo esta premisa fundamental, la doctrina adventista acaba concretándose en un “proyecto integral” que se extiende desde lo religioso hacia los ámbitos de la salud y la educación (*Ibid.*, p.117). Y así, el sistema educativo formal adventista también retoma y proyecta los ideales familiares que aparecen expresados en sus “creencias fundamentales”. Teniendo en cuenta este hecho, se destaca que al implementar la Ley de Educación Sexual Integral (26.510) en sus aulas en la Argentina, los colegios adventistas lo hacen bajo los términos de su ideario institucional, que se identifica con las “creencias fundamentales” adventistas y sus lineamientos relativos al “matrimonio y la familia”, como fueron presentados más arriba.

2.4.3.5 El Club de Conquistadores. Otra de las actividades que destacaba Javier al referirse al vínculo de sus hijos con la iglesia, es el “Club de Conquistadores”. La IASD lo presenta como “un programa (...) que propicia el espíritu de aventura y exploración que hay en cada niño y niña”, que “incluye

¹ Alusión a un colegio de nivel secundario perteneciente a la IASD, con régimen de internado, que se ubica en un entorno rural de las cercanías de la ciudad de Balcarce, provincia de Buenos Aires.

más actividades al aire libre cuidadosamente planificadas, exploración de la naturaleza, manualidades, ‘hobbies’ o vocaciones (...)” (Asociación General de la IASD, 2006, pp.118, 119). Al conversar con uno de los “ancianos” sobre la presencia de los adventistas en la ciudad, su relato se refería reiteradamente a la importancia histórica que había tenido el Club para lograr un vínculo significativo con la comunidad local. Él me comentó que los primeros docentes de la escuela, que habían construido la primera iglesia adventista, también organizaron un Club de Conquistadores que actuaba en estrecha colaboración con la escuela y con la iglesia. Las actividades de esta agrupación, que perdura hasta el presente, incluyen reuniones regulares los sábados o domingos, campamentos, la participación en actos patrios de la escuela y aquellos otros celebrados por el municipio; además, la presencia en los desfiles cívicos y los actos anuales por el aniversario de la ciudad, y la participación en diversas iniciativas de servicio comunitario. Como me contaba aquel “anciano”, aparte de conseguir involucrar niños y jóvenes de la propia iglesia y del resto de la comunidad, estas actividades habían hecho posible, a lo largo de su historia, que la iglesia adventista local lograra concretar entrevistas con el intendente y otras autoridades locales; así se había conseguido abrir un valioso canal para presentar algunas solicitudes a los funcionarios.

En este punto puede observarse, nuevamente, una cierta similitud con la propuesta educativa Salesiana en la Patagonia, que solía complementar la presencia de sus colegios y parroquias con sus Oratorios Festivos y los Exploradores de Don Bosco (Pierini, 2019, pp.427, 438). En el caso católico, esta estrategia también les permitía captar al grupo de los niños y los adolescentes, logrando su extensión hacia aquellos que no asistían a la escuela confesional, y difundir su tarea y sus principios para alcanzar a la comunidad (*Ibid.*, pp.438, 439).

De todas formas aquí nos interesa destacar la forma en que, como se deduce de las palabras de Javier, el involucramiento de los niños y jóvenes con la escuela adventista y el “Club de Conquistadores”, así como los “congresos” y los “viajes”, se presenta como un único conjunto que equivale a mantenerse dentro de la esfera de la Iglesia Adventista, bajo sus perspectivas y lineamientos doctrinales.

2.4.3.6 *La educación y su función para la perpetuación del grupo.* Al disertar acerca del modo en el que los sujetos desarrollan “una captación activa del mundo” social, Bourdieu (1993) destaca el papel que cumplen las “coacciones estructurales” en el proceso (pp.133, 134). Para el sociólogo francés las disposiciones de los agentes, o “habitus”, remiten en su conformación a los condicionamientos sociales de los grupos en que los individuos se desenvuelven. En otras palabras, aquellos esquemas mentales a partir de los que se aprehende, se aprecian y producen determinadas prácticas, serían el resultado de haber interiorizado las “estructuras del mundo social” (*Ibid.*). Por tal motivo, para la perspectiva sociológica no es de extrañar que los intereses, las prácticas, los gustos y preferencias, así como las simpatías, formas de cooptación y hasta los casamientos (*Ibid.*, pp.131, 132) sean percibidos y valorados por los integrantes de un grupo religioso en función de su congruencia con el grupo y sus valores.

En el relevamiento de las creencias religiosas llevado a cabo mediante la encuesta “Religión y estructura social en la Argentina”, se destaca la transmisión familiar durante la infancia como el motivo más frecuente por el que las personas adhieren a su religión actual (Mallimaci, 2013, p.36). Y en el caso específico de los evangélicos, también se infiere que el hogar constituye un espacio privilegiado para la evangelización y conversión, resultando clave para la conformación, transmisión y difusión de esa identidad religiosa (*Ibid.*, pp.110, 113). En correspondencia con tales datos cuantitativos, las entrevistas nos permiten verificar cuán importante resulta para los adventistas de Caleta Olivia que sus familiares consanguíneos se integren y asistan a la iglesia junto con ellos.

Pero además, aparte del valor prioritario que conceden a la posibilidad de constituir sus familias y criar a sus hijos en el contexto de la iglesia, las entrevistas nos permiten comprender el peso crucial que comportan otras entidades, que también funcionan como mecanismos para la perpetuación del grupo religioso. Destacamos, en este sentido, la propuesta educativa formal del Instituto y la acción del Club de Conquistadores, cuyas iniciativas confluyen con la actividad eclesial y doméstica para hacer posible la efectiva reproducción y perpetuación del grupo.

2.5 Desarrollo y cierre del “culto divino”

Continuando con los servicios de aquel sábado por la mañana, una vez que terminó la “parte para los niños”, aquel hombre que momentos antes había sido presentado como quien iría a “abrir la palabra de Dios” se puso en pie. Se ubicó tras el atril de madera decorado con una cruz, acercó su rostro al micrófono y, con voz temblorosa, comenzó su discurso:

“¡Feliz sábado hermanos! Bueno, resulta que hacía tiempo no abría la Biblia, (...) y de repente tuve el deseo de hacerlo y, a los pocos días, me invitan para poder dar este mensaje. (...) Cuando abría la Biblia llegué al libro de Ezequiel, el capítulo treinta y tres. Los invito a que lo abran, a partir del versículo diez...” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018).

Apenas dicho esto, varios de los asistentes tomaron en sus manos biblias que habían llevado consigo al templo, y comenzaron a revisar sus páginas. El orador, entonces, leyó en voz alta el pasaje al que se refería y retomó su exposición. Algunas frases que se repitieron con frecuencia durante su discurso fueron: “quién será salvo”, “Dios nos da la salvación (...), está en nosotros el elegirlo”, “tenemos que seguirlo a él” y “tenemos que estar conectados con Cristo” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018). Ya eran las 11:30 de la mañana, y la voz del orador y el estilo de su presentación comenzaban a transmitir cierta monotonía, por lo que varios de los asistentes se mostraban aburridos; algunos comenzaron a hablar entre sí por lo bajo y, especialmente los niños, empezaron a ponerse inquietos en sus lugares.



Servicio de “culto divino” en el templo adventista en Caleta Olivia.
Foto: G. Zoppi

Transcurridos unos veinticinco minutos, el orador concluyó su exposición con unas palabras en las que volvían a aparecer referencias a las relaciones de parentesco:

“Qué importante que es para nosotros poder llevar el mensaje a todo el pueblo, a toda la gente; a los que están cerca nuestro, **a nuestros familiares**, y qué importante que nosotros también trabajemos individualmente (...) para no desconectarnos de Cristo y no hundirnos, a pesar de que cuando pase sabemos que Jesús inmediatamente nos saca de allí. Que Dios los bendiga **hermanos**” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018).

El orador, entonces, volvió a tomar asiento detrás del atril decorado con una cruz. El hombre que estaba a su lado, que había hecho las presentaciones al inicio del servicio, se acercó al micrófono y anunció: “para terminar, buscaremos el himno trescientos setenta y tres” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018). El piano comenzó a sonar otra vez, los asistentes se pusieron en pie y cantaron por unos momentos. Al acabar la canción, los presentes permanecieron de pie y en silencio, y la misma persona que había anunciado el canto se acercó al micrófono y comenzó a orar diciendo:

“Queremos darte gracias [Dios] porque sabemos que siempre estás. Aún cuando nosotros nos apartamos (...), cuando extendemos nuestra mano tú estás allí para levantarnos adondequiera que estemos. Te agradecemos por ese amor. Ahora queremos pedirte que nos acompañes en este **hermoso sábado**, que podamos seguir contando con tu compañía. Acompaña también **a nuestros hermanos**, a aquellos que no han podido llegar; queremos rogarte una bendición también para ellos, y **para las familias que aquí representamos**. Te pedimos y te lo agradecemos en el nombre de Jesús, amén” (Caleta Olivia, 29 de abril de 2018).

Los asistentes, a una, dieron la voz de “amén” y entonces comenzaron a sonar nuevamente los acordes del piano, interpretando una melodía suave. Todos comenzaron a ponerse en pie, pero todavía sin alejarse de los lugares en los que se encontraban; se proyectó una nueva canción en la pantalla del frente y todos volvieron a cantar. Entonces, los tres hombres que habían dirigido el culto desde la plataforma se pusieron en pie y fueron los primeros en salir, a paso lento, por el pasillo central del salón mientras el resto aguardaba; al llegar

al final del pasillo, los tres detuvieron su marcha y quedaron ubicados junto a la puerta de salida, del lado de afuera. En ese momento los demás asistentes comenzaron a salir en orden. Casi todos, mientras dejaban sus lugares y se conducían hacia la salida por el pasillo central, se iban encontrando con otras personas con quienes intercambiaban muestras de afecto: saludos que solían incluir la frase “feliz sábado”, besos, un apretón de manos, un abrazo o algunas palmadas en la espalda, hacían que la salida comenzara a hacerse más lenta. Los asistentes se saludaban y charlaban entre sí, ahora en un tono distendido y sin moderar el volumen de su voz, como asumiendo que el servicio había concluido y ya no era necesario continuar guardando las mismas formas que hasta entonces.

2.5.1 Los “hermanos” como “grupo de parentesco ficticio”.

Al ir conociendo más a los integrantes de aquella iglesia y al descubrir su diversidad de orígenes, así como los lugares de trabajo que muchos de ellos comparten como colegas, resultaba evidente que el término “hermanos” también podía guardar relación con algunos rasgos del modo particular en que se experimenta la vida urbana en Caleta Olivia.

Louis Wirth se refiere al sentimiento de soledad, o “anomia” en términos de Durkheim, que suelen experimentar los individuos en las ciudades modernas. Para Wirth (2005), ese sentimiento tiene lugar en las ciudades cuando la cercanía física se combina con la distancia social y la reserva mutua, entre individuos que han perdido la posibilidad de la auto expresión espontánea y el sentido de participación (pp.7, 9). Y siendo que la vida urbana favorece la sustitución de los contactos primarios por otros de tipo secundario, a la par que se van debilitando los vínculos de parentesco, entonces se multiplican en las ciudades las más diversas organizaciones voluntarias. Y a estas organizaciones suelen unirse personas de intereses semejantes con el fin de expresarse, desarrollar su personalidad, lograr una determinada posición y “llevar a cabo el conjunto de actividades que constituyen su vida”, creando “ficticios grupos de parentesco (...) como base de la solidaridad social” (*Ibid.*, pp.12-14).

Como vimos en el primer capítulo, en Santa Cruz tanto el Estado como el capital han generado, históricamente, condiciones laborales atractivas para incentivar la inmigración (Rincón Gamba, 2011, pp.504, 505). Por ese motivo, uno de los rasgos más destacados de Caleta Olivia sigue siendo hasta hoy, como en otras ciudades petroleras de la región, una marcada heterogeneidad social. Y así como varios de sus pobladores han afrontado, históricamente, el sentimiento de “desarraigo” y las sucesivas transformaciones sociolaborales constituyendo “centros de inmigrantes”¹ que les permiten “construir una pertenencia y un horizonte de referencia” en común (Cabral Márques, 2011, pp.24-28), también las iglesias pueden presentarse como espacios para satisfacer tales necesidades de forma significativa. De hecho, según los resultados de la encuesta “Religión y estructura social en la Argentina”, los habitantes de nuestro país se involucran mayormente en organizaciones de tipo religioso, antes que en cualquier otra clase de organización social (Mallimaci, 2013, p.39). Entonces, dado que buena parte de los feligreses de la Iglesia Adventista local han migrado desde otras provincias en busca de oportunidades laborales, dejando atrás su sociedad de origen y su familia extendida, no llama la atención que encuentren en una iglesia un entorno propicio para el encuentro, la participación, la expresión y el desarrollo de estrechos lazos sociales que les brinden contención.

2.5.2 “Cadenas migratorias” religiosas y “encapsulación”.

Otro hecho relevante que contribuye a esta situación, es que varios de los integrantes de esta iglesia desarrollan su vida profesional como docentes en el Instituto Adventista Caleta Olivia. Al analizar la historia del establecimiento de la IASD en Villa Libertador General San Martín, Fabián Flores (2018) destaca la edificación de una escuela adventista como un factor clave que dio lugar a la articulación de “cadenas migratorias”, de carácter religioso, a partir de la oferta laboral presentada por la institución (pp.168, 173). Salvando las grandes diferencias entre la implantación de la IASD en Entre Ríos y la que tiene lugar hoy en Caleta Olivia, también es posible identificar numerosos casos de

¹ Se destacan, en este sentido, los centros culturales constituidos por salteños, catamarqueños y riojanos en Caleta Olivia.

feligreses que se trasladaron a esta ciudad desde otras provincias como resultado de una oferta laboral por parte de la institución educativa adventista. Un ejemplo de esta situación es el de los esposos Vásquez, que vivían en Salta y se trasladaron 20 años atrás para ejercer la docencia en la escuela adventista. Algo similar ocurrió con los esposos Giménez, que también llegaron por aquella misma época desde Córdoba; o Federico y su esposa, provenientes de Entre Ríos, que dentro de poco cumplirán diez años de vivir en la Patagonia. Y podrían referirse varios ejemplos más recientes, como el caso de Juliana y su hermana que llegaron desde Misiones hace tres años; o Carla, que llegó desde Córdoba un tiempo atrás, y contrajo matrimonio con un muchacho llegado de Corrientes, que también trabaja en el Colegio. En todos estos casos, el denominador común es la pertenencia adventista, así como el hecho de haber recibido una propuesta formal para trabajar en la escuela confesional.

Por otra parte, y debido a esta característica constitutiva de los adventistas como grupo en Caleta Olivia, se hace posible señalar cierta tendencia a un modo de vida urbana que Ulf Hannerz (1993) denomina “encapsulación” (p.286). Se trata de una situación social que tiene lugar cuando un grupo de habitantes de la ciudad coinciden en conformar una “red” de relaciones a la que se integran parientes consanguíneos, vecinos, colegas y compañeros de recreación, los cuales desarrollan con intensidad sus vínculos al interior de la “cápsula” y atenúan sus otros vínculos hacia afuera, de manera que buena parte de sus intereses y tiempo disponible quedan absorbidos (*Ibid.*, 1993, p.286).

Es común observar cierta tendencia hacia este fenómeno entre los adventistas de la localidad, especialmente entre los recién llegados. Un buen ejemplo de esta situación puede ser el caso de Marcelo y su esposa, que se mudaron desde Santa Fe hace menos de cinco años y trabajan en el Instituto Adventista. Los dos llegaron por recomendación de una tía de la esposa de Marcelo, que también es adventista y, por aquel tiempo, trabajaba en el Instituto. Al poco tiempo de llegar e incorporarse a la iglesia y la escuela, Marcelo y su esposa entablaron amistad con Gerardo y su cónyuge; estos últimos también habían llegado pocos años antes y trabajaban en la escuela, asistían a la iglesia adventista, y tenían otros parientes viviendo en la localidad. Aparte de

participar juntos en la iglesia y ser colegas en la escuela, el gusto por el fútbol hizo que Marcelo y Gerardo también empezaran a compartir sus momentos de recreación; así, hasta hoy participan en un campeonato organizado por el municipio, conformando un equipo junto con otros docentes de la escuela que también asisten a esta iglesia. Y aunque tanto Marcelo como Gerardo trabajan, además, en otros lugares que no tienen ninguna relación con la IASD, su mayor integración tiene lugar en contextos asociados al grupo religioso.

Tomando en cuenta la suma de estas particularidades, se descubre que el uso del término “hermanos” también puede resultar expresivo de esa reunión de individuos tan diversos en términos de procedencia, en esta comunidad religiosa como un “grupo de parentesco ficticio” que integra, como correligionarios, a pequeños núcleos de familiares consanguíneos, amigos, colegas y conocidos.

3. Algunas conclusiones del capítulo

Tras su llegada a finales del siglo XIX, la IASD logró expandirse con éxito en la Argentina, llegando a desarrollar una presencia estable y duradera también en la Patagonia. Su establecimiento formal en Caleta Olivia tuvo lugar gracias a la construcción de una escuela que, pese a sus humildes comienzos, constituyó la base para concretar, con el tiempo, la erección de dos templos adventistas y la organización de un “Club de Conquistadores”. Además, la implantación y la trayectoria de la institución educativa hicieron posible, tanto el desarrollo de un arraigo significativo en la vida de la comunidad local, como el posicionamiento social positivo del proyecto integral adventista.

Al considerar las actividades que tienen lugar con regularidad en el templo principal que los adventistas poseen en la localidad pudimos verificar, como ya lo había hecho antes Ceriani Cernadas (1998), la manera en que el sistema doctrinario adventista y su cosmovisión se reflejan tanto en las formas y el mobiliario del templo, como en el carácter de sus reuniones. Pero también pudimos advertir que aquellos momentos de transición o “intersticios” (Frederic, 2000), que suelen aparecer espontáneamente entre las distintas partes del culto y que los participantes no suelen considerar como parte del servicio

religioso en sí, revelan el complejo entramado de relaciones que motiva la presencia de los asistentes más allá de sus intereses religiosos.

Además, la expresión nativa “hermanos” nos permitió indagar en la conformación de esta iglesia a nivel local. En primer lugar, observamos que el término remite a la organización del grupo a partir de “miembros” que se reconocen como semejantes entre sí, pero que a su vez sostienen una jerarquía formal que los separa de los pastores. En este sentido, al considerar el principal rol de liderazgo que los “hermanos” laicos pueden llegar a desempeñar en su iglesia local notamos, como señala Scholtus (2020, pp.63, 73), un desbalance de género que caracteriza a las iglesias adventistas en la Argentina. Así, más allá de que puedan desempeñar ciertos roles de liderazgo y que suelen formar parte de la “junta directiva” de la iglesia local, hasta hoy las mujeres tienen vetado el acceso al rol que ejercen los “ancianos”.

En segundo lugar, vimos que la expresión nativa “hermanos” también tiene que ver con el enorme valor que los adventistas atribuyen a la posibilidad de integrar sus relaciones familiares consanguíneas al grupo religioso. Interpretamos en esta línea las reiteradas referencias positivas a los lazos familiares durante los servicios de la iglesia, así como las satisfacciones y tristezas que manifiestan los integrantes de esta comunidad religiosa según puedan lograr, o no, que sus familiares asistan y participen junto a ellos.

Observamos, a su vez, que esta centralidad atribuida a la familia también responde a la impronta del sistema doctrinario oficial de la IASD y su cosmovisión. Como vimos, la IASD sostiene una perspectiva conservadora que concibe a la familia en términos tradicionales, y percibe al divorcio, la homosexualidad, el fenómeno transgénero y el aborto “por conveniencias” como desviaciones. Por este motivo, frente a eventos como la sanción de la Ley 26.618¹ o la Ley 27.610² en la Argentina, la IASD ha afirmado su postura doctrinal mediante pronunciamientos oficiales, y ha petitionado al Estado que se garantice la objeción de conciencia en sus instituciones médicas³. Y en el caso de las instituciones educativas, se destaca que al implementar la Ley de

¹ Conocida popularmente como “Ley del matrimonio igualitario”.

² Conocida como “Ley de interrupción voluntaria del embarazo”.

³ Al respecto, ver: <https://clinicaadventista.org/comunicado-ley-interrupcion-voluntaria-embarazo/>.

Educación Sexual Integral (26.510), los colegios adventistas lo hacen bajo los términos de su ideario institucional, identificado con la cosmovisión de la IASD. Como vimos, esta fuerte valoración religiosa de los vínculos familiares lleva a los adventistas a practicar la endogamia, así como a implementar un conjunto de propuestas y actividades dirigidas a niños y jóvenes, que se orientan a reproducir y perpetuar los ideales y la existencia del grupo. En este sentido, aparte de la educación en el contexto del hogar y la iglesia, destacamos la centralidad que adquiere la acción del Instituto Adventista y el Club de Conquistadores, como espacios que proveen un contexto para que los niños y jóvenes adventistas puedan desarrollarse extendiendo su socialización junto a otros chicos de la localidad, aunque sin salir del marco de su cosmovisión religiosa.

En tercer lugar, consideramos que el término “hermanos” también puede conectarse con la capacidad de esta comunidad religiosa para reunir en su interior a individuos muy diversos en términos de procedencia, haciendo posible que desarrollen intensas relaciones de amistad y camaradería entre sí. Como notamos, las propuestas formales de trabajo por parte del Instituto Adventista Caleta Olivia han movilizad, a lo largo de las cinco décadas de su existencia, la migración de varios docentes adventistas provenientes de otras provincias. Esta situación, paralela a la llegada de numerosos migrantes en función de la actividad petrolera de la ciudad, hace que la IASD en Caleta Olivia se caracterice, al igual que la localidad que la contiene, por su heterogeneidad social. Entonces, dado que la ciudad se distingue por atraer migrantes de muchas otras provincias, que viajan cientos o miles de kilómetros en busca de trabajo y deben dejar atrás su sociedad de origen y su familia extendida, la iglesia puede volverse un espacio atractivo para los adventistas recién llegados, que buscan insertarse en la comunidad y contrarrestar la alienación a la que se ven expuestos como forasteros. Y así termina conformándose una suerte de “grupo de parentesco ficticio”, que integra a individuos muy diversos en función de intereses religiosos semejantes, y les provee un marco significativo desde el que pueden desarrollar aquellas actividades que constituyen sus vidas. También notamos que la suma de estas situaciones puede conducir al desarrollo de un grado considerable de

“encapsulación” (Hannerz, 1993, p.286), especialmente entre aquellos adventistas que se incorporan a esta iglesia como recién llegados.

Finalmente, y como resultado de numerosas charlas informales que pude sostener con varios integrantes de esta iglesia a lo largo de cuatro años, también se debe señalar que esa multiplicidad de relaciones tan intensas al interior del grupo religioso no está exenta de conflictos. Más allá de esta “hermandad” que constituye el ideal de referencia del grupo, el conflicto interno también tiene lugar, inevitablemente, en cada uno de los niveles que lo conforman. Las desavenencias pueden surgir por diversos motivos: ya sea en función de los roles que desempeñan los distintos “hermanos” en la dinámica interna del grupo en un momento dado; o en función de las afinidades y rechazos, las amistades y las uniones o fracturas a nivel familiar e intrafamiliar; o en función de las relaciones laborales y académicas que se establecen en el contexto de la institución educativa asociada a la iglesia local. Así las desavenencias interpersonales de naturaleza organizativa, familiar, laboral, de índole generacional y demás, pueden acabar trasladándose a la dinámica interna del grupo, donde el conflicto puede tomar una nueva dimensión y complejizarse, adquiriendo nuevos matices hasta dirimirse. Y así su resolución, sea positiva o negativa, con frecuencia acaba poniendo a prueba la estabilidad y la perduración de los lazos sociales que conforman este grupo religioso.

CAPÍTULO IV

SENTIDO TEMPORAL, PRÁCTICAS Y VIVENCIAS FRENTE A OTROS CONTEXTOS

Tal como se puso de manifiesto en el capítulo anterior, las prácticas regulares de los adventistas de Caleta Olivia en su templo son susceptibles de análisis diversos. Y así como la expresión nativa “hermanos” nos permitió introducirnos a la forma en que se encuentra conformado el grupo religioso, en este último capítulo emprenderemos el análisis de otra expresión nativa y sus implicancias: “feliz sábado”. Como veremos a continuación, dicho término remite a una creencia religiosa que comporta una concepción del mundo y del tiempo característica de este grupo, que a su vez tiene efectos concretos en las experiencias de varios de sus miembros cuando deben incursionar en otros ámbitos.

En este nuevo acercamiento me detengo, primero, en la presentación de la creencia adventista acerca del sábado como día de reposo y en su justificación. En segundo lugar, expongo y analizo los relatos y explicaciones de los feligreses acerca de cómo llevan esta creencia a la práctica, y qué impacto tiene la misma sobre sus vivencias en otros contextos en los que deben desenvolverse cotidianamente.

Los interrogantes que buscaré responder en este último capítulo son: ¿En qué consiste la creencia adventista relativa al sábado como día de reposo? ¿De qué forma esta creencia configura la percepción y organización del tiempo por parte de este grupo religioso? ¿Cuáles son las implicancias prácticas, para sus integrantes, de sostener semejante sentido temporal en otros contextos en los que se presentan perspectivas diferentes? Y ¿Cómo explican y valoran los adventistas sus experiencias en este sentido? Para contestar estas preguntas, primero debí explorar la justificación formal de la creencia adventista relativa a la observancia del sábado como día de reposo, para lo cual recurrí a textos de referencia de la IASD en asuntos doctrinales. Además, realicé entrevistas en profundidad (Taylor y Bogdan, 1987, pp.19, 20) a seis integrantes de la iglesia adventista de Caleta Olivia. Para analizar dichas entrevistas volví a utilizar, como en el capítulo anterior, las herramientas de análisis propias de la observación participante y entrevistas en profundidad, para captar la forma en

que los sujetos dan sentido al mundo en que se desenvuelven desde una lógica particular (Guber, 1991, p.4). Por otro lado, para analizar las dificultades que pueden enfrentar los adventistas debido al sostenimiento de sus creencias al incursionar en contextos no religiosos, me apoyé en las nociones sociológicas de “acción normativa” (Therborn, 1999), “convención social” (Miller Moya, 2008), “habitus” y “campo” (Bourdieu, 1991).

1. “Feliz sábado”

Si fuera necesario destacar una sola expresión, o “término nativo” (Guber, 2001, pp.13, 79), que permitiera identificar desde el lenguaje, de manera rápida y unívoca, a los integrantes de la Iglesia Adventista esa expresión bien podría ser: “feliz sábado”.

Se trata de un enunciado que puede oírse repetido muchas veces durante los encuentros regulares de este grupo religioso. Por un lado, suele funcionar como un saludo entre los correligionarios que se encuentran el sábado en la iglesia; por otro lado, esta expresión también suele servir como forma de presentación, es decir, como lo primero que se menciona cuando se abre el discurso formal frente al resto del grupo durante el culto sabático. Así, es habitual que cuando los integrantes, líderes locales o “ancianos”, toman la palabra durante los eventos regulares del sábado por la mañana comiencen diciendo: “Buen día, feliz sábado hermanos” (Caleta Olivia, 28 de abril de 2018). También los pastores adventistas suelen expresarse de esta forma para abrir su discurso ante los feligreses. Así ocurrió, por ejemplo, cuando tuvo lugar una ceremonia de bautismo que fue conducida por un pastor invitado desde otra iglesia adventista; sus primeras palabras ante el grupo fueron: “buenas tardes queridos, feliz sábado para todos”, a lo que los presentes respondieron diciendo todos juntos: “feliz sábado” (Caleta Olivia, 28 de abril de 2018 por la tarde).

Considerada de esta forma, la expresión “feliz sábado” puede analizarse como una “expresión indexical”, ya que remite a la competencia comunicativa que caracteriza a los miembros de este grupo, en el que se presuponen “significados comunes” y “un saber socialmente compartido” (Guber, 2001, p.13) que se asume como “parte del sentido común”, “lo que todos saben” o

deberían saber en ese contexto (Wolf, 1979, pp.9, 10). Así, desde semejante perspectiva, el dicho “feliz sábado” constituye un buen ejemplo de la “competencia lingüística y comunicativa” (*Ibid.*, p.25), que caracteriza y vuelve reconocibles a los integrantes de la iglesia adventista en función de una de sus creencias doctrinales más importantes.

2. La creencia adventista acerca del sábado como día de reposo

Para alcanzar una interpretación o “traducción” pertinente (Guber, 2001, p.3) de la expresión nativa “feliz sábado” es necesario comenzar, primero, dando cuenta de esta creencia tal como se presenta desde los textos oficiales de la IASD. Como ya vimos en el capítulo anterior, esta creencia cumplió un papel muy importante en los orígenes históricos de la Iglesia Adventista, y permanece hasta hoy como uno de los elementos que la caracterizan frente a otros grupos cristianos. En este sentido, se destaca que para David Harvey (1998) la forma de utilización del tiempo y del espacio constituye uno de los aspectos que permiten distinguir a los grupos; para este autor, cada formación social particular puede diferenciarse por desarrollar y sostener un sentido característico acerca del tiempo, sentido que además puede funcionar como “elemento ideológico esencial de la reproducción social” (pp.240, 242, 249). Y en el caso de los adventistas es tal la importancia que se le asigna a esta creencia, que incluso el nombre que se atribuyen a sí mismos como grupo destaca este rasgo: “del séptimo día”.

2.1 Justificación formal de la creencia

Los adventistas consideran que esta creencia “ocupa un lugar central” en la adoración a Dios (Asociación Ministerial..., 2007, p.281). Los argumentos principales que presentan para esta doctrina son, en primer lugar, que el sábado fue establecido por Dios como un “tiempo sagrado” para conmemorar su creación del mundo, tal como se presenta en los primeros capítulos del libro bíblico de Génesis (*Ibid.*, p.280). Su segundo motivo, es que el cuarto de los Diez Mandamientos, tal como aparecen en la Biblia en el libro de Éxodo capítulo veinte, “requiere la observancia del (...) sábado, como día de reposo,

adoración y ministerio” (Asociación Ministerial..., 2007, p.281). Llama la atención que, al dar cuenta de estos motivos en las “Creencias de los adventistas del séptimo día”, también se argumenta que “únicamente basado en la revelación especial¹ de Dios”, es decir en base a lo registrado en la Biblia, “se puede comprender cuán razonable es observar el séptimo día” (*Ibid.*, p.289). Se argumenta que si bien los demás mandamientos del Decálogo “han sido practicados en cierto modo fuera de la cristiandad (...), la naturaleza no ofrece ninguna razón para guardar el séptimo día”, de manera que la única causa para hacerlo es que Dios lo ordenó así (Asociación Ministerial..., 2007, p.289).

Este tipo de justificación puede interpretarse a partir del análisis cultural de la religión que hace Clifford Geertz (1987), quien destaca el modo en que la experiencia religiosa contribuye a modelar la conducta pública. Para este autor “sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas” como en este caso el texto de la Biblia, “son tan vitales”, ya que el hombre necesita apoyarse en “símbolos y sistemas de símbolos” para resultar “una criatura viable” y completa en términos funcionales (pp.91, 96). En este sentido también se destaca que, para Evans-Pritchard (1992), “existe un momento en el que podemos decir que los conceptos temporales dejan de estar determinados por factores ecológicos y pasan a estar más determinados por relaciones estructurales (...)” (p.9).

Según la argumentación adventista, la semana quedaría dividida en dos partes: seis días para trabajar y un séptimo día para descansar (*Ibid.*, p.284). En cierto sentido, no resulta sorprendente que el ordenamiento del ciclo semanal resulte tan importante para los adventistas, ya que desde la perspectiva de Durkheim (1997) “las concepciones religiosas tienen por objeto, ante todo, expresar y explicar no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino al contrario, lo que ellas tienen de regular y constante”, es decir, aquello que permite ordenar y mantener “el curso normal de la vida” (p.70). Otro elemento que debe tenerse en cuenta es que los adventistas consideran, sobre la base de ciertos pasajes de la Biblia, que el sábado como día especial de adoración

¹ Para un desarrollo preciso del término “revelación especial” según la teología adventista véase: Iglesia Adventista..., 2009, pp.35-39.

“comienza con la puesta del sol del viernes, y termina a la puesta del sol del sábado por la tarde” (Asociación Ministerial..., 2007, p.297).

2.2 Los adventistas y el reposo dominical

Como es sabido, en el mundo actual la mayoría de los cristianos consideran al domingo como día especial de adoración. Los adventistas explican que tal situación se habría ido instalando gradualmente en la cristiandad desde mediados del siglo II d.C. (Asociación Ministerial..., 2007, p.292). Por aquella época algunos cristianos habrían comenzado a observar, de manera voluntaria, el domingo como “día de culto pero no de reposo” (*Ibid.*, p.291). Sin embargo, cuando comenzaron a aparecer intensos sentimientos antijudíos en la ciudad de Roma, muchos cristianos que vivían allí habrían buscado distinguirse de los judíos abandonando algunas prácticas que hasta entonces eran comunes a los dos grupos, como la observancia del sábado (*Ibid.*, p.292). Y pese a que en el resto del imperio romano la mayoría de los cristianos continuaba observando el sábado como día de reposo, la adoración en domingo habría ido ganando importancia (*Ibid.*). Finalmente, en vista de la popularidad del domingo, tanto entre aquellos romanos “paganos” que practicaban el culto al *Sol invictus* como entre los cristianos que habían comenzado a adorar en ese día, en el año 321 d.C. el emperador Constantino habría decretado la primera ley dominical civil, con el propósito de granjear respaldos para su gobierno. Y para la segunda mitad del siglo IV, el Concilio de Laodicea habría ratificado esta situación promulgando la primera ley dominical de carácter eclesiástico (*Ibid.*, pp.292, 293). Entonces, aparte de ofrecer esta explicación de carácter histórico, la IASD afirma que: “en ninguna parte nos manda la Biblia a observar un día de la semana que no sea el sábado. (...) Tampoco indica el Nuevo Testamento que Dios haya cambiado el reposo para otro día de la semana”, ni autoriza a realizar un cambio semejante (*Ibid.*, pp.286, 291).

Entonces, la IASD considera que la observancia del sábado es una “divina institución” que “debe ser restaurada” y que, por lo tanto, guardar el sábado como día de reposo constituye “una señal de lealtad” a Dios (*Ibid.*, pp.288, 295). Además, como destaca Ceriani Cernadas (1998), es importante tener en cuenta que esta creencia cumple un papel central dentro de la conciencia y la

prédica escatológica de los adventistas, en la que se presentan como la “iglesia remanente” (Ceriani Cernadas, 1998, pp.157, 211). Como observamos en el segundo capítulo, al abordar las profecías apocalípticas de la Biblia los adventistas interpretan que en un futuro cercano, previo a la segunda venida de Cristo, irá a desencadenarse una situación en la que grandes poderes de naturaleza religiosa y política se unirán para oponerse y perseguir a “quienes sirven a Dios” (Iglesia Adventista..., 2008, p.172). De acuerdo con su interpretación, los adventistas consideran que “el punto central de la controversia será la obediencia a la ley de Dios y la observancia del sábado” (Asociación Ministerial..., 2007, p.296), de modo que incluso llegará a perseguirse a quienes se resistan a la imposición del domingo como día de descanso. Así, “la observancia del sábado” se presenta para los adventistas como un asunto crucial, cuyo cumplimiento supone una “señal de lealtad a Dios” (Iglesia Adventista..., 2009, p.578).

3. Una creencia llevada a la práctica

En cuanto al modo de llevar esta creencia a la práctica cotidiana, la IASD afirma que la observancia del sábado debe realizarse llevando a cabo “actividades que promuevan la comunicación con Dios” (*Ibid.*, p.298), como “el culto en el hogar y la iglesia”, el aprendizaje acerca de Dios, la testificación o la atención de los necesitados, y suspendiendo el trabajo regular con que cada uno se gana la vida a fin de descansar (Asociación General..., 2006, pp.182).

Teniendo en cuenta este trasfondo doctrinal propio de la IASD, decidí entrevistar a algunos de sus integrantes residentes en Caleta Olivia, con el propósito de indagar lo que significaba para ellos, de manera personal, la expresión “feliz sábado”. Al hacerlo, fui recibiendo un conjunto de valoraciones que remitían a la construcción de un mismo “escenario de sentido común” (Wolf, 1979, p.5), en cuyo contexto el sábado aparece como un tiempo en el que deben interrumpirse las actividades laborales, y que debe reservarse para la búsqueda de Dios y el cultivo de la sociabilidad, tanto en el ámbito familiar como en el contexto del grupo religioso.

3.1 Valoraciones individuales sobre la “observancia del sábado”

Para Gerardo, por ejemplo, aunque la expresión puede emplearse como un saludo equivalente al “buen día”, no estaría haciendo referencia a “un día común” sino a “un día especial”; en sus palabras, la expresión “feliz sábado” plasma el “deseo de que estemos conectados entre nosotros y (...) hacia arriba”, en alusión a Dios (Caleta Olivia, 27 de octubre de 2018). Al plantear la expresión en sus propios términos, Gladis también se manifestó en ese sentido: “que tengas un buen encuentro con Dios hoy, que puedas relacionarte con Él hoy (...); que te puedas relacionar con tu familia (...), que puedas compartir con tus hermanos” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018). Por otra parte, Javier me explicó que la expresión “feliz sábado” le significaba “un alivio”, “una tranquilidad” al “saber que llegó el sábado y que hay otra persona que también tiene el mismo sentir” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018). La expresión de ese tipo de sentimientos también se repite al conversar el asunto con Andrés:

“(...) Tengo una paz, porque es como que llega el viernes y te olvidás de todo ¿viste? Podés tener problemas, podés tener un montón de cosas pero llega el viernes y es como que agarrás [y] te sacás la mochila (...); y ya sabés que el sábado es de descanso porque lo disfrutás en ese sentido, es eso (...) llega el sábado y siento una paz” (Caleta Olivia, 17 de octubre de 2019).

3.2 Prácticas familiares durante el sábado

De forma consecuente con ese tipo de sentimientos y aspiraciones, los adventistas acaban concretando su creencia en prácticas definidas. Por ejemplo, tanto Gladis como Mercedes coinciden al contarme que cada viernes por la tarde, al momento en que se pone el sol, suelen juntarse con su familia íntima y algunos amigos en sus casas para comer algo y realizar un pequeño “culto de recepción de sábado”, en el que se canta, se ora y se lee un pasaje de la Biblia. Para Mercedes se trata de un momento de “reencuentro entre familias (...) y amigos”, que también puede servir como oportunidad para “invitar a algún amigo que no sea adventista” (Caleta Olivia, 15 de octubre de 2018). También Gladis me cuenta que tiene esa costumbre de “invitar a alguien más como para poder ir relacionándolo con la iglesia” (Caleta Olivia, 14 de

octubre de 2018), es decir, con la intención de ir integrándolo, poco a poco, al grupo religioso. Por su parte, Gerardo me explica que las actividades que suele realizar a lo largo del sábado incluyen asistir a la iglesia, descansar físicamente y pasar tiempo junto a su familia (Caleta Olivia, 27 de octubre de 2018).

Un punto importante que se hace necesario destacar, es que los padres con hijos pequeños suelen ocuparse en generar actividades que vayan inculcando en los niños estos sentidos relativos al sábado, de modo que aprendan a concebirlo y reconocerlo como un día diferente, separado del resto de la semana. Por ejemplo, Gladis me explica:

“Cuando nuestros hijos eran chicos, por supuesto que no querían dormir la siesta [durante el sábado por la tarde] y acá el invierno es crudo; entonces en el verano (...) [mi esposo] los sacaba a andar en bici por los montes, para que busquen alguna ramita y [la relacionen con una] historia bíblica y todas esas cosas, **como para que vayan relacionando** (...). Pero cuando hacía mucho frío, lo que hacíamos era actividad solidaria; entonces se preparaban cosas el sábado a la tarde para después regalarle a otras personas. [Cosas como] tarjetitas, para algún hermano de iglesia que estaba enfermo, y todo ese tipo de cosas para que ellos se sientan útiles, estén ocupados. Después íbamos al culto de la iglesia y más tarde [volvíamos a salir] a repartir lo que ellos habían hecho” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

Algo parecido ocurre con Mercedes, para quien la tarde del sábado significa una oportunidad especial de pasar tiempo con sus hijos preadolescentes: “Normalmente nos vamos a Cañadón,¹ a la playa, intentamos ir a escalar (...) o andar en bici todos juntos” (Caleta Olivia, 15 de octubre de 2018).

Pero ese involucramiento en actividades que confieren un sentido especial al sábado no se dirige exclusivamente a los más pequeños, sino que forma parte del modo en que se espera que todos los integrantes del grupo actúen, más allá de su edad. Así sucede, por ejemplo, con Javier, que con sus 40 años afirma sentir “esa necesidad de que llegue el sábado para descansar, para estar con Dios, para desenchufarse de toda la semana, de todas las actividades laborales” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018). Y para conseguir “desenchufarse” de la semana y tener su “mente puesta en Dios” en vez de

¹ Cañadón Seco es una localidad del norte de Santa Cruz que queda, aproximadamente, a unos dieciocho kilómetros de Caleta Olivia.

mirar fútbol, actividad que le apasiona y que ocupa su tiempo libre durante el resto de la semana, el sábado sintoniza en su televisor el canal Nuevo Tiempo.¹ Javier, además, aprovecha ese día para realizar actividades al aire libre que le permitan, en sus propias palabras: “disfrutar de la naturaleza, que es algo que tiene que ver con Dios”, y que durante la semana no tiene tiempo para hacer (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

3.3 “Observancia del sábado” y “reflexividad”

De esta forma, puede observarse una dinámica circular, redundante, bajo la cual la doctrina o creencia se traduce en sentimientos y deseos, que se concretan en actividades prácticas, y que a su vez confirman la doctrina en los hechos. Como indica Geertz (1987) con relación a los símbolos religiosos, en todas las instancias implicadas en este tipo de dinámica, la autoridad de cada una sostiene a la siguiente, y su acción en conjunto termina por realizar la congruencia o síntesis entre los conceptos metafísicos y el estilo de vida propios del grupo en cuestión (p.89).

Además, se destaca que estos comportamientos intencionales con que los adventistas llevan a la práctica su creencia relativa al sábado como día de reposo, también tienen su correlato en el modo en que ellos suelen calificar ese día al hablar en público durante sus encuentros regulares en la iglesia; es muy frecuente oírlos utilizar los adjetivos: “feliz”, “hermoso” y “especial” para describir ese día.² Cuando se analizan tales expresiones, salta a la vista que se trata de términos utilizados con cierta intención “reflexiva”, es decir, que al mismo tiempo que describen y hacen afirmaciones acerca de cierta realidad también contribuyen a constituir la, dotándola de un carácter particular (Guber, 2001, p.13). Así, las descripciones y calificaciones empleadas por los adventistas con respecto al sábado también cumplen con la función de

¹ Se trata de un canal de televisión perteneciente a la IASD en Sudamérica, y que ha sido incorporado a la grilla del servicio de televisión por cable de Caleta Olivia. También se puede acceder a este canal por medio de Internet, en la dirección web: <http://nuevotiempo.org/tv/envivo/>.

² Si bien ese tipo de expresiones son muy frecuentes en el contexto de la Iglesia Adventista, en este caso particular me remito a mi observación de las reuniones que tuvieron lugar los días 17 de marzo y 28 de abril del año 2018 en la IASD de Caleta Olivia.

asociarle y conferirle una serie de sentidos y emociones particulares, que contribuyen a definir, sentir y realizar esta creencia de una forma específica. Para Guber es así como opera la “reflexividad”, que constituye un segundo aspecto de la “función performativa del lenguaje” aparte de la “indexicalidad”: “los miembros (...) en la medida en que actúan y hablan producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen”, de modo que distintas reflexividades terminan cristalizándose en “distintos contextos y realidades” (Guber, 2001, pp.13-15).

4. Cuando la creencia y la práctica deben articularse con otros “mundos”

Como destaca Bronislaw Malinowski en “Los argonautas del Pacífico Oriental”, un aspecto clave de toda etnografía tiene que ver con el análisis de los “imponderables de la vida real”, es decir “aquellos fenómenos importantes que se recogen al observarlos en la realidad más que por medio de informes” (Malinowski, 1995, pp.10, 11). Durante mi asistencia a los servicios religiosos regulares de la Iglesia Adventista en Caleta Olivia se me fueron presentando algunas situaciones de esta índole, imprevistos que me dieron la oportunidad de explorar algunos efectos prácticos de este aspecto de la cosmovisión adventista en la vida cotidiana de los miembros del grupo.

Una de esas situaciones tuvo lugar el sábado nueve de mayo de 2018, durante la primera parte del servicio religioso de la mañana, es decir, en la “escuela sabática”. Yo había ocupado un lugar en uno de los grupos que solían formarse y ya había comenzado la actividad habitual en la que cada asistente compartía, por turno, algunas palabras acerca de cómo había vivido la semana que estaba concluyendo. El mismo hombre mayor que yo había observado unos sábados atrás conducía nuevamente esa dinámica grupal. Entonces, una mujer de unos cuarenta años que se encontraba sentada a pocas sillas de mi lugar en el grupo, expresó su deseo de que los demás asistentes oraran por su esposo Andrés que estaba buscando trabajo. En seguida, el hombre mayor que conducía la actividad le preguntó si su esposo ya “había hablado con el amigo de Mercedes”, a lo que la mujer respondió que sí. Resultaba evidente que ella y aquel hombre se conocían desde hacía un tiempo y tenían cierta confianza. “¿Y fue a la empresa de colectivos?” Volvió a preguntar; “sí”, contestó la mujer, “si fue pero... **el sábado...**” (Caleta Olivia, 9 de mayo de 2018), dijo mirando

hacia el suelo. Al presenciar esa situación, pude percibir cierto aire de resignación y tristeza en sus palabras, que se cortaron al llegar a ese punto. Entonces observé que sus ojos se pusieron brillosos, como indicando que alguna lágrima estaba por aflorar porque se trataba de una cuestión sensible. A partir de aquella situación resultaba evidente que a veces, para algunos adventistas, podía volverse una tarea difícil conjugar el sentido temporal que se sostiene dentro del grupo religioso con el de otros contextos.

Como explica Ulf Hannerz (1993), la vida urbana contemporánea requiere que los individuos se desenvuelvan como seres sociales ejerciendo ciertos “papeles” o roles, que tienen lugar en “dominios” o “contextos” específicos que funcionan como “marcos de referencia”, y que permiten establecer determinadas relaciones y desarrollar la experiencia cotidiana (pp.279, 335). De esta manera, tomar en consideración el “dominio” o “universo” de la experiencia religiosa supone enfocarse, de manera momentánea, en tan sólo uno de los diversos ámbitos en que el individuo puede estar desarrollándose a la vez (*Ibid.*, p.291). Y esta necesidad de actuar en distintos contextos, cada uno con sus propios requerimientos y sistemas de significado, puede dar lugar a conflictos o lealtades incompatibles (*Ibid.*, p.336).

Como iría a observar, no sería difícil descubrir este tipo de situaciones en la experiencia de algunos miembros de la Iglesia Adventista en Caleta Olivia, que pueden encontrarse con dificultades al intentar articular su práctica religiosa con otros contextos no religiosos en los que también necesitan desenvolverse, como el mundo laboral o el ámbito educativo¹. Como veremos a continuación, su experiencia resulta una confirmación en los hechos de que la transición entre los diversos ámbitos que constituyen la vida en la ciudad, como un “mosaico”, puede resultar abrupta (Wirth, 2005, p.9).

4.1 Dificultades frente a los tiempos del “mundo del trabajo”

Varios meses después de aquel incidente en la iglesia tendría la oportunidad de entrevistar al esposo de aquella mujer y preguntarle, directamente, por su situación. Se trata de Andrés, que ya ronda los cuarenta y cinco años y no

¹ En realidad este tipo de situaciones conflictivas, como las que analizaremos a continuación, son bastante frecuentes entre los adventistas en la Argentina.

cuenta con estudios superiores. Pude visitarlo una tarde en su casa; allí me contó que, aunque su padre era adventista y él mismo fue criado bajo esa mentalidad, al llegar a la adolescencia decidió salir de su casa en Misiones para instalarse en Chubut, donde entabló nuevas amistades, dejó de asistir a la Iglesia Adventista y comenzó a desarrollar “una vida (...) normal pero no cristiana” (Caleta Olivia, 17 de octubre de 2019). Allí se casó con una chica que no tenía ninguna relación con la IASD y comenzó a trabajar como chofer de colectivos urbanos, actividad que realizó durante doce años en la ciudad de Comodoro Rivadavia. Pero, pasado un tiempo, comenzó a tener problemas matrimoniales y terminó divorciándose: “Yo me vine abajo, estaba mal (...) y ahí fue donde empecé a volver” a la iglesia, “y donde empezó el tema del sábado” (*Ibid.*), me contó. Entonces, ya divorciado, Andrés se mudó a la casa de su hermana que también vivía en Comodoro Rivadavia y seguía asistiendo a la Iglesia Adventista. Por invitación de ella, Andrés empezó a concurrir nuevamente a la iglesia los sábados, como cuando era chico:

“Opté por volver a la iglesia (...) porque venía mal, venía de una separación (...). Entonces me aferré más a eso, y seguí participando en la iglesia así; **pero con el laburo (...) por ahí me tocaba trabajar los sábados, y es como que ya me sentía mal**” (Caleta Olivia, 17 de octubre de 2019).

En su análisis cultural del fenómeno religioso, Clifford Geertz (1987) propone que adoptar una “perspectiva religiosa” supone asumir una forma particular, entre otras, de percibir la vida y concebir el mundo (pp.105, 106). Dicho autor pone de relieve la capacidad de los símbolos religiosos para expresar y modelar la atmósfera del mundo de una forma especial, al suscitar en los fieles determinadas disposiciones que confieren un carácter específico a sus acciones y experiencias (*Ibid.*, p.93). Así, la perspectiva simbólica característica de la religión de la que se trate, irá a teñir con sus propios tonos la concepción del mundo que se sostenga (*Ibid.*, p.112); en otras palabras, irá a producir en sus adeptos determinadas motivaciones o inclinaciones persistentes a “realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones”, ajustando los estados anímicos y las motivaciones “a como son realmente las cosas” según esa perspectiva (*Ibid.*, pp.112, 115). En el caso

de Andrés, retomar aquel marco de referencia religioso que había incorporado durante su crianza también implicaba volver a sostener sus disposiciones características, y volver a valorar su mundo y sus acciones a partir de aquella lógica particular (Guber, 1991, pp.6, 27).

Así, Andrés me contó que aunque por años sus horarios en aquella empresa habían incluido trabajar sábado por medio, y él no había tenido ningún problema al respecto, a partir de entonces sintió la necesidad de hablar con su empleador para pedirle que sus días de franco fueran siempre los sábados. Y la respuesta que recibió fue: “No, lo que pasa es que acá te toca y te toca, (...) no se puede hacer porque si no me van a pedir todos” (Caleta Olivia, 17 de octubre de 2019). Entonces, luego de haber planteado la cuestión en dos ocasiones distintas, Andrés optó por renunciar y buscar algún otro trabajo como chofer, para poder contar con el sábado libre.

4.1.1 Ante los ritmos de la actividad petrolera.

Al hablarme acerca de aquel momento en que acababa de quedar sin trabajo, Andrés también me relató otra situación que tuvo lugar cuando, por recomendación de un amigo, lo contactaron de una empresa de transporte que llevaba operarios petroleros al campo. Al asistir a la entrevista laboral, él preguntó por el cronograma que debería cumplir, si podría disponer del sábado como día libre, y recibió la siguiente respuesta: “no, acá hacemos cuatro por uno; laburás cuatro días [y te toca] un franco, no es que tenés franco los sábados” (*Ibid.*). Entonces ese mismo fin de semana, según él me contó, ocurrió lo siguiente:

“El viernes, ya **a la puesta del sol**, estábamos en la casa de mi hermana **recibiendo el sábado** y me llaman: ‘venite a la empresa que tenés que subir, porque el chofer que tenía que [llevar los trabajadores] al campo se enfermó (...), **venite ya**’. Un viernes y yo, imaginate, sin laburo, entrando ahí ya era una empresa petrolera; era el gremio petrolero, cobrabas bien y todo. **Fue una tentación terrible**, porque (...) entraba ahí y yo ya sabía que me quedaba a laburar porque les salvaba las papas (...). Cuando corté [la llamada] me fui a la pieza y oré, y le pedí a Dios que me diga (...). **Fue una tentación** para ir, (...) hasta que [finalmente] **dije que no**, no porque por algo volví [a la iglesia] y ya conozco lo

que es [aquel otro estilo de vida] y no, no lo quiero de vuelta (Caleta Olivia, 17 de octubre de 2019).

Según Geertz (1987), una parte importante de la fuerza de la religión consiste en su capacidad para “colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos”, moldeando así “el paisaje que se le presenta al sentido común” (p.115). De esta forma, desde la perspectiva de Andrés aquella situación producía una fuerte tensión interna y era percibida como una “tentación terrible”; optar por un estilo de vida que resultara congruente con aquella cosmovisión religiosa, con aquel sentido del orden y la realidad que estaba intentando volver a sostener, le significaba tener que rechazar una buena posibilidad laboral que necesitaba y deseaba aceptar.

Aunque aquella oportunidad no significaba que Andrés se volviera un trabajador petrolero sino que actuara como chofer, dicha actividad se asociaba directamente a los ritmos y las exigencias de un mundo en el que se “exige la completa disponibilidad del cuerpo, el tiempo y el descanso” debido al “ritmo ininterrumpido de la producción” (Capogrossi, 2012, p.272). Tal esquema de carácter continuo entraba en conflicto, inevitablemente, con la concepción adventista del tiempo, que sostiene y naturaliza un “ritmo de trabajo/descanso” cuyo punto de referencia es el reposo sabático (Ceriani Cernadas, 1998, pp.153, 154).

4.1.2 Contraste entre ciudades y sus ritmos colectivos

En su libro acerca de la “villa religiosa” localizada en Libertador General San Martín, provincia de Entre Ríos, Fabián Flores (2018) da cuenta de cómo la llegada y el desarrollo de la IASD en el lugar acabó dando por resultado, mediante un proceso que duró poco más de un siglo, un espacio en el que lo religioso opera sobre la disposición de los espacios físicos y “trasciende a todo el entramado sociocultural” (*Ibid.*, p.20). Y es que en dicha localidad tiene lugar, hasta hoy, una situación inédita en la Argentina: la mayoría de los habitantes son adventistas, los integrantes del partido político que históricamente gobierna el municipio responden a los ideales adventistas¹, y la IASD tiene el

¹ Dicho partido político se llama: Agrupación Vecinal Unificadora (Flores, 2018, p.197).

protagonismo indiscutido en términos de producción espacial y simbólica debido a la presencia y la acción conjunta de grandes instituciones: la Universidad Adventista del Plata, el Sanatorio Adventista del Plata, el Centro Adventista de Vida Sana y la fábrica Alimentos CEAPÉ (Flores, 2018, p.197).

En dicha ciudad, que al año 2010 no alcanzaba los siete mil habitantes, ocurre que la mayoría de los pobladores tiene algún vínculo con dichas instituciones adventistas; por ese motivo, las rutinas cotidianas y los horarios laborales de la localidad acaban reflejando la concepción adventista acerca del tiempo y el espacio (*Ibid.*, pp.200, 201). Y esa concepción se encuentra tan internalizada en la vida colectiva que, de manera inesperada para los visitantes ocasionales, la puesta del sol de cada viernes señala la suspensión de las actividades laborales, productivas y comerciales de la ciudad (*Ibid.*, p.204). Tal situación, que podría señalarse como ideal para la perspectiva adventista, contrasta claramente con lo que sucede en el resto del país. Y este contraste seguramente resulta más señalado todavía en el caso de las ciudades patagónicas de Comodoro Rivadavia y Caleta Olivia, en las que una presencia adventista mucho menos numerosa e influyente aparece inserta en contextos urbanos caracterizados por una dinámica material, económica y social radicalmente distinta a la de aquella localidad entrerriana.

Como ya destacamos más arriba, los núcleos urbanos establecidos en la Cuenca del Golfo San Jorge han acabado reflejando la dinámica propia de las compañías petroleras, caracterizadas por una “modalidad capitalista intensiva” (Cabral Marques, 2011, pp.5, 6). Y es que, históricamente, la extracción del petróleo se ha organizado en función de una lógica de “trabajo continuo”, dividido en turnos rotativos (Palermo, 2013, p.6). Se trata de una situación que ocasiona que los trabajadores petroleros encuentren importantes dificultades al momento de compatibilizar sus horarios laborales con su “entorno social extra-productivo” (*Ibid.*, p.29). Entonces, al retornar desde su ámbito de trabajo a la ciudad, se genera una situación que es descripta por sus protagonistas como “vivir desfasado” o “a contramano” de los tiempos sociales y familiares, lo que deriva en tensiones constantes, fricciones domésticas y separaciones (*Ibid.*, pp.29, 31, 37).

Estas “tensiones históricas en las ciudades petroleras en relación con la vida comunitaria” (*Ibid.*, p.3) forman parte de la cotidianeidad en Comodoro

Rivadavia y Caleta Olivia. Entonces, aparte de tratarse de ciudades en las que los adventistas constituyen una pequeña minoría en términos numéricos, en ellas se presentan ciertas condiciones que pueden suponer un escollo especialmente importante para el sostenimiento de su perspectiva y sus prácticas temporales que requieren la suspensión del trabajo regular cada sábado.

4.1.3 Frente a las dinámicas del comercio y los servicios públicos.

Este tipo de situaciones, como la que me relató Andrés, también pueden descubrirse en la experiencia de otros adventistas de Caleta Olivia, vinculados a otras actividades laborales. Como señala María Capogrossi (2012) al estudiar las relaciones entre la empresa estatal YPF y sus trabajadores en la provincia de Salta, aunque las formaciones económicas de enclave suelen estructurarse en torno a una actividad económica en particular, “el desarrollo de la producción principal actúa como polo para la radicación de otras industrias y servicios” (pp.261, 262). Así, en Caleta Olivia, el asentamiento de numerosos trabajadores petroleros y sus familias también hizo posible el desarrollo de una significativa actividad comercial y de servicios públicos.

Al entrevistar a Gladis ella me contó que, aunque se desempeñó la mayor parte de su vida laboral como docente, cuando se incorporó a la Iglesia Adventista a la edad de diecisiete años todavía estudiaba en la escuela secundaria, y trabajaba en una librería del centro de la ciudad. Hasta ese momento siempre había trabajado en sábado, pero una vez que se volvió adventista decidió conversar con el dueño para pedirle que le permitiera tener libre ese día. Sin embargo, el propietario no accedió a su pedido, argumentando que el sábado era el día en que se generaban las mayores ganancias, por lo que Gladis me dijo: “ese trabajo **lo tuve que dejar**” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

Gladis también me contó que, unos años después, cursó estudios superiores y se recibió como bibliotecaria, y entonces volvió a tener una nueva experiencia en ese sentido. Aunque ella se encontraba trabajando en la escuela adventista de Caleta Olivia, su sueldo era bajo, y justo entonces se produjo una convocatoria para trabajar en la biblioteca de la sede local de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Gladis se presentó junto a otros 27

postulantes, y fue seleccionada para una entrevista porque era la única que contaba con el título adecuado para ocupar el cargo. Sin embargo, al presentarse, descubrió que el horario de trabajo incluía actividades los viernes por la noche y los sábados. Gladis me relató la entrevista que mantuvo en ese momento de la siguiente manera:

“Yo les expliqué que era adventista y me dijeron que (...) no se podía [tener el sábado libre]. Y yo les dije: ‘¿pero no podemos hacer algo? Yo, si quieren vengo el domingo [y] abrimos la biblioteca el domingo, que los estudiantes también necesitan la biblioteca de la universidad el domingo ¿cuál es el problema?’ [Entonces una de las personas que estaba allí respondió]: ‘no, no, arreglos con el Estado no se pueden hacer.’ (...) Y yo le dije: ‘y bueno, entonces no.’ [La decana, que también estaba presente en ese momento] me dijo: ‘¿Entonces no qué?! (...) ¿Rechazás el trabajo?!’ Era un trabajo importante en ese momento. Entonces yo le dije: ‘y sí, **porque para mí no es un capricho ser adventista o guardar el sábado (...); para mí es la esencia de mi vida, entonces ¿cómo yo voy a venir a trabajar? Voy a estar re incómoda, lo voy a poner incómodo a Dios (...); si no hay manera de que podamos arreglar el horario no voy.**’ Y [ellos insistieron]: ‘¡No! ¡Pero fijate, porque de alguna manera te tienen que dar un permiso [en tu iglesia para que trabajes el sábado] (...)!’ Y ellos querían que yo esté, y yo también quería estar pero bueno, **les tuve que decir que no**” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

Este conflicto entre Gladis y sus potenciales empleadores volvía a poner en evidencia que, como destaca David Harvey, aunque lo habitual sea otorgar al tiempo cualidades de sentido común o auto evidencia, en las sociedades modernas pueden articularse varios sentidos temporales diferentes, que afectan la manera en que se interpreta y se actúa en el mundo, y que tienen consecuencias sobre el modo en que se reproduce la vida social (Harvey, 1998, pp.225-229). Pero por otra parte, al considerar este incidente también resulta necesario tomar en cuenta que, como afirma Rosana Guber (2001), no es que los actores reproduzcan pasivamente una serie de leyes preestablecidas, sino que son productores y ejecutores activos de su sociedad, que “crean contextos en los cuales los hechos cobran sentido” y así actualizan las reglas (p.13).

4.1.4 De normas morales y convenciones sociales.

Llegados a este punto, resultará provechoso introducir las nociones sociológicas de “acción normativa” y “convención social”, de camino a profundizar un poco más el análisis de aquel relato.

Para el sociólogo sueco Göran Therborn (1999) una “acción normativa” se define como aquella en la que el actor se orienta, parcial o completamente, por normas que pueden ser de carácter legal, social o moral; y dado que la esencia de la norma consiste en su carácter determinante, su cumplimiento “hace caso omiso de las consecuencias para el actor” (pp.7, 9). Al entender la “norma” como “una afirmación -implícita o explícita- sobre un curso de acción que puede ser proscriptivo o prescriptivo”, aquello que difiera significativamente de sus postulados suele considerarse como “anormal” o “desviante” (*Ibid.*, p.7). Además, Therborn distingue entre “normas de conducta”, referidas al comportamiento del individuo en tanto miembro de cierto grupo social, y “normas de ejecución”, que se refieren “a la contribución del individuo al sistema social (...) como esposo, empleado, ciudadano”, etc... (*Ibid.*, p.8).

Desde dicha perspectiva, “la cantidad de acción normativa” que puede esperarse del sujeto en un contexto dado dependerá de ciertos factores, entre los que se destacan los siguientes: “la dependencia de los actores de un ambiente observador de normas”, su identificación tanto con una determinada “comunidad imaginaria” como con la “fuente de la norma”, y la profundidad de su internalización de la norma en cuestión (*Ibid.*, p.10).

Por otro lado, nuestro análisis también requiere que consideremos la noción sociológica de “convención social”, que Luis Miguel Miller Moya reconstruye a partir de los postulados de Max Weber. Para Miller Moya (2008), una “convención social” consiste en “un principio de acción aceptado por una colectividad”, cuyo cumplimiento lo garantiza el propio grupo mediante la reprobación de aquellos de sus integrantes que se desvían del principio (pp.649, 658). Entonces, la diferencia principal entre las normas morales y las convenciones sociales radica en que, mientras las primeras apelan a una creencia en valores, las segundas producen razones para la acción únicamente en virtud de su propia fuerza (*Ibid.*, pp.649, 662, 665). Sin embargo, como aclara Miller Moya, más allá de la distinción analítica que las separa, las

normas morales y las convenciones sociales pueden coexistir e incluso superponerse (Miller Moya, 2008, pp.662, 665). Por esto, aunque las convenciones no siempre respondan a cuestiones morales ni pretendan revestir semejante carácter, “todo orden moral suele estar sustentado por un orden convencional”; y así, el cumplimiento de una norma moral puede presentarse garantizado por una convención social, es decir, por la sanción potencial de los desvíos por parte del propio “grupo de referencia” del individuo en cuestión (*Ibid.*, pp. 655, 658, 662).

4.1.4.1 *“Guardar el sábado” como una “acción normativa”*. Teniendo en mente estos conceptos es posible, en primer lugar, identificar el curso de acción de Gladis como una acción normativa; esto se debe a que su proceder acabó orientándose por la creencia o “norma” adventista relativa a la “observancia del sábado como día de reposo”, más allá de las consecuencias que esto implicó para ella. Bajo esta perspectiva, el relato de Gladis da cuenta de la centralidad que comportaba para ella su pertenencia al grupo religioso, con el cual se mostraba fuertemente identificada. Entonces, su renuencia a aceptar el cambio externo de la norma puede entenderse, tanto como una manifestación de la “internalización profunda” que Gladis había hecho de aquella normativa que revestía un carácter moral, como una comprobación del fuerte vínculo que ella había establecido entre su “concepción de sí misma” y la pertenencia a la IASD (Therborn, 1999, pp.10, 11). Cabe destacar, además, que la existencia de cualquier falta de identificación o discrepancia entre Gladis y su fuente normativa, es decir la creencia adventista, podría haber resultado en una “evasión de la norma” que en este caso no ocurrió (*Ibid.*, p.18).

4.1.4.2 *“Guardar el sábado” como parte de un “orden convencional”*. Por otro lado, este incidente también nos permite indagar cómo aquella norma que orientó la acción de Gladis se encontraba apuntalada y reforzada por la acción del grupo religioso al que ella pertenecía.

Como destacamos más arriba, aunque toda norma moral supone un “deber intrínseco” debido a una “creencia en valores” y, por lo tanto, las convenciones y las normas morales no son lo mismo, sí es cierto que las normas morales

suelen aparecer respaldadas por un “orden convencional” (Miller Moya, 2008, pp.660, 665, 666). Toda convención supone, necesariamente, la existencia de un “nosotros”, una “colectividad” o grupo particular diferenciado de una población más amplia (*Ibid.*, p.662); entonces, una vez que alguien pasa a formar parte de un grupo y a participar de sus convenciones, cualquier “desvío” será desaprobado por los otros participantes, que se empeñarán en que la conducta desviada vuelva a ajustarse a lo convenido (*Ibid.*, p.668).

Al considerar la conformación de la Iglesia Adventista en Caleta Olivia como grupo de referencia de Gladis, es posible observar la existencia de métodos formales establecidos desde los reglamentos de la IASD para reprobar las conductas que se apartan de las normas (*Ibid.*, p.657); así, podemos constatar que las normas morales promovidas por esta iglesia también aparecen sustentadas por un “orden convencional”.

En este sentido, el “Manual de la iglesia” indica que “cuando se trate de pecados graves”, como “la negación de la fe (...)” o la “violación de la ley de Dios”, que incluye “la transgresión del sábado”¹, la iglesia deberá tomar “medidas disciplinarias” (Asociación General..., 2006, p.205). Dichas medidas consisten en un “voto de censura”², o un voto para excluir de la iglesia³ al feligrés en cuestión y constituyen, según el propio Manual, una “expresión de desaprobación” por parte de la comunidad de creyentes, con el propósito de “hacerle sentir al ofensor la necesidad de corregir su vida y reformar su conducta” (*Ibid.*, p.203).

También es importante para nuestro análisis aclarar que aquellos que administran estas sanciones no constituyen un “cuerpo especializado”, como sí

¹ El lenguaje utilizado en el “Manual de la Iglesia”, que recurre a conceptos como “ley de Dios” y “pecado”, remite claramente a normas que esperan ser reconocidas como morales.

² Dicho “voto de censura” impide al afectado ser designado y ejercer roles de liderazgo, o “cargos”, durante un período de tiempo que puede abarcar entre uno y doce meses (Asociación General..., 2006, pp.203, 204). Aunque el individuo bajo censura continúa siendo “miembro” de la iglesia y puede continuar asistiendo a sus servicios religiosos, no se le permite tener participación pública en los mismos, es decir, ejercer algún rol protagónico, ni ser transferido a otra Iglesia Adventista mientras dure la censura (*Ibid.*, pp.204, 211).

³ Esta es “la disposición extrema que la iglesia puede tomar”. De todos modos, también se indica que el feligrés que fue expulsado puede volver a ser admitido en la iglesia, si vuelve a bautizarse (*Ibid.*).

ocurre cuando se infringen normas de tipo legal (Miller Moya, 2008, p.659). En cambio, en el contexto de la IASD, es el propio “grupo de pares” el que aplica los mecanismos de sanción sobre la conducta “desviada” (*Ibid.*, pp.658, 665); así, los reglamentos de la IASD aclaran que la “censura” debe tener lugar “por un voto de la iglesia en cualquier reunión administrativa de la iglesia debidamente convocada”, de la que participan todos los “miembros” de la misma (Asociación General..., 2006, p.203).

4.1.4.3 Analizando la naturaleza del conflicto. Al considerar la discusión entre Gladis y sus potenciales empleadores con respecto al horario de trabajo, es posible descubrir un desacuerdo básico, tanto acerca del carácter de las normas que entraban en conflicto como respecto a su fuente.

Al proponer a Gladis que solicitara un permiso en su iglesia para trabajar en sábado, sus potenciales empleadores estaban reconociendo la dimensión social de la prescripción de “guardar el sábado”, es decir, el “orden convencional” que operaba como su soporte. Sin embargo, dicha propuesta también suponía no reconocer que, para Gladis, aquel orden convencional en realidad funcionaba como sustento para una “norma de conducta” de carácter moral (Therborn, 1999, p.8), cuyas raíces se hundían profundamente tanto en su identidad colectiva como en su identidad individual. Al mismo tiempo, al insistir en la obligatoriedad del horario establecido para poder acceder al trabajo, aquellos potenciales empleadores también estaban sosteniendo una norma. Sin embargo, en su caso, se trataba de “una norma de ejecución” (*Ibid.*) que no pretendía revestir un carácter moral; es decir, estaban sosteniendo únicamente una “convención social” (Miller Moya, 2008, p.667). Así, mientras que para Gladis el adaptarse a aquel horario suponía una “dicotomía entre lo bueno y lo malo”, para sus potenciales empleadores sólo se trataba de adaptarse a lo que era “apropiado” para desempeñarse en ese entorno laboral (*Ibid.*, p.668).

Pero aparte de diferir en cuanto al carácter de las normas implicadas, Gladis y sus potenciales empleadores tampoco coincidían en el reconocimiento de las fuentes normativas que estaban siendo puestas en juego. De un lado, la norma moral sostenida por Gladis, aunque se apoyaba en los mecanismos de

aprobación y desaprobación del grupo religioso, emanaba de su creencia en Dios y de una interpretación de la Biblia. Del otro lado, la norma social sostenida por sus potenciales empleadores no se apoyaba en una creencia en valores sino, únicamente, en su prescripción por parte del “Estado” y su acatamiento por parte de sus empleados. Y es que, como hace notar la teoría económica, las convenciones sociales como el horario suelen originarse en la búsqueda de una solución práctica para los problemas de coordinación (Miller Moya, 2008, pp.664, 666).

De todos modos, tampoco es posible descartar que hayan intervenido otros factores en la situación. Dado que “las normas están siempre sujetas a interpretación” (Therborn, 1999, p.18), también puede haber ocurrido que la noción adventista de “guardar el sábado” haya resultado demasiado extraña para aquellos potenciales empleadores; y es que, como es sabido, la cosmovisión cristiana mayoritaria no otorga la misma importancia, ni aplica la misma interpretación, al mandamiento bíblico que justifica aquella creencia que distingue a la IASD. De todas formas, la sorpresa de los potenciales empleadores ante la negativa de Gladis nos permite inferir que la perspectiva de unos y otros, su “marco de referencia” (Guber, 1991, p.6) o “normalidad” (Wolf, 1979, p.28), era diferente. En el fondo, se estaban poniendo en juego distintas construcciones de sentido común, distintas definiciones de “cómo son realmente las cosas” (Geertz, 1987, p.89).

4.2 Dificultades en el contexto del “mundo educativo”

Este tipo de situaciones, con las que pueden enfrentarse los adventistas cuando su sistema de significados y su organización del tiempo entran en conflicto con los criterios que organizan otros contextos, también pueden presentarse durante su vida estudiantil como lo demuestra el caso de Javier. “Nacido y criado” en Caleta Olivia como adventista del séptimo día, Javier me comenta que siempre estudió en escuelas públicas, en las que solía ser el único adventista de su curso. Mientras transitaba la primaria, y más tarde el secundario, era frecuente que sus compañeros de clase lo invitaran a practicar algún deporte los sábados por la tarde. Javier me dice que, si bien al principio le resultaba natural declinar esas invitaciones, a medida que fue creciendo se

le fue haciendo más difícil: “me empezaba a dar un poco de vergüenza, me sentía un poco incómodo porque todos hacían cosas el sábado que yo no podía hacer” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018). Sin embargo, Javier también me explica:

“Si yo hacía lo que me decían (...) e iba a jugar un partido de fútbol el sábado, yo **me sentía raro** (...) como que estaba haciendo algo que **no era mi costumbre** (...), y entonces **no me gustaba y no me hacía bien**. Guardar el sábado sí me hacía bien, aunque tenía la **tentación** de que me inviten a jugar al fútbol” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Para analizar con mayor detalle este incidente, nos resultará valioso introducir aquí el concepto de “habitus” según la perspectiva de Pierre Bourdieu.

4.2.1 Introduciendo el concepto de “habitus” al análisis.

Para Bourdieu (1991), el “habitus” consiste en un sistema de “estructuras cognitivas y motivacionales” que, entre otras cosas, funciona como “principio de la percepción y apreciación” de las experiencias, y que se encuentra ajustado a la lógica propia de un determinado “campo”¹ (pp.38-40). Su origen resulta de las condiciones de existencia del grupo en cuestión, y las disposiciones que genera se transfieren al individuo, junto con un conjunto de necesidades, posibilidades y prohibiciones características (*Ibid.*, p.39). De esta forma, para el destacado sociólogo francés los “habitus individuales” reflejan los “habitus de grupo” (*Ibid.*, p.44), y sus efectos incluyen mantener la continuidad y regularidad de las prácticas sociales dentro de los límites de su producción, en correspondencia con un determinado “mundo de sentido común” (*Ibid.*, pp.40, 42, 44).

Ya se había visto más arriba, al considerar las prácticas adventistas con relación al sábado, de qué forma aquellos adventistas que tienen hijos pequeños les enseñan a concebir y reconocer ese día como distinto; y dado que Javier nació y creció en un hogar en el que se sostenía la fe adventista y se asistía a la iglesia, es dable que su percepción, sus disposiciones, motivaciones y estados anímicos personales aparezcan ajustados a esa forma

¹ El concepto de “campo” será considerado más adelante.

religiosa de concebir el mundo. En este sentido, puede observarse que la experiencia de Javier se mantiene en consonancia con la de sus correligionarios: así como él indica que no le hacía bien y se sentía “raro” si aceptaba ir a jugar al fútbol en sábado, Andrés afirmaba sentirse “mal” cuando le tocaba trabajar ese día, y Gladis les explicaba a sus potenciales empleadores que atender la biblioteca de la universidad en sábado la haría “estar re incómoda”. También podría interpretarse en ese sentido aquello que tanto Javier como Andrés describían como una “tentación”, es decir, la fuerte tensión interna que experimentaban cada vez que se les presentaban este tipo de situaciones.

4.2.2 Enfrentando nuevas dificultades en el Nivel Superior.

Javier me comentó que, años después de finalizar su educación secundaria, decidió cursar el Profesorado de Educación Especial en el Instituto Provincial de Educación Superior de la localidad. Allí las clases suelen tener lugar, hasta hoy, desde las seis y media de la tarde hasta la medianoche, de lunes a viernes. Entonces Javier se encontró con una nueva dificultad, ya que debería asistir a clases los viernes después de la puesta del sol. Frente a esa situación, Javier me cuenta que se asesoró con el pastor de su iglesia y presentó a la dirección de su carrera una resolución del Ministerio de Educación y Justicia de la Nación¹, que eximía a los alumnos miembros de la IASD de cumplir actividades académicas desde la puesta del sol del viernes hasta la puesta del sol del sábado; además acompañó ese documento con una constancia de su membresía como adventista del séptimo día.

Javier me comentó que la oficina de aquel Instituto cumplió con la formalidad de recibirle los papeles y, a partir de ese momento, él mismo se fue acercando a aquellos profesores con los que tenía materias el viernes por la tarde, para solicitarles la posibilidad de cumplir con los requerimientos de esas asignaturas en otro horario. Con algunos pudo acordar no asistir los viernes y compensar aquellas clases en otro momento, o por medio de trabajos prácticos especiales, pero otros profesores no estuvieron dispuestos a hacer adaptaciones. Él me contó lo siguiente al respecto:

¹ Se trata de la resolución 1325 del año 1987, bajo el expediente 34.337/87.

“Me decían: ‘no, no venís el viernes y perdés la regularidad, vení a rendir libre nomás en diciembre.’ (...) Y rendir libre era mucho más difícil (...) porque no fuiste a clase y no tenés la posibilidad de despejar dudas, de hacer trabajos prácticos grupales con tus compañeros y fortalecer tu aprendizaje” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Al repasar aquella experiencia como estudiante, Javier reflexionaba:

“Y **se me complicó, se me alargó la carrera**. Muchas materias me quedaron libres (...) de las cuales algunas las podía rendir y otras no, y tenía que cursarlas sí o sí porque tenían que ver con la práctica (...). Pero yo sabía que se me iba a complicar, yo no esperaba tener una especie de bendición o ayuda celestial (...). [En aquellos casos en que no podía cursar la materia de otra forma] tenía que esperar que termine ese año y (...) pedir a Dios en oración que [al año siguiente] esa materia (...) me tocara otro día. Hubo materias que volvían a ser el viernes y tenía que [volver a] esperar al otro año, **por eso la carrera se me fue alargando**, pero bueno ya terminé” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Para Bourdieu (1991), la acción del “hábitus” favorece que los miembros de un determinado grupo tengan mayores posibilidades que otros de atravesar ciertas experiencias específicas (p.43). En este sentido, la situación que debió enfrentar Javier durante sus estudios superiores no resulta muy diferente de aquellas otras que debieron atravesar Andrés y Gladis en el ámbito laboral. En los tres casos, el seguir un curso de acción congruente con las propias creencias religiosas acabó suponiendo un elevado costo personal. Y es que, como hace notar Alejandro Frigerio (2018), hasta el día de hoy en la Argentina la práctica de ciertas religiones puede suponer “costos sociales no menores” (Frigerio, 2018, pp.65, 84, 85).

4.2.3 Acerca del “estilo de vida adventista”.

Aunque es posible descubrir en nuestro país numerosos casos en los que la identificación social de un individuo con una determinada religión tiene poca o ninguna relevancia para su identidad colectiva e individual, entre los evangélicos estos factores suelen presentar una correspondencia elevada (*Ibid.*, p.65). Y así también entre los feligreses de la IASD es frecuente, como ponen de manifiesto los relatos considerados, que su adscripción religiosa

resulte clave para su definición identitaria. Por tal motivo, algunos autores han destacado esta correspondencia al analizar el “estilo de vida” que suele caracterizar a los adventistas.

Como ya mencionamos más arriba, en su análisis de la IASD en la Argentina César Ceriani Cernadas (1998) observa cómo las creencias adventistas configuran un “proyecto integral”, que no sólo se dirige a la dimensión espiritual del ser humano, sino que también se extiende a su aspecto físico, social e intelectual (pp.79, 217). La apropiación e interiorización profunda de tales creencias, así como su reproducción y puesta en práctica por parte de los feligreses, hace que sea posible identificar con claridad un “estilo de vida” que suele caracterizar a los adventistas (Altman, 2019, pp.40, 63). Y si bien todas las “creencias fundamentales” de esta iglesia contribuyen a la generación de dicho estilo de vida, quienes han estudiado a la IASD en la Argentina desde las Ciencias Sociales suelen enfocar su atención en dos de ellas: la creencia adventista acerca de “la mayordomía”, y la creencia referida a “la conducta cristiana” (Asociación Ministerial..., 2007, pp.15, 16).

4.2.3.1 “*Mayordomía*”¹ y “*conducta cristiana*”². Para los adventistas, el concepto de “mayordomía” implica que Dios es el “verdadero dueño del mundo, sus habitantes y lo que contiene”; por lo tanto, afirman que el cristiano es

¹ La creencia adventista acerca de la “mayordomía” afirma: “Somos mayordomos de Dios, a quienes se nos ha confiado tiempo y oportunidades, capacidades y posesiones, y las bendiciones de la tierra y sus recursos. Y somos responsables ante él por el empleo adecuado de todas esas dádivas. Reconocemos el derecho de propiedad por parte de Dios mediante la devolución de los diezmos y las ofrendas que damos para la proclamación de su evangelio y para el sostén y desarrollo de su iglesia” (Asociación Ministerial..., 2007, p. 301).

² En términos resumidos, la creencia relativa a “la conducta cristiana” afirma: “(...) Nuestras recreaciones y nuestros entretenimientos estarán en armonía con las más elevadas normas de gusto y belleza cristianos. Si bien reconocemos las diferencias culturales, nuestra vestimenta debiera ser sencilla, modesta y de buen gusto (...). Puesto que nuestros cuerpos son el templo del Espíritu Santo, debemos cuidarlos inteligentemente. Junto con la práctica adecuada del ejercicio y el descanso, debemos adoptar un régimen alimentario lo más saludable posible, y abstenernos de los alimentos inmundos, identificados como tales en las Escrituras. Como las bebidas alcohólicas, el tabaco y el uso irresponsable de drogas y narcóticos son dañinos para nuestros cuerpos, debemos también abstenernos de ellos” (*Ibid.*, pp.312).

responsable de administrar adecuadamente del tiempo, de su cuerpo, de sus capacidades y de sus posesiones materiales, entendidas como un don de Dios (*Ibid.*, pp.301-304). En línea con esta creencia, y considerando que la espiritualidad y el comportamiento se encuentran estrechamente relacionados, la IASD también establece como requerimiento para su feligresía ciertas normas de conducta como “la abstención del tabaco, las bebidas alcohólicas, las sustancias químicas que alteran la mente, y las carnes de animales inmundos¹”. Además, aunque la IASD no prescribe a sus miembros el vegetarianismo como un requisito, sí lo promociona como el régimen alimenticio ideal “que Dios ordenó en el jardín del Edén” (Asociación Ministerial..., 2007, p.319). Asimismo, y en base a sus “creencias fundamentales”, esta iglesia también señala a los feligreses determinados criterios de vestimenta y de uso del tiempo libre (*Ibid.*, pp.312-325).

4.2.3.2 *La “utopía del cuerpo perfecto”*. Al considerar las creencias recién presentadas, Ceriani Cernadas (1998) nota que, aunque los adventistas adscriben al dogma luterano de la justificación por la fe sola, entienden que la praxis de esa fe constituye un “proceso de santificación ejercido en el mundo, donde la conducta ética, moral y normativa (...) juega un papel central” (p.221). Entonces, este autor observa que el “ethos” del grupo religioso articula “tópicos como el cuidado corporal, el cumplimiento de las normas religiosas, como por ejemplo la observancia del sábado, y normas sociales y económicas, como el trabajo incesante y la correcta racionalización de las propias ganancias” (*Ibid.*). Pero, más que nada, este investigador se detiene en el hecho de que los adventistas consideran el “cuidado del cuerpo” como un deber sagrado de cada feligrés (*Ibid.*, pp.187, 228).

¹ Siguiendo las leyes de alimentación que aparecen en el libro bíblico de Levítico, los adventistas consideran al “puerco” y los mariscos como “animales inmundos” (Asociación Ministerial..., 2007, p. 320).

Así, tomando en cuenta la génesis de estos conceptos en la historia de la IASD¹, y destacando la atención que los adventistas conceden al cuidado corporal, Ceriani Cernadas (1998) postula que la “original utopía milenarista” adventista habría acabado reconfigurándose en una “nueva utopía formativa (educativa y sanitaria)”, a la que denomina “utopía del cuerpo perfecto” (pp.230, 243, 245).

Este postulado ha sido retomado por otros autores, quienes lo han considerarlo como una clave central al momento de analizar al adventismo en la Argentina. Tal es el caso, por ejemplo, de Agustina Altman (2019), quien plantea que “la utopía del cuerpo perfecto (...) será un tópico central para el ethos adventista y un punto nodal de su propia identidad religiosa” (pp.44, 45). Para esta autora, “tanto el cuidado corporal como la obediencia a las normas, la observancia del sábado y el trabajo arduo van a articularse de manera inseparable en la cosmovisión y el habitus (...) de este grupo”; de esta manera, el “cuidado ascético del cuerpo” y el “control de las emociones” irían a jugar un rol central para esta identidad religiosa (*Ibid.*, p.45).

También Fabián Flores (2018) destaca en sus trabajos este aspecto del adventismo, haciendo notar que, a diferencia de otras comunidades protestantes, la IASD prescribe al converso “la necesidad de cambiar los hábitos de vida”, y adoptar normas y prácticas tales como “comer sano, no tomar bebidas alcohólicas, ni fumar cigarrillos, ni realizar actividades moralmente ajenas a lo que las Sagradas Escrituras rigen” (p.152).

4.2.3.3 *La iglesia en Caleta Olivia y la “utopía del cuerpo perfecto”.*

Durante mi trabajo de campo en aquella iglesia adventista en particular, me fue posible presenciar cómo el conjunto de las creencias adventistas justifica y

¹ Para el mencionado autor “la mentalidad utópica adventista se despliega en diversas capas constituidas históricamente, que articulan principios nodales de su ethos religioso: el milenarismo, la educación y el trabajo constante, la historia y tradición de la iglesia y el cuidado corporal” (Ceriani Cernadas, 2000-2002, p.161). En este sentido, Ceriani Cernadas plantea que: “Desde el originario movimiento millerita de 1840, pasando por el período de formación e institucionalización de la IASD bajo el liderazgo de la profetiza Ellen White, y llegando a los tiempos presentes, los contenidos utópicos fueron cambiándose e integrándose en un esquema más amplio, hasta arribar a la utopía actual del ‘cuerpo perfecto’” (*Ibid.*, p.161).

motiva, con eficacia, tanto un determinado estilo de vida personal entre los feligreses como diversas acciones colectivas de servicio comunitario y de carácter proselitista. Por ejemplo, al conversar con Javier acerca del modo en que los adventistas eran vistos por el resto de la comunidad local, una de sus afirmaciones fue la siguiente:

“Después están los otros que, te digo, te ven como personas diferentes (...), porque hay mucha gente que está en la miseria (...) y a vos **te ve bien, te ve sano, con salud, te ve diferente** (...) y te ve; por ahí vos les trasmitís ganas a ellos de ser así como uno, pero también hay muchas cosas” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

También puede destacarse en este sentido que, a modo de ejemplo, entre los años 2017 y 2019 la IASD en Caleta Olivia llevó a cabo diversas acciones de servicio comunitario: una iniciativa para recolectar productos de limpieza, agua mineral y alimentos no perecederos con el fin de distribuirlos entre los damnificados por el temporal que asoló la ciudad vecina de Comodoro Rivadavia a fines de marzo de 2017; la promoción y el desarrollo de una jornada de donación voluntaria de sangre para el hospital local en junio de 2018, y la realización en 2017 y 2019 de dos “ferias de la salud” dirigidas a la comunidad,¹ en las que se brindaron clases de cocina saludable, charlas de salud y controles gratuitos de presión arterial, glucemia y aptitud física.



Afiche de invitación para la “feria de salud” que llevó a cabo la Iglesia Adventista de Caleta Olivia en marzo del año 2019

¹ La primera de estas “ferias de salud” tuvo lugar en la escuela municipal de artes de la localidad en mayo de 2017, y la segunda se llevó a cabo en la plaza principal de la ciudad a fines de marzo de 2019.

Además, la iglesia realizó durante esos años las siguientes actividades de carácter proselitista: la promoción en el espacio público y la celebración en el templo de reuniones en las fechas de Semana Santa,¹ la promoción y realización de un recital de música cristiana en conjunto con el Instituto Adventista de la localidad en octubre de 2017, y el ofrecimiento de estudios de la Biblia a los transeúntes en el centro de la ciudad en marzo de ese mismo año.

Al considerar dichas actividades, si bien es posible identificar la típica importancia que los adventistas conceden a la salud entre sus ideales, también resulta necesario destacar la presencia de lo que diversos autores han denominado “articulación de marcos interpretativos” o “frame alignment” (Frigerio, 1999, p.7). Se trata de una noción que sirve para dar cuenta de aquellas iniciativas que buscan:

“Establecer una conexión entre las orientaciones interpretativas de los individuos y las de los grupos que pretenden reclutarlos, de tal forma que algún tipo de intereses, valores y creencias de los individuos se vean como congruentes y complementarios con las actividades, objetivos e ideología del grupo (Snow, 1986, p.464)” (*Ibid.*).

Teniendo en cuenta este concepto, resulta inevitable analizar aquellas actividades de la iglesia adventista de Caleta Olivia no sólo como una expresión del “estilo de vida” que caracteriza a sus feligreses, sino también como parte de un “proceso interactivo, emergente y dinámico” de “adaptación social”, por medio del cual el grupo religioso busca “establecer un puente” o “conexión” entre sus propios valores y los de la comunidad local, con el propósito de reclutar nuevos miembros (*Ibid.*, pp.8, 15). Entonces, aunque los valores relativos a la salud están lejos de revestir un carácter “provisorio” o “coyuntural” (*Ibid.*) para los adventistas, dado que constituyen una parte importante de su cosmovisión y su “estilo de vida”, tampoco dejan de ser

¹ Al igual que otras denominaciones cristianas, la IASD también suele llevar a cabo sus propias reuniones conmemorativas en esa fecha. La promoción de tales actividades se realizó repartiendo volantes por el centro de la ciudad, colocando carteles en los negocios y mediante la invitación personal de los propios integrantes de la iglesia a familiares y conocidos que no eran adventistas.

empleados como un medio para la transmisión de sus valores religiosos centrales y distintivos, que son los que se refieren a la segunda venida de Cristo y la observancia del sábado como día de reposo.

4.2.3.4 Algunas observaciones sobre la “utopía del cuerpo perfecto”. Al considerar los relatos de los sujetos entrevistados, y al observar las actividades regulares de esta iglesia tanto en su templo como en el espacio público, nos vemos obligados a plantear ciertos reparos ante el empleo de la “utopía del cuerpo perfecto” como clave central para explicar la actualidad de la IASD en la Argentina.

En primer lugar, como hemos considerado más arriba, debemos tomar en cuenta que las prácticas religiosas por las cuales los adventistas parecen estar dispuestos a asumir los mayores costos, tanto a nivel personal como social, no son las que tienen que ver con el cuidado corporal sino con la “observancia del sábado” como día de reposo. El ejercicio de esta práctica, clave para el sostenimiento de su “estilo de vida” y su cosmovisión, acaba teniendo consecuencias concretas e implicancias profundas para la identidad individual y colectiva de los fieles. Y aunque otros aspectos, como el cuidado de la salud corporal, también resultan importantes para su experiencia religiosa personal, nunca alcanzan a revestir la trascendencia y centralidad que los fieles conceden a la observancia del sábado como señal primordial de lealtad a Dios. Entonces, si bien es cierto que el cuidado del cuerpo resulta tan importante para los adventistas como la institución familiar o la tarea educativa, no vemos que sea posible afirmar que alguna de estas nociones y prácticas haya llegado a ocupar el lugar central de su perspectiva en el presente.

En segundo lugar, cabe destacar que debido al emplazamiento del colegio adventista en la localidad, los discursos y las actividades de la iglesia en Caleta Olivia suelen destacar y promocionar el valor de la educación con mucha más frecuencia e intensidad que la práctica del estilo de vida saludable. En este sentido, puede observarse cierta diferencia con las iglesias adventistas localizadas en la provincia de Entre Ríos y en la Capital Federal, que tienen una vinculación mucho más directa y cercana, en términos geográficos, con las instituciones médicas de la iglesia presentes en el país. Y aunque varios

adventistas de Caleta Olivia son profesionales de la salud, y se desempeñan en el Hospital Zonal Pedro Tardivo o en consultorios particulares, la gran mayoría tiene alguna vinculación con la obra educativa del Instituto; de este modo, los discursos y las prácticas de la iglesia local suelen hacer un énfasis especial en la educación y los valores familiares. Cabe señalar que este tipo de énfasis, que es posible observar en las distintas iglesias adventistas según el carácter de las instituciones educativas o sanitarias con las que se encuentren vinculadas más directamente, es una característica que puede dar cuenta de cierta diversidad interna del adventismo en el país.

Un tercer punto que no es posible soslayar, tiene que ver con la función de presentación institucional y conexión con las comunidades locales que también cumple el discurso adventista relativo a la salud. Tal vez este aspecto sea uno de los puntos de contacto más importantes entre la IASD y los tiempos que corren, con su renovado interés en la atención a las corporalidades; sin embargo, puede resultar problemático proyectar con la misma intensidad este tipo de énfasis institucionales sobre la autopercepción y la experiencia cotidiana de los feligreses.

Finalmente es necesario tomar en cuenta que, en el presente, el énfasis más señalado de la prédica adventista en el país suele girar en torno a la necesidad de lograr el reclutamiento y la conversión de nuevos fieles; en este sentido pueden citarse, por ejemplo, expresiones nativas como “apresurar la venida de Cristo”¹ o “llevar el mensaje”². Así, desde la perspectiva adventista actual, se pretende más que nada que las creencias y la expectación escatológica movilicen la praxis misionera.

Por estos motivos, desde nuestra perspectiva de análisis y a partir de las experiencias que hemos ido recogiendo a lo largo de este trabajo, no vemos posible reducir la actualidad del adventismo en la Argentina y la experiencia de sus feligreses a la llamada “utopía del cuerpo perfecto”. Consideramos que dicho concepto, si bien resulta útil para dar cuenta de un aspecto importante de esta cosmovisión religiosa, también se arriesga a acabar tomando una parte

¹ En el segundo capítulo de este trabajo prestamos atención a esa frase, dicha por uno de los “ancianos” de la iglesia al momento de definir al grupo religioso.

² Dicha expresión formaba parte del discurso religioso o “sermón” que fue analizado en el tercer capítulo.

por el todo en lo relativo a la perspectiva y las prácticas que caracterizan a la IASD y sus feligreses argentinos hasta hoy.

4.3 Cuando concertar los tiempos (casi) no resulta un problema

Volviendo a la línea principal de nuestro análisis, más allá de aquellas situaciones en las que articular la vida religiosa con los mundos del trabajo y el estudio se presenta como una tarea complicada, también pueden encontrarse varios casos de adventistas que logran concertar los tiempos de su práctica religiosa con los de otros contextos de manera satisfactoria. Como ya mencionamos, unos cuantos de los integrantes de este grupo religioso trabajan como docentes en el colegio confesional privado que la IASD posee en la localidad, y no enfrentan ese tipo de situaciones; y es que dicha institución inscribe sus acciones bajo los términos de la cosmovisión adventista y, por lo tanto, no desarrolla actividades regulares los viernes por la noche ni los sábados. Pero aparte de esos casos, otros adventistas de Caleta Olivia también consiguen desenvolverse en ámbitos diferentes sosteniendo sus convicciones, sin tener que enfrentar mayores problemas. Así ocurre, por ejemplo, con Enrique que es docente y trabaja desde hace años como profesor en la sede local del Instituto Provincial de Educación Superior (IPES), y como director del Centro Municipal de Educación por el Arte en Caleta Olivia (CEMEPA). Enrique, que ya supera los cincuenta y cinco años, es uno de los “ancianos” de la iglesia en la localidad; él me contó que toda su vida estuvo en contacto con la IASD, ya que sus padres y hasta sus abuelos fueron adventistas. Al preguntarle si en algún momento se le habían presentado dificultades en alguno de sus trabajos debido a su práctica religiosa de guardar el sábado, su respuesta fue:

“Bueno, nosotros siempre nos identificamos como adventistas y siempre nos respetaron, tanto en la municipalidad como en la provincia, donde trabajo. (...) Yo nunca he tenido problemas, **siempre me respetaron el tema del sábado**. Es más, en algún momento me quisieron dar la coordinación, y la coordinación necesariamente tenía [que ser con] carga horaria completa, y ellos **estaban dispuestos a darme [el cargo] con menos horas, porque yo los viernes no trabajaba**” (Caleta Olivia, 24 de octubre de 2019).

Al presentarme las razones que él considera que hacen posible tal situación, Enrique me explicó que varios de quienes hoy son sus colegas y jefes en el IPES, alguna vez fueron sus alumnos y por lo tanto lo conocen. Por otro lado, Enrique me cuenta que, en el caso del CEMEPA, en su creación y desarrollo participaron varios profesores adventistas, por lo que la institución siempre supo y tuvo en cuenta la situación de los docentes como él a la hora de establecer los cronogramas de trabajo. Incluso, como actualmente el director es él mismo, Enrique me comentó que él tiene la facultad de organizar sus propios horarios. Sin embargo, un poco más adelante en la entrevista, también agregaría lo siguiente:

“En realidad sí se generan algunas rispideces con algunos compañeros que tienen que trabajar [los viernes por la tarde y los sábados]. (...) **Siempre alguien dice algo o se queja** porque no hay un directivo [durante los fines de semana]. Pero para eso hay un equipo de trabajo [con] **otra persona [que] no es adventista**, y [que] por lo general **cubre esos espacios** en los que yo no estoy. (...) Lo mismo que **tampoco hacemos para los adventistas** en las instituciones donde trabajamos (...). Pero no es una cuestión de si creemos o no creemos que el reclamo es justo, sino que es una convicción religiosa. (...) Y si bien he tenido en algún momento una charla con **algún compañero que estaba desconforme con eso**, lo entendió muy bien y nunca más tuvimos problemas” (Caleta Olivia, 24 de octubre de 2019).

Como puede verse, a diferencia de los casos de Andrés, Gladis y Javier, pareciera que para Enrique resulta mucho más sencillo concertar su curso de acción con las disposiciones, estados anímicos y reglas propias de su cosmovisión religiosa en su entorno laboral. Sin embargo, la comparación de su caso con el de sus correligionarios también podría señalar en dirección a una explicación un poco más compleja, que desarrollaremos a continuación.

5. Ensayando una interpretación sociológica de los conflictos

Al considerar el relato de Enrique acerca de su experiencia, y especialmente al contrastar el desenlace de su caso con los resultados que obtuvieron Andrés, Gladis y Javier, toman relevancia ciertos factores cuyo análisis también puede ser abordado desde los conceptos de Pierre Bourdieu.

5.1 Introduciendo el concepto de “campo” al análisis

Para Bourdieu (1990), es posible definir diversos “campos” en el universo social, como por ejemplo el campo de la política o el “campo religioso”, que constituyen “espacios estructurados de posiciones o puestos” que presentan ciertas leyes regulares (p.135). Al interior de todo “campo” se presentaría una lucha, tanto entre aquellos que ocupan los puestos que lo estructuran y se disputan las posiciones centrales, como entre los “recién llegados” que buscan ingresar y los “dominantes” que buscan excluir a sus potenciales competidores (*Ibid.*). Tal lucha responde a que al interior de todo “campo” se presenta algo que “está en juego”, junto con una serie de “intereses específicos”, disposiciones o “habitus” que se le asocian (*Ibid.*, p.136). Así, cada agente e institución en su interior empeñará en la lucha el volumen de “capital específico” del que dispone, es decir, que tiene validez dentro de ese campo particular y que ha sido acumulado en luchas previas (*Ibid.*, pp.136, 137). Según este autor, los “poderes sociales fundamentales” que actúan al interior de los “campos” se manifiestan bajo la forma del “capital económico”, el “capital cultural” o, cuando a alguno de estos se lo percibe y reconoce como legítimo, el “capital simbólico” (*Ibid.*, p.131). De esta manera para Bourdieu, aunque “el mundo social puede ser dicho y construido de diferentes modos según diferentes principios de visión y de división” (*Ibid.*, p.135), al interior de cada campo “todos los juicios no tienen el mismo peso”, ya que aquellos agentes que poseen mayor capital simbólico tendrán mayor capacidad para imponer un valor más favorable a sus propios productos y prescripciones (*Ibid.*, p.138).

5.2 Acerca del “campo religioso”

Al analizar la historia y la actualidad religiosa en la Argentina, es habitual que los investigadores se apoyen en esta noción como clave explicativa. Un claro ejemplo en este sentido se encuentra en el trabajo de Susana Bianchi (2012), que recurre al concepto para orientar su análisis relativo al desarrollo histórico de las minorías religiosas en el país. Esta autora define al “campo religioso” como:

“Un espacio simbólico en donde los distintos actores comparten un capital común, la idea de religión, lo que implica también compartir supuestos comunes. Hay quienes, dentro del campo, ocupan posiciones hegemónicas: el control sobre ese capital es el fundamento de su autoridad y de su poder. Hay quienes ocupan posiciones subordinadas y aspiran a un mayor reconocimiento en el control del capital. En síntesis, el campo religioso se construye como un ámbito signado por el conflicto. Y los resultados de la tensión no serán neutros: en el juego se modifican dominantes y subordinados” (Bianchi, 2012, p.7).

En esta línea, y tomando en cuenta la legislación que consagra a la Iglesia Católica con un estatus jurídico diferente al de las restantes iglesias en la Argentina, Hilario Wynarczyk (2013) ha planteado que, en rigor, habrían acabado configurándose dos campos religiosos en la Argentina: “el campo católico y el campo de los cultos no católicos, enmarcados en un esquema asimétrico de tolerancia”, existiendo un “polo dominante” y un “polo subalterno” (p.149).

Sin embargo, cabe observar que más allá de la utilidad del concepto para esclarecer el análisis macro sociológico del fenómeno religioso, también se han planteado algunos cuestionamientos a sus usos más habituales. En este sentido, Joaquín Algranti (2007) ha criticado tanto la “rigidez” como el interés prioritario por las “expresiones institucionalizadas” y los “agentes productores”, que suele caracterizar tales consideraciones (pp.5, 6, 20). Para este autor, se hace necesario superar dichas limitaciones elaborando modelos analíticos que también presten atención a las “articulaciones coyunturales” y “combinaciones”, que tienen lugar “entre universos de sentido que obedecen a reglas aparentemente irreconciliables” (*Ibid.*, p.21); modelos que permitan dar cuenta de los “desbordes” y los “cruces”, con frecuencia difusos, de lo religioso hacia otros ámbitos como la política o “el conjunto del espacio social”, y que también tengan en cuenta al laicado y sus formas de participación (*Ibid.*, pp.5, 6, 21).

5.3 Conflictos y limitaciones al incursionar en otros contextos

Aunque la mencionada perspectiva de análisis suele aplicarse a los actores colectivos y las instituciones religiosas, también puede resultarnos útil para

esclarecer algunos aspectos de las trayectorias individuales de los sujetos cuyos habitus se ajustan a contextos que responden al ámbito religioso.

Como mencionamos más arriba, la vida de los individuos suele trascurrir en múltiples ámbitos de forma simultánea. Así, puede ocurrir que un sujeto deba desenvolverse paralelamente en distintos dominios o contextos que, a su vez, se inscriben en campos diferentes. Entonces, como cada “dominio” o “contexto” opera como un “marco de referencia” que posee su propia lógica, sus propios requerimientos y sistemas de significado, un individuo puede acabar experimentando conflictos o incompatibilidad de lealtades (Hannerz, 1993, pp.279, 335, 336).

Al considerar los relatos de los sujetos que entrevistamos, podemos señalar que todos ellos coinciden en un mismo dominio o contexto vinculado con el campo religioso y sus dinámicas. Y aunque se trata de miembros laicos cuya posición subordinada, muy lejana de los puestos centrales y dominantes, no los hace participar de las mismas luchas que los especialistas y productores de dicho campo, sí portan habitus, comparten supuestos y experimentan disposiciones que los vinculan a ese campo debido a su apropiación de las doctrinas de la IASD. También debe destacarse que, en su caso, el sostenimiento de ese habitus particular implica haber experimentado una “conversión religiosa”; esto significa que la definición identitaria que los propios sujetos se atribuyen, sus lealtades y su reconocimiento de fuentes de autoridad, operan en referencia a los términos propios de su cosmovisión religiosa (Frigerio y Carozzi, 1994, pp.4, 5). También supone que, cuando los sujetos alcanzan un nivel importante de “compromiso religioso”, acaban ejerciendo su “identidad de converso” como un “rol central” al que subordinan los demás roles que deben ejercer en otros ámbitos (*Ibid.*, p.23).

Teniendo en cuenta estas condiciones, resulta sencillo comprender los esfuerzos de los entrevistados por continuar sosteniendo sus convicciones al cruzar hacia otros dominios y contextos, en los que también necesitan desenvolverse para desarrollar su existencia cotidiana. Y así, al incursionar en ámbitos vinculados a otros campos, en que los sistemas de significado y los habitus que más se ajustan a ellos son diferentes, su curso de acción continúa privilegiando las disposiciones o habitus vinculados al ámbito religioso.

Por otro lado, Joaquín Algranti (2007) ha observado que “la lógica de la religión obedece (...) a la superposición dinámica de espacios sociales, en donde la eficacia de sus prácticas y representaciones dependen de la capacidad de integrarse con otras esferas de sentido (...)” (*Ibid.*, p.6). Teniendo en cuenta este otro concepto, los conflictos que acabaron en desenlaces negativos también nos permiten identificar cierta limitación de la propuesta integral adventista, en este aspecto, para establecer con eficacia “cruces”, “desbordes” o “superposiciones” hacia otros ámbitos de la sociedad (Algranti, 2007, pp.5, 6, 21). Este hecho supone una desventaja para aquellos feligreses que, al intentar articular su experiencia con otros contextos, acaban teniendo que asumir importantes costos sociales y personales, dado que los requerimientos de su condición religiosa no suelen contar como tales para los agentes por fuera del ámbito religioso.

5.4 Enfocando las diferencias individuales

Esta perspectiva analítica también nos permite apreciar diferencias importantes a nivel individual, que terminaron siendo determinantes para el desenlace de cada una de las situaciones consideradas. En este sentido, quizás las principales disparidades tengan que ver con las posiciones que acabaron ocupando los sujetos, así como con el volumen de capital específico del que dispuso cada uno en su cruce o pasaje hacia los ámbitos del trabajo y el estudio.

De Enrique podría decirse, por ejemplo, que disponía de cierto volumen acumulado del “capital simbólico” que valía bajo la lógica del ámbito en el que debía incursionar, ya que contaba con un “título académico” (Bourdieu, 1993, pp.138, 139) y una larga trayectoria laboral como docente, que le valieron un nombramiento del Estado para desempeñarse como director de un instituto municipal de enseñanza. Así, Enrique contaba con el tipo y el volumen de “capital específico” (Bourdieu, 1990, pp.136, 137) requerido por la lógica del “campo” bajo el cual se inscribía ese ámbito laboral; ello le garantizó cierto nivel de reconocimiento y posibilidades (Bourdieu, 1993, pp.140, 141), que lo facultaron tanto para acomodar sus horarios ajustándolos a su perspectiva

religiosa, como para salir airoso al presentarse alguna queja o reclamo de sus compañeros.

A diferencia de Enrique, las “posiciones” que desempeñaron Gladis, Andrés y Javier se asemejaban, en términos de Bourdieu (1990), a la del “recién llegado” (pp.135, 138). Desarrollando su teoría, este autor explica que para ingresar al “juego” o competencia que tiene lugar al interior de un determinado “campo”, el “recién llegado” está obligado a “pagar un derecho de admisión”, es decir, a hacer una “inversión” que implica un determinado volumen de tiempo y esfuerzo (*Ibid.*). En este sentido, la posición de quien busca aplicar para un trabajo como Andrés o Gladis, o la del estudiante que aún no ha recibido su título superior como Javier, resulta sumamente frágil en términos de negociación, comparada con la de alguien que además de un título oficial dispone de toda una trayectoria en el ámbito en cuestión, como Enrique.

5.5 Considerando el rol del Estado

Finalmente es importante destacar que, en casi todos los casos,¹ la perspectiva sostenida por el Estado o sus agentes terminó resultando determinante. Ya lo señalaba Bourdieu cuando, aludiendo a Max Weber, se refería al Estado y sus agentes burocráticos como poseedores del “monopolio de la violencia simbólica legítima”, aunque nunca en términos absolutos (Bourdieu, 1993, p.140). Desde su perspectiva, el Estado se presenta como un “árbitro muy poderoso” que actúa en las luchas por “la producción y la imposición de la visión legítima del mundo social”; pero además, el Estado se caracteriza por reservarse la capacidad de producir e instituir un punto de vista o “sentido común”, que pretende ser “reconocido como trascendente con relación a los puntos de vista singulares” (*Ibid.*, p.139, 140).

Entonces, entendiendo la acción del Estado y sus agentes en estos términos puede explicarse cómo Gladis, que aplicó para un trabajo en una universidad pública y contaba con el título profesional que el puesto requería, recibió la respuesta: “no, arreglos con el Estado no se pueden hacer”, al intentar negociar los horarios establecidos. También puede explicarse el caso de Enrique, que sí

¹ El caso de Andrés queda fuera de esta observación, ya que sus potenciales empleadores formaban parte del ámbito privado del mercado de trabajo.

pudo ajustar sus horarios de trabajo porque ocupaba un cargo que lo hacía formar parte del sistema de educación pública. Y también se explica la situación de Javier que, siendo estudiante en un instituto superior, público, recibió la negativa de algunos de sus profesores para hacer adaptaciones en los horarios en que debía cursar sus materias.

Quizás el caso de Javier sea el más llamativo dado que, a pesar de la existencia de una resolución ministerial emitida por el Estado que respaldaba su solicitud, en los hechos la misma acabó siendo ignorada o desestimada por los propios agentes estatales. Una situación tal, de que el aporte de una religión a la identidad no sea tenido en cuenta, también puede ser un indicio de cierta falta de “pluralismo religioso” que Frigerio y Wynarczyk (2008) observan como una característica del presente de nuestro país (p.249). Y es que, como observan dichos autores, el “pluralismo” se distingue de la mera “diversidad”, dado que implica una decidida actitud de “apoyo por el valor moral o político” de esa diversidad (*Ibid.*, p.249).

6. Poniendo las experiencias en perspectiva

Un último elemento que puede destacarse y merece ser analizado, tiene que ver con el sentido más general que los protagonistas atribuyen a este tipo de experiencias. Llama la atención que, en vez de expresar reclamos o resentimientos, los entrevistados que se encontraron con dificultades en otros ámbitos suelen cerrar sus relatos con algún tipo de valoración positiva de lo acontecido, en función de su perspectiva religiosa.

Andrés, por ejemplo, luego de haberme explicado cómo su pedido de contar con el sábado libre le impidió conseguir aquel trabajo que tanto deseaba, reflexionaba:

“Y te digo que desde ese momento hasta ahora yo sé que no he conseguido un trabajo estable, bueno, pero (...) gracias a Dios a mí nunca me faltó nada. (...) Siempre sale, o para hacer algo con una retro[excavadora] o changa para un camioncito (...), gracias a Dios no me ha faltado nada. Y aparte es como que uno tiene (...) una paz extra que antes no tenía. Capaz que yo antes tenía laburo fijo, estaba bien, pero no tenía la paz que tengo ahora” (Caleta Olivia, 17 de octubre de 2019).

Con Gladis también se observa algo parecido. Tras haberme relatado aquella situación en la que declinó la posibilidad de trabajar como bibliotecaria para la universidad, porque no podría contar con los sábados libres, ella me comentó:

“Me fui caminando desde donde es la universidad hasta mi casa (...), llorando todo el camino porque yo quería ese trabajo (...). Y decía: ‘bueno Señor [Dios], ya está. Yo hice, hasta acá llegué, **yo hice lo que tenía que hacer**, ahora vos abríme la puerta’. Y bueno, habrán pasado dos meses y me llamó el director de la escuela [adventista] y me dijo que me habían pasado a provincia, entonces ahí mi sueldo subió muchísimo. Y después me llamaron de Río Gallegos, y (...) necesitaban hacer un proyecto [de una biblioteca] en contexto de encierro (...); así que me volví referente de toda la provincia durante varios años, capacitando a las bibliotecarias escolares de toda la provincia, y abrí la primera biblioteca en contexto de encierro para los presos de acá (...). Y bueno, **Dios me fue guiando, me fue abriendo puertas** (...). Así que sí, **me costó** en algunos momentos de mi vida, **pero fue para bendición** guardar el sábado” (Caleta Olivia, 14 de octubre de 2018).

Y en el caso de Javier también aparece una reflexión semejante. Al contarme acerca de las dificultades que le tocó experimentar debido a su práctica religiosa de guardar el sábado como día de reposo, me planteó lo siguiente: “Dios me fue enseñando que fueron **problemas positivos**, fueron **problemas que me enseñaron, que me ayudaron y me fortalecieron espiritualmente**” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018). Al referirse al momento en que cursaba sus estudios superiores, cuando enfrentó dificultades porque algunas de las materias que debía tomar se dictaban los viernes por la noche, su balance fue: “(...) Se [me] fue alargando [la carrera], pero bueno ya terminé, fue una experiencia no solamente pedagógica o que tiene que ver con lo profesional, sino también **una experiencia en cuanto a lo espiritual**, fue muy importante” (Caleta Olivia, 20 de octubre de 2018).

Al entrevistar a Gerardo, aunque no aparece entre los casos anteriores, también me encontré con una idea similar. Al preguntarle si alguna vez había enfrentado obstáculos para estudiar o trabajar debido a su práctica religiosa de guardar el sábado como día de reposo, su respuesta fue:

“Puedo decirte que hay trabajos que no me han dado, [pero] no lo tomo yo como un problema. Porque al tiempo ese trabajo en que yo podía ganar, ponele, mil quinientos, al mes tenía un trabajo que ganaba seis mil; más o menos era así la diferencia, capaz que más. Por eso, en ese momento que estaba recién entrando en la iglesia no lo tomé ni siquiera [al trabajo], porque **estaba con la convicción, sabía que Dios me iba a dar algo. No fue un problema para mí**” (Caleta Olivia, 27 de octubre de 2018).

Una forma de explicar este tipo de valoraciones positivas, en las cuales las dificultades aparecen reformuladas como obstáculos que fueron superados en función de un propósito, es a partir de las consideraciones de Clifford Geertz. Para este autor, una de las propiedades más importantes de la religión es su capacidad para garantizar al individuo la posibilidad de abordar la ansiedad que le genera el “problema de la significación”; es decir, las creencias religiosas le suministran una batería de “recursos simbólicos” que le permiten explicar los “desconciertos, sufrimientos y paradojas morales” de su experiencia (Geertz, 1987, pp.96, 104, 105). Según Geertz, es de esta manera como la religión consigue dar “color a la concepción que el individuo tiene del mundo establecido de los desnudos hechos”, ajustando el paisaje que se le presenta inmediatamente al sentido común a “cómo son realmente las cosas” desde esa perspectiva (*Ibid.*, pp.112, 115).

En los casos considerados, pareciera que la perspectiva religiosa favoreció que las inconsistencias y dificultades terminaran entendiéndose como “una forma parcial de una realidad más amplia” (*Ibid.*, p.115), en la que acabaron siendo corregidas y superadas. Y es justamente en este sentido que Geertz afirma que para “determinar el papel social y psicológico de la religión”, resulta fundamental “comprender cómo las nociones que los hombres tienen (...) de lo ‘realmente real’, y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos, prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral” (*Ibid.*, p.116).

Finalmente, estas afirmaciones también nos permiten verificar que la “conversión religiosa” supone, aparte de “una modificación radical de la visión del mundo”, una modificación de la forma en que los sujetos construyen e interpretan su propia biografía (Frigerio y Carozzi, 1994, pp.4, 5). Así, como pudo apreciarse en los relatos considerados, los sujetos reformulan sus

experiencias pasadas en función de su perspectiva religiosa presente, la cual pasa a informar todas sus interpretaciones causales (*Ibid.*, p.23).

7. Algunas conclusiones del capítulo

Como hemos considerado en las páginas precedentes, el examen de la expresión nativa “feliz sábado” como “expresión indexical” constituye una prolífica vía de acceso a las creencias, las construcciones de sentido común (Wolf, 1979, p.5) y las vivencias propias de los adventistas.

Como vimos, la creencia de la IASD relativa a la observancia del sábado como día de reposo implica una forma de razonar y estructurar el tiempo, que caracteriza a esta iglesia frente a otros grupos cristianos y otros contextos sociales. Se trata de una creencia que, al articularse con el acento escatológico propio de la teología adventista, adquiere una importancia capital para esta perspectiva religiosa que la considera “una señal de lealtad” a Dios (Asociación Ministerial..., 2007, p.281).

Al entrevistar a algunos adventistas residentes en Caleta Olivia pudimos analizar cómo suelen llevar esta creencia a la práctica, mediante un conjunto de acciones concretas y valoraciones de carácter reflexivo (Guber, 2001, p.13) que refuerzan y hacen posible la reproducción y perpetuación del grupo, junto con su “estilo de vida” característico (Geertz, 1987, p.89).

Los relatos de los feligreses, también nos permitieron poner de manifiesto que el sostenimiento de esta creencia y su puesta en práctica pueden tener consecuencias concretas para su inserción en otros ámbitos sociales. Como observamos, los adventistas pueden llegar a experimentar dificultades considerables al intentar articular aquel sentido temporal que caracteriza su cosmovisión religiosa con otros contextos, cuyos “marcos de referencia” son diferentes (Hannerz, 1993, pp.279, 335). Así, al incursionar en otros ámbitos en los que también necesitan desenvolverse, como el mundo laboral o el contexto educativo, algunos adventistas pueden encontrarse con requerimientos que entran en conflicto con su perspectiva y sus prácticas temporales. En este sentido también notamos que, como las ciudades emplazadas en la Cuenca del Golfo San Jorge se caracterizan por una dinámica material, económica y social que se estructura en torno a la actividad petrolera y su lógica de “trabajo

continuo” (Palermo, 2013, p.6), Caleta Olivia puede presentar condiciones particularmente difíciles para aquellos adventistas que buscan incursionar en actividades laborales asociadas al petróleo.

Los conceptos de “acción normativa” (Therborn, 1999) y “convención social” (Miller Moya, 2008) nos resultaron útiles para analizar aquellas situaciones conflictivas. Por un lado, al caracterizar el comportamiento de los adventistas que enfrentan este tipo de conflictos como “acción normativa” (Therborn, 1999), pudimos verificar tanto la fuerte identificación que los feligreses suelen desarrollar con respecto a su grupo religioso, como su “internalización profunda” de las normas y su carácter moral (*Ibid.*, pp.10, 11). Por otro lado, la aplicación del concepto de “convención social” también nos permitió clasificar la acción del propio grupo religioso como un “orden convencional”, que apuntala y refuerza con acciones concretas el cumplimiento de las normas religiosas por parte de sus miembros (Miller Moya, 2008, pp.660, 665, 666).

Pero además, estos dos conceptos nos resultaron útiles para aclarar que, en la base de este tipo de conflictos relativos a los horarios laborales suele existir un desacuerdo, tanto respecto al carácter de las normas puestas en juego como al reconocimiento de sus fuentes normativas. Así, mientras los adventistas buscan seguir sosteniendo las normas morales propias de su cosmovisión religiosa, los potenciales empleadores suelen limitarse a sostener normas de ejecución; y si para los adventistas la fuente normativa en esa situación sigue remitiendo a su creencia en Dios y su pertenencia religiosa, para los empleadores remite a la necesidad de coordinación, a las disposiciones del Estado o ambas a la vez. En este sentido también notamos que, aunque los potenciales empleadores sí suelen percibir el “orden convencional” que subyace a la norma sustentada por los adventistas, no suelen reconocer el carácter moral que estos últimos le atribuyen, ni tampoco suelen tomar en cuenta las profundas implicancias que esa norma tiene para su identidad colectiva e individual.

Como este tipo de conflictos suele suponer, en último término, diferencias en torno a los “marcos de referencia” (Guber, 1991, p.6) y las “construcciones de sentido común” de los involucrados (Geertz, 1987, p.115), nos resultó útil introducir al análisis la noción de “habitus” (Bourdieu, 1991); este concepto nos permitió dar cuenta de la génesis grupal de las disposiciones, motivaciones,

estados anímicos y experiencias que suelen caracterizar a los feligreses adventistas. En este sentido, también observamos que al considerar el “estilo de vida” que suele caracterizar a los adventistas en la Argentina (Altman, 2019, pp.40, 63), se ha vuelto frecuente que los científicos sociales se apoyen en el concepto de “utopía del cuerpo perfecto” (Ceriani Cernadas, 1998, 2002). Sin embargo, nuestras observaciones de la IASD en Caleta Olivia nos condujeron a plantear ciertos reparos ante esa noción como clave explicativa. Así encontramos que, aunque el cuidado corporal constituye un aspecto muy importante de las creencias y las prácticas de la IASD, como también sucede con la institución de la familia y la tarea educativa, no es posible afirmar que alguna de esas nociones haya llegado a ocupar el lugar central de la perspectiva de los adventistas argentinos en el presente.

Por un lado vimos que, para esta cosmovisión religiosa, la observancia del sábado continúa ocupando un sitio primordial como señal de lealtad a Dios (Asociación Ministerial..., 2007, pp.288, 295); y se trata de una creencia que resulta tan central para los adventistas, que pueden estar dispuestos a afrontar elevados costos personales y sociales por su sostenimiento, cosa que no suele ocurrir con sus prácticas relativas a la vida saludable. Además, nuestra observación regular de las reuniones y los discursos nos permitió señalar que el énfasis más señalado de la prédica adventista en la actualidad suele girar en torno al reclutamiento y la conversión de nuevos fieles, pretendiendo que la expectación escatológica movilice la praxis misionera.

Por otro lado notamos que, a diferencia de lo que puede ocurrir en otras iglesias que se ubican cerca de las instituciones de salud que posee la IASD en el país, en Caleta Olivia la presencia de un colegio adventista tiene el efecto de que los tópicos relativos a la educación y los valores familiares acaben recibiendo mucha más atención y promoción, por parte de la iglesia local, que las prácticas asociadas al estilo de vida saludable. De todos modos, la observación de las actividades de la IASD en el espacio público de Caleta Olivia también nos condujo a destacar la función de presentación institucional y conexión con la comunidad local, que suele cumplir el discurso adventista relativo a la salud.

La introducción de la noción de “campo” (Bourdieu, 1991) al análisis, por su parte, nos permitió considerar tanto el ajuste de las disposiciones y habitus de

los adventistas al contexto religioso en el que encuentran su plena significación, como su divergencia al ser introducidas en otros ámbitos; así, este concepto nos resultó útil para esclarecer algunos aspectos de las trayectorias de aquellos feligreses adventistas que atraviesan, o no, situaciones conflictivas como las que mencionamos más arriba. Como vimos, la apropiación de las doctrinas de la IASD hace que sus miembros laicos porten habitus que los vinculan, aunque de manera periférica, al campo religioso. Entonces, como el sostenimiento de ese tipo de habitus implica haber experimentado una “conversión religiosa” y haber desarrollado un nivel considerable de “compromiso religioso”, los adventistas suelen empeñarse en seguir ejerciendo su “identidad de conversos” como un “rol central” (Frigerio y Carozzi, 1994), aún cuando deben incursionar en “dominios” o “contextos” (Hannerz, 1993) asociados a otros campos, que funcionan bajo lógicas diferentes. Entonces, sus posibilidades para lograr articular, o no, su cosmovisión religiosa con el entorno laboral o estudiantil terminarán dependiendo de sus capacidades personales de negociación, en virtud del volumen de “capital específico” del que dispongan (Bourdieu, 1993), o de la voluntad de sus potenciales empleadores o docentes. Aquellas situaciones conflictivas cuyos desenlaces fueron negativos nos permitieron señalar cierta limitación del adventismo en este sentido, para establecer “cruces”, “desbordes” o “superposiciones” (Algranti, 2007) con otros contextos sociales a nivel local; se trata de una situación que, con frecuencia, supone una seria desventaja para aquellos feligreses adventistas que deben incursionar en los ámbitos del trabajo y del estudio por fuera de las instituciones adventistas, y que pueden terminar asumiendo importantes costos sociales y personales.

Teniendo en cuenta la capacidad del Estado para imponer un punto de vista con la pretensión de ser reconocido más allá de las perspectivas individuales, así como de actuar como un “árbitro muy poderoso” en las disputas de los particulares (Bourdieu, 1993, pp.139, 140), resulta inevitable prestar atención a su rol frente a este tipo de situaciones. En este sentido, adherimos al planteo de Frigerio y Wynarczyk (2008), según el cual la existencia de una considerable “diversidad” religiosa en nuestro país no se traduce inmediatamente en la existencia de “pluralismo” religioso, es decir, de un decidido “apoyo por el valor moral o político” de esa diversidad (Frigerio y Wynarczyk, 2008, p.249).

Finalmente, también pudimos ver que más allá de los resultados particulares de cada experiencia, los relatos de aquellos adventistas que tuvieron que enfrentar este tipo de situaciones conflictivas suelen presentar una reformulación positiva de las dificultades, a partir de los “recursos simbólicos” puestos a su disposición gracias a su cosmovisión religiosa (Geertz, 1987, pp. 96, 104, 105).

CONCLUSIONES

1. Recorrido de la investigación y descubrimientos

Al comienzo de nuestro trabajo, planteamos la pregunta acerca de cómo es la experiencia social cotidiana de los miembros de una iglesia cristiana minoritaria en la ciudad de Caleta Olivia. Partimos de la hipótesis de que la actual desigualdad jurídica y social de las confesiones religiosas en la Argentina podría implicar ciertos efectos, verificables en los hechos, sobre la experiencia cotidiana de aquellos individuos religiosos que no se identifican con el catolicismo.

Para dar respuesta a ese interrogante, primero dirigimos nuestra atención a los espacios físicos de la ciudad. Así, desarrollamos un relevamiento de templos y marcas religiosas, y comparamos la forma en que los distintos grupos religiosos se distribuyen por el centro de Caleta Olivia. Ese mapeo nos permitió descubrir una importante diversidad, mayormente cristiana, que se manifiesta tanto desde instituciones constituidas formalmente, como desde la informalidad; desde el espacio público y desde los espacios privados.

La consideración de fuentes, testimonios e indicios de carácter histórico relativos al establecimiento oficial, casi simultáneo, de las primeras iglesias católicas y protestantes en la localidad, así como la presencia previa de ministros de ambos signos religiosos, nos permitió relacionar nuestras observaciones del centro de Caleta Olivia, primero, con la pluralidad confesional que varios investigadores han señalado como una característica de la Patagonia Sur desde su organización como Territorio Nacional. En segundo lugar, nuestra observación de varios templos correspondientes a grupos que habían sido prohibidos durante la última dictadura militar, y su identificación pública exhibiendo el número con el que se encuentran registrados en el Fichero de Cultos de la Nación, nos permitió verificar que la “desregulación progresiva” del “mercado religioso”, iniciada a partir del retorno de la democracia en 1983 (Frigerio, 2007), aún no es completa dado que coexiste con la persistencia de la diferenciación jurídica y social establecida por el Fichero.

Nuestras observaciones del centro de la ciudad también nos permitieron

comprobar, a nivel local, la presencia del histórico “favoritismo estatal” hacia el catolicismo (Frigerio y Wyrnarczyk, 2008). Como vimos, el emplazamiento de numerosas marcas y nombres correspondientes a la Orden salesiana en espacios públicos y estatales, así como la vecindad física entre la iglesia parroquial y los principales edificios gubernamentales y servicios públicos, acaban proyectando las memorias del catolicismo salesiano junto con otras memorias locales y nacionales, promocionando así los vínculos entre el Estado local y la institución católica.

De todos modos, el dato más destacado que resultó de nuestras observaciones en este sentido sigue siendo la notable diversidad cristiana que coexiste en el centro de Caleta Olivia, tanto en virtud del número de iglesias evangélicas y protestantes constituidas formalmente, como de la acción de “cuentapropistas” y “grupos lábiles” (Frigerio, 2018) que, en su mayoría, remiten a la heterogeneidad local del propio catolicismo. Aparte de los factores de carácter histórico que ya mencionamos, es probable que esta situación también responda a la gran heterogeneidad social que caracteriza a la población caletense, resultante de las numerosas olas inmigratorias que nutrieron de trabajadores a las ciudades petroleras emplazadas en la Cuenca del Golfo San Jorge (Lago, 2020).

Continuando con nuestra investigación, pasamos a centrar la atención en uno de los grupos cristianos presentes en Caleta Olivia: la Iglesia Adventista del Séptimo Día, y exploramos las autopercepciones de sus feligreses locales con respecto a la condición minoritaria del grupo religioso. Como vimos, el sistema de creencias emanado por la institución de la IASD resulta clave tanto para moldear los “marcos de referencia nativos” (Guber, 1987), como para establecer una clara distinción del grupo con respecto a otras confesiones cristianas. En este sentido notamos, primero, que los propios adventistas se autodefinen colectivamente en función de su condición minoritaria, o “remanente” en términos nativos. En segundo lugar, destacamos que como el sistema teológico de la IASD presenta al catolicismo, en buena medida, como referente de alteridad, el peso histórico y el profundo arraigo cultural de la institución católica en el país pueden ser percibidos por los adventistas locales como una confirmación de su cosmovisión religiosa en los hechos.

Descubrimos, entonces, que los adventistas no sienten como un factor negativo

el constituir un grupo minoritario, y que incluso pueden llegar a asignarle a esa cualidad un alto valor para la afirmación de su identidad grupal. Al indagar en las apreciaciones individuales de los feligreses, también descubrimos que ellos no siempre replican con la misma intensidad los énfasis doctrinarios institucionales de la IASD que postulan el contraste con lo católico. En este sentido, también observamos que los fieles pueden manifestar distintas formas de apropiación del sistema simbólico emanado por la institución religiosa (Semán, 2010), en función de sus propias trayectorias individuales, logrando así conservar su autonomía dentro de los márgenes definidos del grupo religioso y su filiación institucional.

En una tercera etapa de nuestro estudio, nos enfocamos en el análisis de las prácticas regulares de los adventistas en su templo, y en la conformación del grupo. Para poner nuestras observaciones en contexto, comenzamos dando cuenta de los orígenes de la IASD, su llegada al país y a la Patagonia. Como vimos, ya para la segunda mitad del siglo XX la IASD había logrado establecerse en Caleta Olivia, gracias a la construcción de una escuela. Con el tiempo, la presencia de dicha institución educativa hizo posible la fundación de dos iglesias, logró desarrollar un arraigo significativo en la vida de la comunidad caletense, y consiguió posicionar positivamente el proyecto adventista.

Por su parte, la observación participante de las actividades que tienen lugar en el templo de la IASD nos permitió descubrir, primero, un complejo entramado de relaciones que motiva la presencia de los asistentes aparte de sus intereses religiosos. El análisis de la expresión nativa “hermanos” nos permitió explorar esas relaciones, y verificar la conformación del grupo a partir de miembros que se reconocen como semejantes entre sí, pero que sostienen una jerarquía formal que los separa de los pastores, tanto en términos carismáticos (Weber, 1992) como profesionales (Dianteill y Löwy, 2009). Por otra parte, al considerar los roles de liderazgo que pueden ejercer los miembros laicos en su iglesia local, verificamos un cierto desbalance de género, dado que las mujeres se encuentran impedidas de ejercer los roles principales que acaban reservados para los hombres (Scholtus, 2020).

Aquella expresión nativa también nos permitió verificar el gran valor que los adventistas atribuyen a la integración de sus estructuras familiares al grupo religioso. Como vimos, la perspectiva conservadora que sostiene la IASD con

respecto a la familia conduce a los adventistas tanto a proyectar una fuerte valoración de sus vínculos consanguíneos, como a practicar la endogamia de carácter religioso, e implementar propuestas dirigidas a niños y jóvenes que les permiten reproducir y perpetuar los ideales y la existencia del grupo.

El término “hermanos”, además, nos permitió señalar la capacidad de esta comunidad religiosa para reunir individuos muy diversos en términos de procedencia, que arriban a la ciudad atraídos tanto por el dinamismo económico de la actividad petrolera, como por las propuestas laborales específicas del Instituto Adventista. Como destacamos, la heterogeneidad social de esta iglesia en particular es, entonces, reflejo de una característica distintiva de las ciudades petroleras de la zona. Por otro lado descubrimos que, como esta iglesia constituye un espacio especialmente atractivo para los adventistas recién llegados, que buscan contrarrestar su condición de forasteros e insertarse en la sociedad local, también pueden presentarse ciertas tendencias hacia su “encapsulación” (Hannerz, 1993). De esta manera, la comunidad religiosa local puede acabar asemejándose a un “grupo de parentesco ficticio” (Wirth, 2005), que integra a los individuos en función de sus intereses religiosos y les provee un marco social significativo para desarrollar sus vidas, y que también debe afrontar, permanentemente, el desafío de sus propios conflictos internos.

En su última etapa, nuestra investigación nos llevó a detenernos en la expresión nativa “feliz sábado”, como una forma de acceder a las construcciones de sentido común (Wolf, 1979) y las vivencias propias de los adventistas. Como vimos, la creencia adventista relativa a la observancia del sábado como día de reposo reviste una importancia capital para esta cosmovisión religiosa, que la considera una “señal de lealtad” a Dios (Asociación Ministerial..., 2007). Como pudimos verificar, esta creencia constituye un aspecto central del llamado “estilo de vida” adventista (Altman, 2019), y su sostenimiento y puesta en práctica puede suponer dificultades considerables para la inserción de los creyentes en otros ámbitos sociales, como el mundo laboral o el contexto educativo. En este sentido, también notamos que la lógica de “trabajo continuo” (Palermo, 2013), que caracteriza a las actividades laborales asociadas a la extracción del petróleo y marca los ritmos colectivos en Caleta Olivia, puede hacer de esta ciudad un entorno

especialmente desafiante para el sostenimiento de las prácticas temporales adventistas, que requieren la suspensión de la actividad desde la puesta del sol del viernes hasta la puesta del sol del sábado.

Al analizar los relatos de feligreses adventistas que trabajan o estudian en contextos ajenos a su iglesia, pudimos descubrir la existencia de situaciones conflictivas en torno a la definición de sus horarios laborales y de estudio. Como vimos, no es extraño que se presenten diferencias entre los adventistas y sus potenciales empleadores o profesores, en las que se ponen en juego tanto sus “marcos de referencia” (Guber, 1991) como sus construcciones de “sentido común” (Geertz, 1987); así aparecen desacuerdos sobre el carácter de las normas implicadas, y sobre el reconocimiento de las fuentes normativas en cuestión.

Como pudimos verificar, tales conflictos suelen poner de manifiesto la fuerte identificación colectiva que pueden desarrollar los adventistas, su “internalización profunda” de las normas morales (Therborn, 1999), y la acción del propio grupo religioso como un “orden convencional” (Miller Moya, 2008) que apuntala y refuerza el cumplimiento de esas normas. También notamos que, aunque los potenciales empleadores y profesores sí suelen reconocer el “orden convencional” que subyace a la norma sustentada por los adventistas, no suelen tomar en cuenta el carácter moral que esa norma reviste para ellos, ni sus profundas implicancias para su identidad colectiva e individual.

La introducción del concepto de “habitus” (Bourdieu, 1991) al análisis, nos permitió dar cuenta de la génesis grupal de las disposiciones, motivaciones, estados anímicos y experiencias que suelen atravesar los adventistas. Entonces, nos detuvimos en la propuesta de la “utopía del cuerpo perfecto” (Ceriani Cernadas, 1998, 2002) como clave explicativa de la actualidad de la IASD en el país. Nuestro estudio en Caleta Olivia nos llevó a plantear ciertas precauciones a la utilización de ese concepto que, según entendemos, si bien puede resultar útil para dar cuenta de un aspecto importante del adventismo también puede inducir a tomar una parte por el todo. Como vimos, en Caleta Olivia la presencia del colegio confesional hace que la educación y los valores adventistas relativos a la familia reciban mucha más atención y promoción que las prácticas saludables. Pero además, descubrimos que los feligreses no han dejado de atribuir a sus prácticas relativas a la observancia del sábado un valor

central como “señal de lealtad” a Dios; también notamos que los discursos, tanto institucionales como de los propios laicos, suelen insistir en que la expectativa escatológica debe ser canalizada por los fieles como praxis misionera. Por lo tanto, en base a lo que observamos en esta iglesia, no vemos posible reducir la actualidad del adventismo en la Argentina y la experiencia de sus feligreses a una “utopía formativa (educativa y sanitaria)” (Ceriani Cernadas, 1998).

Finalmente, la incorporación del concepto de “campo” (Bourdieu, 1993) nos permitió dar cuenta, tanto del ajuste de las disposiciones y habitus de los feligreses al contexto religioso, como de su divergencia al introducirse en otros ámbitos. Como vimos, los adventistas pueden enfrentar conflictos al ejercer su “identidad de conversos” (Frigerio y Carozzi, 1994) en “contextos” (Hannerz, 1993) asociados a otros campos, que funcionan bajo lógicas diferentes; entonces, su capacidad para articular su cosmovisión religiosa con esos otros entornos acaba dependiendo del volumen de “capital específico” (Bourdieu, 1993) del que disponen a nivel individual, o de la voluntad de sus potenciales empleadores y docentes. En consecuencia, observamos cierta limitación del adventismo para establecer “cruces”, “desbordes” o “superposiciones” (Algranti, 2007) con otros ámbitos de la sociedad, lo que resulta en una importante desventaja para sus feligreses que deben incursionar en contextos laborales y académicos ajenos al grupo religioso, y que pueden terminar asumiendo considerables costos sociales y personales por el sostenimiento de su convicción religiosa.

Finalmente, aunque destacamos que los recursos simbólicos (Geertz, 1987) propios de la cosmovisión adventista hacen posible que los feligreses reformulen positivamente este tipo de experiencias conflictivas, también entendemos que la existencia de tales dificultades verifica el planteo de Frigerio y Wyncarczyk (2008), para quienes la actual “diversidad” confesional del país todavía no se presenta acompañada por un decidido “apoyo por el valor moral o político” de esa diversidad (p.249).

2. Palabras finales

Como hemos podido verificar mediante el estudio de un caso particular y

situado, aunque en la Argentina se presenta una notable diversidad, mayormente cristiana, la histórica diferenciación jurídica y social de las confesiones religiosas todavía persiste. Así, al mismo tiempo que se siguen naturalizando numerosos “cruces”, “desbordes” y “superposiciones” (Algranti, 2007) desde el catolicismo hacia otros ámbitos sociales, los feligreses de ciertas minorías religiosas pueden encontrarse con limitaciones concretas cuando necesitan articular su experiencia religiosa con otros contextos. Entonces, en pleno siglo XXI sigue siendo posible desestimar los costos, personales y sociales, que los integrantes de las minorías religiosas pueden estar atravesando para el desarrollo de su experiencia social cotidiana.

Por otro lado, como hemos notado a partir del caso de los adventistas en Caleta Olivia, la presencia de las minorías cristianas puede resultar positiva para la integración de la heterogeneidad social, mediante la agregación de individuos y grupos familiares; también puede favorecer el desarrollo de complejos entramados de relaciones, e intensas identificaciones colectivas. Además, al proveer a los individuos de una cosmovisión y un marco significativo para el desarrollo de sus vidas, la presencia de este tipo de grupos puede contribuir a la internalización profunda de normas morales, y actuar como un orden convencional para reforzar su cumplimiento.

Entonces, teniendo en cuenta este tipo de beneficios para el conjunto de la sociedad, cabe reflexionar sobre el lastre que supone continuar sosteniendo diferencias jurídicas y sociales entre las confesiones religiosas, en lugar de orientar las expectativas y las acciones hacia la puesta en valor de la diversidad, y así avanzar en la dirección de una situación de pluralismo religioso en el país.

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. (diciembre de 2007). La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina. *Interpretaciones*, 3, 1-37.
- Altman, A. (2019). La utopía misionera de una familia de colonos: cuerpos, misión y modernidad adventista entre los *moqoit* del Chaco. *Sociedad y Religión*, XXIX, 52, 40-66.
- Arlettaz, F. (2016). Problemas teóricos en torno al estatuto legal de las comunidades religiosas en Argentina. *Sociedad y religión*, 45, 12-43.
- Asociación General de la IASD. (2006). *Manual de la iglesia publicado por la Asociación General de la Iglesia Adventista del 7° Día*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.
- Asociación Ministerial de la Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. (2007). *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.
- Barelli, A. (2014). Bolivianos y paraguayos en San Carlos de Bariloche. Mecanismos de integración y apropiación simbólica del espacio local. *Párrafos Geográficos*, 13, 2, 202-229.
- Barelli, A. (Junio, 2011). Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche. *Revista Cultura y Religión*, V, 1, 64-79.
- Bianchi, S. (2012). *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. (2° ed, versión ebook). Buenos Aires: Sudamericana.
- Bourdieu, P. (1993). *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (2002). Efectos de lugar. En *La miseria del mundo* (pp.119-124). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1989). El espacio social y la génesis de las clases. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 3 (7): 27-55.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Editorial Grijalbo.
- Bravo Peña, F. (2016). El estudio de la Biblia en un grupo de creyentes protestantes de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Colombia. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XXVI (46), 114-153.

- Cabral Marques, D. (noviembre, 2008). La constitución de una “gran familia”: Trabajadores e identidades sociolaborales en las empresas extractivas estatales de la Patagonia Austral. *Terceras jornadas de Historia de la Patagonia, Bariloche, Argentina*.
- Cabral Marques, D. (mayo, 2011). Hacia una relectura de las identidades y las configuraciones sociales en la historia petrolera de la ciudad de Comodoro Rivadavia y de la Cuenca del Golfo San Jorge. *IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia, Santa Rosa, Argentina*.
- Cabral Marques, D. (agosto, 2017). Del petróleo estatal al petróleo privado: continuidades y rupturas en el mundo sociolaboral de los trabajadores petroleros de la Cuenca del Golfo San Jorge durante las últimas tres décadas. *XVI Jornadas Interescuelas Mar del Plata, Buenos Aires*.
- Capogrossi, M. (2012). Algunas dimensiones de la relación entre el capital y el trabajo en un enclave petrolero. El caso de Yacimientos Petrolíferos Fiscales en Argentina. *Revista Gaceta Laboral*, XVIII, 3 (septiembre-diciembre, 2012), 261-288.
- Carbonelli, M. y Mosqueira, M. (2012). Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10 (enero – junio, 2012), 41-54.
- Carbonelli, M. y Mosqueira, M. (2008). "Luis Palau en Argentina": Construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad. *Enfoques*, XX, 153-175.
- Casanova, J. (noviembre, 2007). Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.
- Castro, R. (1996). En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En Szasz, I. y Lerner, S. (comp.). *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. (pp.57-85). México: El Colegio de México.
- Cattáneo, M. (2007). *Tras los sueños de Don Bosco. Las misiones salesianas a finales del siglo XIX*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras. San Miguel de Tucumán: Universidad de Tucumán.
- Catoggio, S. (2008). Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de “reconocimiento” estatal: el Registro nacional de Cultos. En F. Mallimaci (ed.). *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa* (pp.105-116). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Ceriani Cernadas, C. (2000/2002). De la destrucción del mundo al cuidado de nuestro cuerpo: la reconfiguración utópica en la Iglesia Adventista del Séptimo Día. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 19, 147-165.

Ceriani Cernadas, C. (1998). *Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día (Tesis de licenciatura)*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Cicciari, M. (2006). Acerca de la construcción de narrativas etnográficas sobre el trabajo en la sociedad patagónica. El caso de Caleta Olivia. *Revista de Antropología*, 8, 1-27.

Cipriani, R. (2011). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Código Civil y Comercial de la Nación (2016). Buenos Aires: Editorial Ministerio de Justicia y Derechos humanos de la Nación.

Consejo Provincial de Educación, provincia de Santa Cruz (2016). Diseño curricular nivel secundario, anexo I. Recuperado de: <http://www.educacionsantacruz.gov.ar/index.php/2012-11-18-14-05-50/disenocurricular-2016>.

Constitución de la Nación Argentina (2013). Buenos Aires: Producciones Mawis.

Constitución de la Provincia de Santa Cruz (2012). Córdoba: Yamal Contenidos.

Corten, A., Molina, V., Chiasson-Lebel, T. (2007). Imaginaires religieux et politiques en Amérique Latine: les contours des renvois de signification. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, 27, 253-280.

Cruz Esquivel, J. (2009). Cultura política y poder eclesiástico, encrucijadas para la construcción del Estado laico en la Argentina. *Archives des sciences sociales des religions*, 146 (abril-junio, 2009), 41-59.

De Certeau, M. (2000). Andares de la ciudad y Relatos del espacio. En *La invención de lo cotidiano I*. (pp.103-122, 127-142). México: ITESO.

Dianteill, E. y Löwy, M. (2009). Pierre Bourdieu (1930-2002), explorador del campo religioso. En *Sociologías y religión, aproximaciones disidentes*. (pp.173-195). Buenos Aires: Manantial.

Dianteill, E. y Löwy, M. (2009). Roger Bastide (1989-1974): sociología y fascinación religiosa. En *Sociologías y religión, aproximaciones disidentes*. (pp.131-154). Buenos Aires: Manantial.

Díaz, M. (2013). Memorias de mujeres: memorias de luchas. *Seminário Internacional Fazendo Género 10 (Anais Eletrônicos)*.

Durkheim, E. (1997). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Alianza.

Evans Pritchard, E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

Figari, E. y otros. (2002). Cuenca del Golfo San Jorge: síntesis estructural, estratigráfica y geoquímica. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/312371315_Cuenca_del_Golfo_San_Jorge_Sintesis_estructural_estratigrafica_y_geoquimica

Flores, F. (agosto, 2005). Espacios religiosos, utopías, paraísos... un estudio sobre una villa religiosa en Entre Ríos (Argentina). *Scripta Nova*, IX, 194, 1-11.

Flores, F. (2018). *La colina de la esperanza. Espacialidad y religiosidad en los orígenes de la aldea adventista de Puiggari*. Buenos Aires: Ilustre Digital.

Forni, F., Mallimaci, F. y Cárdenas, L. (2008). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires, tomo 2*. Buenos Aires: Biblos.

Frigerio, A. (1999). Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades*, 9 (julio-diciembre, 1999), 5-18.

Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 24 (marzo de 2018), 51-95.

Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En M. Carozzi y C. Ceriani (eds.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp.87-118). Buenos Aires: Biblos.

Frigerio, A. y Carozzi, M. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En Frigerio, A. y Carozzi, M. (comp.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. (pp.17-53). Buenos Aires: CEAL.

Frigerio, A. y Ludueña, G. (2013). Del "monopolio católico" al "pluralismo": ¿qué lugar para la diversidad religiosa en la Argentina? Métodos, datos y perspectivas antropológicas en cuestión. *Corpus*, vol. 3 n. 2 (diciembre, 2013), 1-4.

Frigerio, A. y Wynarczyk H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, vol. 23 n. 2 (mayo – agosto de 2008), 227-260.

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
Giménez Béliveau, V. (julio – diciembre, 2013). En los márgenes de la institución, reflexiones sobre las maneras de ser y dejar de ser católico. *Corpus*, 3 (2), 1-8.

Godoy Manríquez, C. (dir.) (2000). *El gran libro de la provincia de Santa Cruz*. España: Milenio Ediciones.

González Noriega, S. (1993). *Introducción y notas a Émile Durkheim: Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Gorelik, A. (2004). *Miradas sobre Buenos Aires*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Guber, R. (1991). *El Salvaje Metropolitano*. Buenos Aires: Editorial Legasa.

Guber, R. (2001). *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.

Guinzburg, F. (1999). Cuando los nativos son nuestros vecinos. *Constructores de otredad. Antropofagia*, 186-193.

Gulley, N. (2017). *Guía de estudio de la Biblia 2: preparación para el tiempo del fin*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.

Hannerz, U. (1993). *Exploración de la ciudad: hacia una sociología urbana*. España: Fondo de Cultura Económica.

Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrurtu Editores.

Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Lucio, P. (2006). *Metodología de la investigación*. (4^o. ed.). México: Mc Graw Hill.

Hora, R. (2011). La vida política. En Míguez, E. (Coord.). *Argentina 1880-1930. La apertura al mundo* (pp.37-93). Madrid: Fundación MAPFRE/Taurus.

Ibarroule, A. y Reynoso, E. (2009). Relevamiento y técnicas de estudios de materiales en tres bienes preseleccionados para integrar el inventario de patrimonio arquitectónico y urbano de Caleta Olivia. Ambiente: estepa costera patagónica (Ponencia presentada en el 1er Congreso Iberoamericano y VIII Jornada "Técnicas de restauración y Conservación del Patrimonio", en La Plata del 10 al 11 de septiembre de 2009).

Iglesia Adventista del Séptimo Día. (2008). *Los adventistas del séptimo día responden preguntas sobre doctrina*. México: Gema Editores.

Iglesia Adventista del Séptimo Día, Asociación General. (2009). (vol. 9). *Tratado de teología adventista del séptimo día*. Buenos Aires: Asociación Casa editora Sudamericana.

- Lago, L. (enero-junio, 2020). Diversidad religiosa en Comodoro Rivadavia. Miradas desde el territorio y la regulación estatal. *Revista Cultura & Religión*, 14, 80-99.
- Lago, L. (2017). Patagonia, territorio de utopías y diversidad religiosa. Una mirada sobre los proyectos religiosos protestantes. *(En)clave Comahue*, 22, 135-146.
- Lago, L. (2018). *Territorios de creencia: prácticas culturales de jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia (Tesis de doctorado)*. Buenos Aires: Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes.
- López, R., Bucci V. y Bucci S. (2014). *Lo que el viento no llevó*. Chubut: Imprenta Gráfica.
- Ludueña, A. (diciembre, 2013). La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio. *Corpus*, Vol 3, N 2, 1-6.
- Magnani, C. (2002) "De perto e de dentro: notas para uma etnografía urbana". *Revista brasileira de ciencias sociais*, 17 (49), pp.11-29.
- Malinowski, Bronislaw (1995). *Los argonautas del Pacífico Oriental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.
- Mallimaci, F. (dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mallimaci, F. (2008). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples. En *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp. 117-137). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mallimaci, F. (2008b). Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina. En *Modernidad, religión y memoria* (pp. 75-90). Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, M. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista argentina de sociología*, 9 (julio-diciembre, 2007).
- Miguel, G. (2014). Territorio urbano y lugares religiosos: una aproximación al análisis de las inscripciones territoriales religiosas en la ciudad de Santiago del Estero. *Trabajo y Sociedad*, 22, 195-203.

Miller Moya, L. (2008). Una aproximación sociológica a la noción de convención social. *Revista Mexicana de Sociología*, 70, 4 (octubre – diciembre, 2008), 649-673.

Morales Schmuker, E. (2011) “Las misiones anglicanas y la colonización galesa en el sur argentino: una aproximación a la situación socio-religiosa de los territorios patagónicos, ca. 1840-1883” [en línea] en historiapolitica.com.

Navarro, S. A. (2013). *El (des)interés solidario. Economía de las prácticas del voluntariado* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina.

Nicoletti, M. (2004). La conflictiva incorporación de la Patagonia como tierra de misión (1879-1907). *Boletín americanista*, 54, 145-166.

Nicoletti, M. (julio-diciembre, 2004). La congregación salesiana en la Patagonia: “civilizar”, educar y evangelizar a los indígenas del sur (1880-1934). *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. XV, 2, 71-92.

Nicoletti, M. (1999). La organización del espacio patagónico: La iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. *Quinto sol*, 3, 29-52.

Nicoletti, M. y Barelli, A. (octubre, 2010). “Hijos de Dios y miembros de la Santa Madre Iglesia”: adoctrinar y bautizar en la Patagonia de fines del siglo XIX y principios del XX. *Revista Cultura y Religión*, IV, 2, 120-146.

Nicoletti, M. y Navarro Floria, P. (2004). Conflictos entre la educación estatal y la educación católica en la Patagonia de fines del siglo XIX: análisis del discurso del inspector escolar Raúl B. Díaz (1910). *Historia de la educación, anuario*. 5, 121-135.

Oro, A. (Septiembre de 2009). Imaginarios religiosos e políticos na América Latina: qué relações existem entre eles?. *Ciências Sociais e Religião*, 11, 93-106.

Ossana, O. (dir.) (2010). *La Educación en la Patagonia Austral: El rol del Estado* (vol. III). Rosario: Prohistoria.

Oszlak, O. (1985). *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Palermo, H. (2013). Apuntes para pensar la nacionalización de YPF: relaciones laborales y tensiones sociales en Comodoro Rivadavia (Documento de trabajo/informe editado por CLACSO).

Pierini, M. (2019). Los Exploradores de Don Bosco: La extensión de la tarea educativa salesiana más allá de las paredes del aula (Santa Cruz, S. XX). *Revista Inter Acao*. 44(2), 424-443.

Pierini, M. (2006). Los Salesianos en Santa Cruz durante el primer peronismo. Docentes y algo más. *Historia de la educación. Anuario*, 7, 208-230.

Pierini, M. (2007). Salesianos: el rostro de la Iglesia en el Territorio Nacional de Santa Cruz (Ponencia presentada en la XI° Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, en la universidad de Tucumán del 19 al 22 de septiembre de 2007).

Pinto, S. y Pereyra, A. (Mayo de 2009). El proyecto político salesiano en Comodoro Rivadavia. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. 1-16.

Pouillon, J. (1989). *Consideraciones sobre el verbo "creer"*. En: Izard, M. y Bonté, M., La función simbólica (pp. 45-53). Barcelona: Júcar Universidad.

Ragin, C. (2007). *La construcción de la investigación social*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes y SAGE Publications.

Rincón Gamba, L. (2011). Estado y capital en el proceso de poblamiento e inmigración a Santa Cruz, Patagonia Argentina. *Párrafos Geográficos*, 10, 1, 488-515.

Rincón Gamba, L. (2011). La construcción de la identidad territorial de los nyc ("nacidos y criados") en Santa Cruz, Patagonia austral argentina. *Anuario Americanista Europeo*, 9, 69-86.

Romero, L. (2017). *Breve historia contemporánea de la Argentina, 1916-2016*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rozas, D. y Sarasa, A. (agosto, 2006). Conflictos entre docentes en el proceso de expansión de la enseñanza secundaria en la provincia de Santa Cruz (1958-1966). *XIV Jornadas Argentinas de Historia de la Educación, 9 al 11 de agosto de 2006, La Plata, Argentina*.

Schávelzon, D., Carminati, M., Frazzi, P. y Camino U. (2014). Estudios arqueológicos de superficie en el Cañadón Misioneros, Santa Cruz. *Anuario de Arqueología*, 6, 285-292.

Scholtus, S. (enero-junio, 2020). Mujeres y liderazgo en los inicios de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Argentina y Sudamérica (1894-1930). *Revista Cultura y Religión*, XIV, 1, 58-79.

Schwarz, R. W. y Greenleaf, F. (2002). *Portadores de luz, historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.

Seiguer, P. (2009). *La Iglesia Anglicana en la Argentina y la colectividad inglesa. Identidades y estrategias misionales, 1869-1930 (Tesis de doctorado)*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- Seiguer, P. (diciembre, 2010). El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas. *Diversidad*, 1, 100-112.
- Seiguer, P. (2006). ¿Son los anglicanos argentinos? Un primer debate sobre la evangelización protestante y la nación. *Revista Escuela de Historia*, 5, 59-92.
- Semán, P. (2010). Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio. *Apuntes de investigación del CECYP*, 18.
- Seventh-day Adventist Church (2019). 2019 Annual Statistical Report. New Series, Volume 1. Maryland: Office of Archives, Statistics, and Research.
Disponibile en:
<https://documents.adventistarchives.org/Statistics/ASR/ASR2019A.pdf>
- Simmel, G. (1903). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos*, 4 (Primavera de 2005).
- Simmel, G. (1986). *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Therborn, G. (1999). Analizando la acción normativa. *Revista Teoría del Arte*, 13, 7-19.
- Van Bemmelen, P. (2009). Revelación e inspiración. En Iglesia Adventista del Séptimo Día, Asociación General. *Comentario bíblico adventista del séptimo día: tratado de teología* (vol. 9, 27-67). Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.
- Vives, J. (2012). No man's land: las minorías religiosas y su compleja relación con el secularismo. *Enfoques*, 24, 77-83.
- Weber, M. (1992). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber de Vyhmeister, N. (2009). ¿Quiénes son los adventistas del séptimo día? En Iglesia Adventista del Séptimo Día, Asociación General. *Comentario bíblico adventista del séptimo día: tratado de teología* (vol. 9, pp.1-26). Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana.
- Williams, F. (julio, 2014). Urbanización y paisaje en la Patagonia argentina: interrogantes sobre los grandes emprendimientos energéticos y sus “villas permanentes”. *Registros*, 10, 11, 57-71.
- Wirth, Louis (1938). El urbanismo como modo de vida. *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos*, 2 (Otoño de 2005).
- Wolf, M. (1979). *Sociología de la Vida Cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Wynarczyk, H. (2013). Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía. En: BOSCA, Roberto. *La libertad religiosa en la Argentina: aportes para una legislación*. Buenos Aires: Calir, Konrad Adenauer Stiftung, 2003b, p.135-158.