

Dos herejías sabáticas: César Tiempo y Francisco Ramos Mejía

Por Gabriel Muro*

Resumen: Si la institución moderna del fin de semana es una secularización del calendario judeo-cristiano, la pregunta por el tiempo libre, por su estado presente y por su porvenir, requiere revisar la densa trama de sentidos que, en su distancia y cercanía, tanto el sábado judío como el domingo cristiano traen desde el pasado. Pero a menudo se olvida que el shabat no fue solamente un día de descanso laboral, sino que también conllevaba un significado mesiánico: el sábado judío anticipa al mundo venidero, que, en más de una ocasión, fue llamado *sábado eterno*. Por eso, la pregunta por el tiempo libre reenvía a la preocupación por el apocalipsis. Si, al decir de Gershom Scholem, la diferencia fundamental entre judaísmo y cristianismo pasa por el modo en que cada una de estas religiones abordó la problemática mesiánica, sábado y domingo ya no forman parte de un mismo fin de semana. No obstante, a lo largo de esta indagación recordaremos que ninguna de estas dos religiones ha conformado bloques homogéneos y que, entre algunas de sus facciones internas, sobre todo las herejes, se han desarrollado pasadizos subterráneos que las comunican entre sí. Nos detendremos entonces en dos herejes argentinos: un escritor y poeta, César Tiempo, en cuyo nombre ya refulge el anhelo del tiempo final, y un estanciero y predicador, Francisco Ramos Mejía, responsable de haber puesto a prueba una nueva religión milenarista durante los primeros años de la independencia argentina. Un hereje judío y un hereje cristiano, vinculados entre sí por el énfasis especial que depositaron tanto en el sábado como en el fin de los tiempos.

Palabras clave: Shabat; César Tiempo; Francisco Ramos Mejía.

* Sociólogo y co-editor de la revista Espectros.

El origen de la semana de siete días, con su congénito día de descanso, continúa desconcertando a los estudiosos de la historia antigua. Si bien el ciclo lunar dura poco más de veintinueve días, permitiendo dividir el mes en cuatro porciones de siete, el ciclo lunar también puede dividirse en semanas de ocho días, como los primeros calendarios romanos, o en semanas de diez días, como hicieron los egipcios, los chinos y también los revolucionarios franceses al instaurar un nuevo calendario. No hay ninguna necesidad astronómica que indique que los días de la semana deban ser siete, aunque la palabra *semana*, del latín tardío *septimāna*, ya provenga de ese número magnético.

Según se cree, los primeros en instaurar una división hebdómada del mes fueron los babilonios, que hicieron corresponder cada día de la semana con su visión del cosmos, compuesta de siete planetas. En español, los nombres de los días derivan de esta astronomía geocéntrica, excepto el sexto y séptimo día, los dos días de descanso, que provienen de la tradición judeo-cristiana. *Sábado* deriva del *shabat* judío y *domingo* del latín *dies dominicus* o día del señor (aunque, en idiomas como el inglés, el fin de semana aún arrastra la huella politeísta: *Saturday* es el día de Saturno y *Sunday* es el día del Sol). Esta pervivencia es la que habría decidido a Stalin, en 1929, implantar la *nepreryvka*, la “semana laboral continua”, que sustituyó la semana de siete días por una de cuatro días laborables y un día de descanso, distribuida por turnos según una separación del proletariado en cinco grupos diferentes. La semana estalinista tenía el objetivo de maximizar la productividad manteniendo las fábricas funcionando a toda hora, así como disminuir la asistencia sincrónica de la población a los servicios religiosos. Sin embargo, este calendario hizo la vida cotidiana aún más engorrosa, y, en 1940, la URSS restauró el patrón de siete días.¹

Los babilonios también contaban con un día semanal al que llamaban *sapattu* o *sabattu*. Tal como la palabra hebrea *shabat*, surgida de la influencia babilonia, el verbo académico *sabattu* significaba “descansar”, “detenerse” o “cesar”. Cada siete días, los babilonios consideraban que se producía un día nefasto o de mala suerte debido a la influencia perniciosa del último de los planetas visibles, asociado con el extraño dios Ninib, de doble cara por ser maléfico y benéfico a la vez, al que los griegos vincularían con Crono y los romanos con Saturno. No era este sin embargo un día fijo, como el sábado judío, sino que variaba según el calendario lunisolar. En esos días, especialmente los de luna llena, se evitaban ciertas actividades por parte del rey, de los médicos, de los magos y de los sacerdotes, y se realizaban rituales para apaciguar a los dioses, como si se tratase de *hacer cesar el mal tiempo*.

Uno de los principales popularizadores de la influencia babilónica en el *shabat* y el calendario hebreo fue Friedrich Delitzsch, un asiriólogo alemán que, en 1902, dio una conferencia llamada Babel y la Biblia, en presencia del káiser Guillermo II. En esta resonante disertación,

¹ Ver: Tony Wood, *Labor Days. Reinventing the workweek in the Soviet Union*, Revista Cabinet, nro. 61, NY, 2016.

Delitzsch, un luterano que formaba parte del movimiento asiriológico conocido como *panbabilonismo*, quiso demostrar que el Antiguo Testamento no podía considerarse una revelación divina, sino un derivado de la mitología mesopotámica. Incluso, en una obra posterior titulada *El gran engaño*, Delitzsch exigió eliminar el Antiguo Testamento del canon cristiano, al punto de sugerir, siguiendo a Paul Haupt, un origen ario de Jesucristo.

En *El sábado*, uno de sus primeros artículos en *Imago* -la revista de Freud-, el joven Erich Fromm afirmó que una de las más importantes innovaciones del judaísmo fue la institución de un día de descanso a la semana. Fromm, que por ese entonces se encontraba en pleno trance desde el judaísmo ortodoxo hacia el psicoanálisis, mencionaba la hipótesis de Delitzsch, pero también la principal objeción que ha recibido: en lo concerniente al día sagrado, los días babilónicos no eran días de descanso, sino días tenebrosos consagrados a la penitencia y la oración. Una vez incorporada y *regenerada* por el judaísmo, la institución del día de reposo no se relacionó con un intento de apaciguar a los dioses, sino de imitar a Dios o ser como Dios, que, según el *Génesis*, creó el mundo en seis días y el séptimo descansó. Por sus prejuicios y estrechez de miras, Delitzsch fue incapaz de ver que, si bien el judaísmo tomó muchas de sus celebraciones del ámbito egipcio, babilónico y cananeo, al romper con la quietud del mito del eterno retorno en el que *descansaban* esos pueblos y al postular que la historia humana tiene un sentido cuya dirección apunta al porvenir, hizo que esas celebraciones cobren un sentido completamente nuevo, abriéndolas a la fundamentación histórica.²

De hecho, en el mundo antiguo, tal seguía siendo la rareza de un día de descanso a la semana que autores como Juvenal y Tácito describieron al shabat con sorna y desprecio. En una de sus sátiras, Juvenal se burlaba de que los judíos cesen toda actividad el sábado, viendo en ello un índice de holgazanería e indolencia, temiendo la contagiosidad de la costumbre. Contagiosidad que efectivamente tenía lugar: algunos romanos, conocidos como “temerosos de Dios”, simpatizaban con el judaísmo y observaban sus ritos -entre ellos la santificación del sábado-, pero sin convertirse plenamente como hacían los *prosélitos*.³

Es que el calendario romano era religioso y político, no laboral. Contaba con feriados cívicos y de culto, las *feriae*, pero no tenían una periodicidad semanal ni se aplicaban de manera uniforme a toda la población. Solo a partir de Constantino, que adoptó el cristianismo como religión de Estado, se instituirá el día de descanso dominical, aunque en honor a la deidad solar y no al dios cristiano. Desde entonces, y a lo largo de un proceso que tomará siglos, la institución de un día de descanso a la semana se hará universal, pero desplazando al sábado por el domingo y, con ello, la carga teológico política que el sábado judío porta consigo.

² Ver: Jacob Taubes, *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

³ Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, pág. 34, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

* * *

A lo largo de estas páginas rondará la pregunta por el tiempo libre. Pregunta especialmente acuciante cuando una nueva ola de automatización promete liberar del trabajo a millones de personas, pero en una liberación negativa donde la amenaza de desempleo masivo ofusca toda expectativa de redención. La pregunta también aguijonea cuando los límites otrora demarcados entre tiempo de trabajo y tiempo libre se tornan más confusos, pero también cuando el tiempo de trabajo se vuelve más inestable y precario. Si la institución moderna del fin de semana es una secularización del calendario judeo-cristiano, la pregunta por el tiempo libre, por su estado presente y por su porvenir, requiere revisar la densa trama de sentidos que, en su distancia y cercanía, tanto el sábado judío como el domingo cristiano traen desde el pasado.

A menudo se olvida que el shabat no fue solamente un día de descanso instituido con el fin de reparar las fuerzas agotadas durante la semana laboral, sino que también conllevaba un significado mesiánico: el sábado judío anticipa al mundo venidero, que, en más de una ocasión, fue llamado *sábado eterno*. El tiempo sabático ha sido el tiempo libre de los judíos, pero también el tiempo más tiránico de todos. A diferencia del fin de semana moderno, donde a las personas les es dado comportarse de manera despreocupada porque durante los días laborables cada aspecto de su comportamiento se encuentra sujeto a rutinas agobiantes, con la llegada del sábado, el judío observante debe cuidarse de no hacer una gran cantidad de tareas. El tiempo sabático significa la liberación del tiempo. Al menos del tiempo de *este mundo*, para saborear, brevemente y una vez a la semana, el perfume del *fin del tiempo*.

Pero si es cierto que, en el presente, la extracción de valor se produce sobre la *globalidad biopolítica*, es decir, no sólo en los espacios y tiempos dedicados expresamente al trabajo, sino sobre el tiempo de vida en su totalidad,⁴ la pregunta por el tiempo libre adquiere una relevancia biopolítica evidente. Relevancia a la que Erich Fromm ya parecía apuntar, al afirmar que, en la tradición judía, el valor supremo no pasa por el trabajo, sino por el descanso sabático como tiempo de la antropogénesis: “*el Sábado, el hombre cesa completamente de ser un animal cuya principal ocupación es luchar por la supervivencia y mantener su vida biológica. El Sábado, el hombre es un hombre pleno, sin otra tarea que la de ser humano*”.⁵

En simultáneo, la pregunta por el tiempo libre reenvía a la preocupación por el apocalipsis. Si, al decir de Gershom Scholem, la diferencia fundamental entre judaísmo y cristianismo pasa por el modo en que cada una de estas religiones abordó la problemática mesiánica, es decir, por cómo han elaborado dos actitudes radicalmente diferentes acerca de la salvación futura, sábado y domingo ya no forman parte de *un mismo fin de semana*, del mismo modo que, en la expresión

⁴ Toni Negri, *El común como modo de producción*, publicado originalmente en Euronomadé y traducido al castellano por Revista Transversales, nro. 38. Recuperado el 22/7/2025 en el blog de la Revista Espectros.

⁵ Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, pág. 173, Paidós, México, 1996.

judeo-cristiano, el guion que une también oculta las diferencias entre judaísmo y cristianismo.⁶ No obstante, a lo largo de esta indagación recordaremos que ninguna de estas dos religiones ha conformado bloques homogéneos, y que, entre algunas de sus facciones internas, sobre todo las *herejes*, se han cavado pasadizos subterráneos que las comunican entre sí.

Etimológicamente, *hereje* significa aquel que escoge, aquel que tiene una relación privilegiada con el tiempo libre como tiempo de la libre elección. Nos detendremos entonces en dos herejes argentinos. Un escritor y poeta de la década de 1930, César Tiempo, en cuyo nombre ya refulge el anhelo del tiempo final, y un estanciero y predicador, Francisco Ramos Mejía, responsable de haber puesto a prueba una nueva religión milenarista durante los primeros años de la independencia argentina. Un hereje judío y un hereje cristiano, vinculados entre sí por el énfasis especial que depositaron tanto en el sábado como en el fin de los tiempos. Comencemos, pues, por el que vino segundo.

* * *

Israel Zeitlin nació un sábado. Fue el 3 de marzo de 1906 en Ekaterinoslav, una ciudad ucraniana fundada a fines del siglo XVIII por Catalina la Grande. Y tal como Zeitlin, Ekaterinoslav -que puede traducirse como "Gloria de Catalina"- cambió de nombre más de una vez. Los bolcheviques la rebautizaron Dnipropetrovsk, topónimo que combinaba Dniéper, uno de los ríos que atraviesan la ciudad, con el apellido de Grigori Petrovski, alto funcionario a cargo de implementar el comunismo en la región ucraniana. Pero nuevamente para borrar las huellas de su pasado político, Dnipropetrovsk, en el año 2016, fue renombrada Dnipro, eliminando la referencia al comunista Petrovsky.

En 1906, la por entonces Ekaterinoslav pertenecía a la Zona de Asentamiento, única región del imperio ruso donde los judíos eran tolerados. Ekaterinoslav no era sin embargo un *shtetl*, sino una capital provincial que, desde las últimas décadas del siglo XIX, había experimentado un boom industrial. Este boom atrajo a muchos judíos y, a comienzos del siglo XX, componían casi el 35 por ciento de su población.⁷ Aunque como empresarios fueron excluidos de las industrias metalúrgicas, los judíos prosperaron en industrias secundarias, en el comercio, así como en actividades como la sastrería, la zapatería, la joyería y la producción de muebles. A pesar de las limitaciones que les eran impuestas, los judíos de Ekaterinoslav formaron una sociedad civil paralela, con sus propias escuelas, sus instituciones caritativas, su hospital y su cementerio.⁸

⁶ Ver: Jean-Francois Lyotard y Eberhard Gruber, *The Hyphen. Between Judaism and Christianity*, Humanity Books, NY, 1999.

⁷ Gerald Surh, *The Jews of Ekaterinoslav in 1905 as Seen from Town Hall: Ethnic Relations on an Imperial Frontier*, Ab Imperio, Nro. 4, págs. 217-238, 2003.

⁸ Ekaterinoslav llegó a ser una cuna del movimiento sionista: por allí pasaron Menahem Ussishkin y Dov Ber Borojov, fundador del grupo sionista socialista Poalei Zion (Obreros de Zion), una de cuyas ramas, la socialdemócrata, luego

A partir del *Domingo Sangriento* de 1905 estallaron los grandes levantamientos obreros y campesinos contra Nicolás II, logrando arrancar al zar el manifiesto del 17 de octubre de 1905, que establecía garantías de libertades civiles en Rusia y creaba la Duma Imperial, un parlamento cuyos miembros eran elegidos por votación popular. Pero esta conquista vino acompañada de un precio severo, pagado por los judíos de Rusia. Tan pronto como el 18 de octubre, los pogromos estallaron en la Zona de Asentamiento, acusando a los judíos de instigar las revueltas. Y si bien en Ekaterinoslav la convivencia judeo-cristiana había sido relativamente amigable, entre el 21 y el 23 de octubre la comunidad judía local se vio asolada por turbas contrarrevolucionarias, dejando un saldo de 67 muertos judíos y 30 no judíos.

Nacido el sábado 3 de marzo de 1906, Israel Zeitlin estaba en la panza de su madre cuando se produjo el pogrom de Ekaterinoslav. A los nueve meses de nacido el primogénito, hartos de las matanzas y las persecuciones, los Zeitlin decidieron abandonar Ucrania y dirigirse a Estados Unidos, partiendo desde Hamburgo a bordo del Cap Roca, uno de los barcos a vapor propiedad de Hamburg Süd. Pero al llegar a Estados Unidos, las autoridades, alegando problemas con la documentación, les negaron el acceso y la familia se vio impelida a seguir viaje hacia Buenos Aires.

En Argentina, donde los Zeitlin recalaron por accidente, Gregorio, el padre de Israel, que en Ucrania administraba un molino, trabajó como vendedor ambulante, como lavador de sifones y como profesor de hebreo. Su esposa, Rebeca Porter, era la única mujer de entre seis hermanos que también se radicaron en Argentina y fundarían una imprenta en la que, desde pequeño, Israel trabajó como tipógrafo. La familia se instaló en Villa Crespo e Israel hizo el primer grado en una escuela de la calle Canning. Pero Gregorio -que según su hijo llegó a tratar a Schoelm Aleijem y a Máximo Gorki- decidió mudar la familia a Adrogué y que Israel termine la primaria en la escuela parroquial de Santa Clara, al considerar que la enseñanza humanística que allí se impartía era preferible. Muchos años después, cuando en una entrevista le preguntaron si consideraba que el paso por una escuela católica lo había influido, Israel contestó: *“Quién sabe... A lo mejor es por eso que yo salí así, medio sábadominical...”*⁹

Repartiéndose entre la vida de barrio, el ambiente judío de su familia, la educación parroquial y la imprenta de sus tíos, Israel comenzó a leer vorazmente y a hacer sus primeras incursiones en la escritura. Ya entonces gustaba de mandar cuentos y versos a periódicos de barrio

se convirtió en el Mapai que gobernó durante las primeras décadas del Estado de Israel y formó parte del Partido Laborista. En Argentina, Poalei Zion tuvo su filial tan pronto como en 1906, fundada por Pinie Katz, también inmigrante ucraniano, y por León Jazanovich, un inmigrante ruso que denunciaba la burocracia de la JCA del Barón Hirsch llamándola “feudalismo filantrópico”. Juntos, Katz y Jazanovich publicaron el periódico *Broit un Ehere* (Pan y Honor), que duró apenas seis números debido a que Jazanovich fue deportado en 1910 por efecto de la Ley de Residencia. Ver: Horacio Tarcus e Ivanna Margarucci, *Jazanovich, Lev / León*, en el Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas. Disponible en <https://diccionario.cedinci.org>.

⁹ Citado en el muy exhaustivo libro de Leonardo Senkman: *César Tiempo. Los arrabales de un judío errante*, pág. 33, Leviatán, Buenos Aires, 2021.

utilizando diversos seudónimos. Pero el nombre de fantasía que lo hará por primera vez conocido y desconocido a la vez será el nombre travestido de Clara Beter. Poniéndose en la piel de una prostituta judía ucraniana que había recalado en Rosario y escribía poesías sobre sus desdichas, Israel, sin dar a conocer que eran de su autoría, publicó los poemas en Claridad, la revista y editorial del grupo de Boedo, generando un gran impacto en la escena literaria. La operación se coronaría con el libro *Versos de una...*, aparecido en 1926, que llegó a vender miles de ejemplares. Pero ante el creciente interés del público por conocer a Clara Beter, Israel confesó ser el autor de los poemas, causando escándalo y repudio entre quienes habían creído en la existencia de la poetisa. Entre ellos sus compañeros de redacción, el anarquista Julio Barcos y el escritor Elías Castelnuovo, que expresó su desilusión diciendo: “*pues la tal prostituta había resultado un prostituto*”.¹⁰

La broma literaria del joven Israel Zeitlin, que tenía apenas veinte años cuando elaboró su tramoya, no correrá sin embargo el riesgo al que se expone toda broma literaria: el de relegar al autor como un mero bromista una vez que la broma es descubierta.¹¹ Los versos de Clara Beter, escritos en tiempos de la Zwi Migdal y bajo una inspiración mixta de humor judío y picardía criolla, no solo conservaron su sensibilidad una vez caído el antifaz, sino que dieron a conocer el nombre de Zeitlin al gran público.

Pero será por esos mismos años que Israel adoptará un nuevo heterónimo. Un heterónimo que, lejos de disiparse al desvelar el verdadero nombre, se transformará en el nombre del autor. El alter ego se convertirá en el yo y, de allí en más, Israel Zeitlin será conocido como *César Tiempo*. Un nombre cuyo sentido explicó años después el propio escritor:

*“En esa época yo usaba muchos seudónimos porque no tomaba en serio a la literatura y no esperaba nada de ella. Como me llamo Zeitlin —zeit quiere decir tiempo en alemán y lin es del verbo cesar— decidí llamarme César Tiempo. Eso fue en el año 1926. Yo publicaba desde los veinte años en La Nación poemas de temas judaicos, una cosa bastante novedosa aquí, así que a esa edad empecé a firmar como César Tiempo.”*¹²

Si bien el cambiar de nombre ha sido una estrategia usual por parte de artistas e intelectuales judíos, casi siempre con el fin de integrarse en un medio hostil, rara vez la elección de un nombre *gentil* tuvo tanto sentido. Al renombrarse por vez segunda, esta vez para adoptar el nombre que lo acompañaría el resto de su vida, César Tiempo *hacía cesar* el breve tiempo en que fue conocido como Israel. Nombre éste, por cierto, que también fue segundo u adoptado, siendo el que Jacob,

¹⁰ César Tiempo, *Clara Beter y otras fatamorganas*, citado en: Estelle Irizarry, *La broma literaria en nuestros días: Max Aub, Francisco de Ayala, Ricardo Gullón, Carlos Ripoll, César Tiempo*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000.

¹¹ Ibid.

¹² *Paseo alrededor de los demás*, en el Suplemento Literario del diario La Opinión, Buenos Aires, 10/12/1972, págs. 6/7. Citado en: Eliahu Toker, *César Tiempo, poeta bendito*. Estudio introductorio a *Buenos Aires esquina Sábado*, antología de César Tiempo, editada por el Archivo General de la Nación, Buenos Aires, 1997.

después de batallar con un ángel, recibió de Yahveh, divinidad que, asimismo, adoptó más de un teónimo.

César Tiempo significa el cesar del tiempo o el final de un tiempo. Zeitlin renunciaba a su nombre judío, pero para componer, con dos palabras, un poema apocalíptico, castellanizado y casi tan judaico como su nombre de nacimiento. César Tiempo puede interpretarse como un nombre en clave que, de modo extremadamente condensado y tras la fachada de un nombre romano, refiere a la expectativa fundamental del pueblo judío: la promesa de un tiempo venidero que *hará cesar* el tiempo del pesar y traerá paz, abundancia y felicidad eternas.

No obstante, lejos de consagrarse a la vida contemplativa, tanto la literatura como la vida de César Tiempo estarán profundamente inmersas en el barro de la historia argentina, sin dejar de señalar hacia el tiempo mesiánico, anticipado, semana a semana, en el sábado judío, pero también en el domingo cristiano. Y tal será la asumida imbricación entre su destino argentino y su pertenencia a un pueblo que ha errado por todos los rincones del mundo que, en uno de sus más famosos versos, proclamó a los cuatro vientos y parafraseando a Guido y Spano:

*¡Yo nací en Dniepropetrovsk!
No me importan los desaires
con que me trata la suerte.
¡Argentino hasta la muerte!
Yo nací en Dniepropetrovsk.*¹³

* * *

De Ekaterinoslav a Dnipro, de Jacob a Israel, de Israel a Clara Beter, de Zeitlin a César Tiempo. Esta vertiginosa serie de cambios de nombre se corresponde con la vastedad de la obra de César Tiempo, que abarcó el teatro, el periodismo, la poesía, la actuación, el guion cinematográfico y de radioteatro, el ensayo, la novela, las letras de tango, la edición de revistas y suplementos culturales, y hasta la dirección del Teatro Cervantes. Como si el tiempo apremiara, César Tiempo fue un escritor hiperactivo e *incesante*, al punto que alguna vez llegó a firmar también con el seudónimo *Full Time*.¹⁴ Características sin dudas sorprendentes en quien hizo de la pausa sabática un tema recurrente, haciéndole honor a su nombre adoptivo. Después del episodio Clara Beter y a lo largo de la década del treinta, César Tiempo afianzó su nuevo nombre con tres poemarios entrelazados por el tema del sábado judío como día de descanso. Estos poemarios fueron *Libro para la pausa del sábado* (1930), *Sabatión argentino* (1933) y *Sábadomingo* (1938), que en 1955 fueron reunidos en un volumen titulado *Sábado pleno*.

¹³ Del disco *César Tiempo por él mismo, cancionero del judío errante*, grabado en Buenos Aires en agosto de 1967 por el poeta para el sello AMB. Citado en *ibid*.

¹⁴ Leonardo Senkman: *César Tiempo. Los arrabales de un judío errante*, pág. 48.

En Libro para la pausa del sábado, poemario editado por Manuel Gleizer y acompañado de unas bellas ilustraciones realizadas por Manuel Eichelbaum, ya aparecen los candores que recorrerán toda la obra sabática de Tiempo. Se trata de la Buenos Aires moderna vista con los ojos de un judío porteño que anhela la pausa del vértigo metropolitano. Como Scalabrini Ortiz, que había hecho de Corrientes y Esmeralda la esquina insular del porteño que está solo y espera, César Tiempo hará de Junín y Lavalle, en el corazón del barrio del Once, la esquina emblemática del gueto argentino. Pero se trata de una *judería* porosa, sin empalizadas, inmune, solo los sábados, al tiempo laboral, pero abierta, el resto de la semana, al tiempo y al espacio circundantes. Así, en el poema Lluvia con sol en el ghetto, ya se lee: *Aleluya que hermanas / voz semita y cristiana*.

Con metáforas esenciales y un conocimiento versado del lunfardo (de hecho, en los años sesenta, Tiempo llegará a ser miembro de número en la Academia Porteña del Lunfardo), el libro emana un cierto sabor bíblico de salmo.¹⁵ Por ejemplo, en *Sábado nuestro*, poema que sigue la ruta porteña de un shabat empezando por el reposo del viernes a la noche, pasando por la mañana sabatina, cuando un *Lacroze* -es decir, un tranvía, en este caso funerario- lleva consigo un suicida, hasta el mediodía soleado, que hace vibrar *el ámbito gris de la judería*:

SÁBADO nuestro, ruta del festivo reposo,
candelabros de llamas densas como mis días
custodian tu abandono de ventanas sombrías
como a un niño en la noche, solitario y medroso.

Pero el alba disipa tu perfil de misterio
y cuando con sus manos de aljófar amortaja
al pálido suicida cotidiano, en la caja
de tu primer tranvía lo lleva al cementerio.

-Ese primer Lacroze de eglógico ropaje
que como un hilo verde tus esquinas hilvana
y atravesando el ghetto conduce a la lejana
ciudad donde se empalma con el último viaje.-

Sábado nuestro, el viento rubio del mediodía
hoy enciende tus cúpulas, esplende en tus rincones
y flamea ferviente sobre las oraciones
que vibran en el ámbito gris de la judería.¹⁶

En 1930, Libro para la pausa del sábado obtuvo el Primer Premio Municipal de Poesía. Con el dinero de ese premio, César Tiempo viajó a España, donde asistió a la tertulia literaria de

¹⁵ Estelle Irizarry, *La broma literaria en nuestros días: Max Aub, Francisco de Ayala, Ricardo Gullón, Carlos Ripoll, César Tiempo*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000.

¹⁶ César Tiempo, *Sábado pleno*, pág. 33, M. Gleizer Editor, Buenos Aires, 1955.

Rafael Cansinos Assens, el líder de los escritores ultraístas que fue considerado maestro por Borges. Cansinos, al descubrir en su genealogía familiar la huella de antepasados sefaradíes, mostró una gran inclinación hacia el judaísmo y prologó *Sabati3n argentino*, el segundo poemario sabático de Tiempo, donde escribi3:

"Este libro est3 lleno de la nostalgia y dolor del ghetto. Vaga por 3l un asombro de judío libertado que no acaba de encontrarse bien en el nuevo paisaje solar y busca instintivamente la sombra de la judería, creándola con el recuerdo y la costumbre, que es recuerdo hecho rito".¹⁷

Curioso título el de este segundo poemario. Refiere al nombre de un río legendario mencionado en el Targum Pseudo-Jonathan (interpretación en arameo de la Torá), también conocido como río *Sambati3n*, que separaba a las diez tribus perdidas, exiliadas por el rey asirio Salmanasar V, del resto del pueblo judío. Según la leyenda, el río era innavegable entre semana, porque fluía con fuertes corrientes que arrastraban arena y piedras, y dejaba de correr en sábado. Pero esta característica milagrosa del río sabático no posibilitó que las tribus abandonaran su lugar de exilio: las diez tribus perdidas no podían cruzar el río durante los días de la semana, ni tampoco podían hacerlo el sábado, ya que, a pesar de que el río descansaba el séptimo día, la prohibición de viajar en shabat hacía que el cruce fuera también imposible.

El *sabati3n argentino* de César Tiempo parece hacer alusión a aquellos viajeros - especialmente judíos conversos- que, en los albores de la conquista de América, creyeron hallar la localización de aquel río místico en tierras americanas. Pero alude también a la nostalgia y el dolor del gueto que habita este poemario según Cansinos Assens, siendo el gueto no solamente aquel lugar en el que eran confinados los judíos, sino el arrabal que bordea toda ciudad, al punto que la palabra gueto ha llegado a denominar cualquier espacio urbano marginalizado o segregado. En este sentido, como indicó el propio César Tiempo, la cultura talmúdica ha sido por muchos siglos una cultura arrabalera, puesto que creció en los guetos.¹⁸ Y en un prólogo que escribi3 muchos años después a *Café de camareras*, novela escrita por el letrista de tango Enrique Cadícamo, agregaba:

"Café de Camareras" enseña que, según Quevedo, latinista eximio, [la palabra arrabal] derivaría del hebreo "Rabah" que significa multiplicar, porque de la multiplicación resulta en no haber las gentes dentro de la ciudad y tener que poblar los arrabales... tan antigua nuestra lengua, insiste Quevedo... que no tomó de la griega ni de la latina, sino que conserva con más rigor la antigua lengua hebrea, cosa que le da más autoridad".¹⁹

¹⁷ Prólogo de Rafael Cansinos Assens a *Sabati3n argentino*. Citado en: Leonardo Senkman, *César Tiempo. Los arrabales de un judío errante*, pág. 279.

¹⁸ Citado en *ibid.*, pág. 12.

¹⁹ Citado en *ibid.*, pág. 332.



Las angostas calles del Once por Manuel Eichelbaum. Ilustraciones que acompañan Libro para la pausa del sábado.

Se trata, sin embargo, de una falsa etimología y de una falsa autoridad de lo antiguo. Fue elaborada por Francisco de Quevedo en un tratado teológico político -de hecho, antijudío-, llamado *Política de Dios y Gobierno de Cristo y Tiranía de Satanás*. Arrabal en verdad proviene del árabe hispánico *arrabád*, a su vez derivado del árabe clásico *rabad*, que no significa “multiplicar”, sino “zona fuera de la muralla”, usado en Al-Ándalus para designar los barrios periféricos, ubicados fuera de la ciudad amurallada, habitados por las clases populares o no musulmanes.²⁰ No obstante, a pesar de esta falsa etimología, nada impide pensar el arrabal como lugar de encuentro semita, donde el vivir en las afueras proveniente del árabe se conjuga con el crecer y multiplicarse de la población suburbana en aumento.

Pero César Tiempo también transfiguró la leyenda del río sabático y, al final del poema *Sabatióñ porteño*, después de describir un paisaje urbano de vértigo y bullicio donde los hombres se transforman en lobos, escribe:

Pero llegan los sábados judíos
misericordia y luz de las semanas
para tus sueños y los sueños míos.

Y abre el ghetto sus tímidas ventanas
por donde irrumpe generosamente
la lluvia celestial de las mañanas.

²⁰ María Jesús Rubiera Mata, *Rafals y raales; ravalas y arrabales; reals y reales*, Sharq Al-Andalus. Núm. 1, Año 1984.

¡Sennacherib! ¡Sennacherib! la ardiente
voz de los muros imantó la espada
que trunca desde lo alto la corriente
del Sabatión. Y es nuestra la jornada.

Este salmista, tal como su paisano Simón Radowsky, criado también en Ekaterinoslav y huido a Argentina después de participar de la revolución de 1905, no había sido rescatado de los pogromos rusos para verse confinado en un nuevo gueto (aunque Radowsky pagaría su ajusticiamiento de Falcón confinado veintiún años en la “Siberia argentina”).²¹ Por mucha nostalgia que sintiese de la judería, Tiempo, a la manera de un Moisés atorrante²², celebra el detenerse del *sabatión* para cruzar el río, apropiarse de la jornada sabática e ir al encuentro de Argentina como tierra de promisión.

Es que César Tiempo no era un poeta que escribía solo para judíos, sino, e incluso más aún, para el *goy* porteño.²³ Tanto en sus poemas como en sus obras de teatro palpita un intenso deseo de integración nacional, sin renunciar a sus raíces judías. Tal es así que a su tercer libro sabático lo tituló *Sábadomingo*, fusionando el día de descanso judío y el día de descanso cristiano. Una simbiosis onomástica donde, a diferencia de la expresión *judeo-cristiano*, ya no hay guion del medio que une y separa. En estos poemas, Tiempo imagina al *sábadomingo* como el retoño de una *pareja mixta*. El sábado aparece asociado a la luna, a la novia, a lo femenino, al rezo, y el domingo aparece emparentado con el sol, el novio, lo masculino, el disfrute festivo, el flirteo y el paseo tranquilo al aire libre. Así, en un poema que lleva el mismo título del poemario, se lee:

El domingo ancho de espaldas
corre detrás de las faldas.

Se arroja sin cespitar
con una muchacha al mar.

Y a la media tarde es huésped
verbeneante del césped.

²¹ También la madre judía de los hermanos David e Ismael Viñas, Esther Porter, había emigrado desde Odesa a Argentina, escapando de los pogromos rusos. Esther, de ideas anarquistas, se casará con el abogado radical Ismael Pedro Viñas, con quien formará parte de las luchas obreras durante la época de la Patagonia Rebelde. Según el testimonio de David Viñas, la familia Porter (que se apellidaba Poliansky y en Argentina adoptó el mismo apellido que la madre de César Tiempo) viajó en el mismo barco que trajo desde Ucrania a Simón Radowsky.

²² Al respecto, en su libro sobre *los arrabales de un judío errante*, Leonardo Senkman menciona que César Tiempo se definía como un *judío rante y errante*. Siendo *rante*, en lunfardo, apócope de atorrante, vago, holgazán (ver: pág. 323).

²³ Leonardo Senkman, *César Tiempo: la integración judeo-argentina*. En: *La identidad judía en la literatura argentina*, Ediciones Pardés, Buenos Aires, 1983.

Sensible al élitro del grillo
late el ojo del cigarrillo.

La noche ciega se incorpora
y el alegre domingo llora.

El sábado, de puntillas,
se acerca, llama en la sombra -
y dulcemente lo nombra
con un amor sin orillas.

Pausa de rezo callado
terca presencia del sábado.

Ternura, serenidad
en el hervor de la ciudad.

Goloso domingo inquieto
con música y sin secreto.

Sábadomingo tendrás
una boca para el beso
y otra boca para el rezo:
fiebre y paz.²⁴

La semana de siete días aparece como un eón en miniatura que recapitularía la historia entera del mundo, desde su creación hasta la llegada del tiempo mesiánico, simbolizado o *prefigurado* por el *sábadomingo*. Si como ha escrito Jacob Taubes, para la apocalíptica occidental *el tiempo final es el final del tiempo*, César Tiempo poetiza al sábado y al domingo como un *fin de semana* en el sentido del *télos* de la semana: cada siete días, con cada renacer del sábado, *el tiempo cesa*. Los días hábiles y profanos se dejan atrás, como si se pasase del reino de la necesidad al reino de la libertad.²⁵ O bien, como reza el poema Nacimiento del sábado, adviene el armisticio, que posibilita el ocio activo:

²⁴ Cabe mencionar que, según una larga tradición, el shabat ha sido comparado con la mujer y la novia, así como los días de la semana con el hombre y el esposo, asociando el principio masculino con la conquista del mundo exterior y el principio femenino con el nutrir el mundo interior y con el dar vida (ver al respecto El shabat, de Abraham Heschel, capítulo Tú eres uno). Considerando a su vez la asociación entre sábado y tiempo mesiánico, quizá de aquí provenga aquella figura mesiánica intermitente, que ha aparecido contadas veces a lo largo de la errancia judía, de la mujer mesías. Figura no sólo mística: a fines del siglo XVIII, Eva Frank, hija de Jacob Frank, quien fuera seguidor del *hereje* Shabtai Tzvi, fue declarada mesías por su padre. Acaso de esta experiencia extravagante haya provenido la inspiración para la búsqueda, pocos años después, de una mesías mujer por parte de la secta sansimoniana, que organizó expediciones a Egipto y Turquía con el fin de encontrarla, aunque sin éxito.

²⁵ Este anhelo ya aparecía en los poemas de Clara Beter. Pero como se trataba de una mujer huérfana, excluida del mundo cristiano por su origen judío y del mundo judío por ser prostituta, su anhelo mesiánico de salvación aparecía

Sábado de la pausa —schabat—, del armisticio,
de la renovación —chadasch—, de luna
nueva —neomenia— para la fortuna
de quien desea, lejos del bullicio,
buscar asilo en la misericordia
del ocio activo, de la paz sagrada,
y de espaldas a vértigo y discordia
amar a Dios y no pensar en nada.

Aquí el tiempo mesiánico revela una de sus caras, la de la *paz sagrada*. Revelación que adquiere un fuerte contraste al considerar que Sábado Domingo fue publicado en 1938, año de la *Kristallnacht*, cuando nuevos pogromos se abalanzaban contra los judíos de Alemania y se anunciaba la catástrofe nazi. Si bien el libro fue publicado poco antes de esta calamidad, en algunos de sus poemas, como *Arenga en la muerte de Jaim Najman Bialik*, poema dedicado al gran poeta judío -también ucraniano- muerto en 1934, se presiente la inminencia de una gran catástrofe:

¿Quién se acuerda de las masacres de Ucrania
de la tempestad delirante de los pogroms,
cuando los “juliganes” violaban a vuestras madres
y estábamos en los sótanos
temblorosos e inútiles
como la luz que lame los espejos?
Bialik clamó, tronó sobre las negras aguas
y su risa iracunda corrió como un viento loco sobre las
aldeas.

A la manera de un profeta, Tiempo amonesta a la comunidad judía porteña que sigue con su vida, ajena a todas las desgracias que anuncia la muerte del poeta. De hecho, Bialik fue el autor de *En la ciudad de la matanza*, célebre poema escrito a raíz del pogrom de Chisináu, en Moldavia, ocurrido pocos años antes del nacimiento de Israel/César.

En esta arenga, Tiempo vaga por la judería con rencor y clama: “*Hermanos de Buenos Aires: / nuestro mas alto poeta ha muerto*”. Pero la respuesta que obtiene es decepcionante: “*Los diarios de la colectividad / pudieron publicar la noticia en ‘Sociales’, / junto a la crónica de la fiesta / con que la familia Barabanchik / celebraba la circuncisión de su vástago*”. Y luego:

Señores burgueses que infringís todos los Mandamientos
y estáis los sábados sobre vuestros libros de tapas negras

asociado con el domingo y no con el sábado. Así, en el poema *Alacridad*, Clara Beter sueña como una María Magdalena ucraniana inmigrada en Argentina: “*Lejos, bien lejos de las fauces de la urbe, / poder soñar, reír, cantar, sentir cariño / y serenar el corazón... ¡Bendita seas / claridad de las mañanas de domingo!*”.

pasándoles la mano por el lomo a las cifras
 para que se alarguen como gatos,
 os he visto en los templos resplandecientes
 -apartados como los “pur sangs” en los bretes suntuosos-
 con los ojillos redondos y desvaídos
 y las altas galeras y los “thaléisem” de seda pura,
 queriendo sobornar a Dios
 que os conoce mejor que vuestros empleados.

César Tiempo lanza sus admoniciones a los pequeños burgueses de la comunidad y a los personajes populares de su querido gueto imaginario, poblado por buhoneros, soñadores trasnochados y *muchachas sin dote*. Pero aquí también suspende la temática de la pausa del tiempo. Los crímenes del fascismo europeo, así como el recrudecer del nacionalismo católico durante la década infame argentina, obligan a pasar a la acción. Tarea de la que el escritor sabático se hará cargo en más de una ocasión. Primero, enfrentando a otro escritor con pseudónimo, el novelista y director de la Biblioteca Nacional, Gustavo Martínez Zuviría, alias Hugo Wast, que entre los años treinta y cuarenta publicó *best sellers* antisemitas como *El Kahal-Oro* y el ciclo de novelas apocalípticas ultracatólicas, *Juana Tabor* y *666*. En 1935, César Tiempo salió al cruce de Hugo Wast a través de un opúsculo mordaz publicado por el semanario *Mundo Israelita*, titulado *La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional*. Se trataba de un folleto inspirado en el “Yo acuso” que, como el alegato de Zola, debería formar parte de cualquier antología universal contra el antisemitismo. En esta obra maestra de lo que Borges, por esos mismos años, llamaba el *arte de injuriar*, se lee una gran refutación de la teoría de la conspiración judía novelada en *El Kahal-Oro*: “*Sin embargo ese organismo plenipotente que, según el dengoso literato, pudo comprar a un gran diario de la mañana (...) es tan indigente, a lo que se ve, que no pudo comprar el silencio de un escritor tan poco cotizado como el autor de aquellas revelaciones*”.²⁶

En verdad, la contraofensiva de César Tiempo se hacía eco del juicio a Los protocolos de los sabios de Sión que, en 1934 y en la ciudad de Berna, había demostrado su falsedad, y al final del opúsculo se anexó el fallo del tribunal suizo.²⁷ En este sentido, César Tiempo permanecía cerca de Leopoldo Lugones, cercanía que ya había detectado también Borges cuando, en una reseña que escribió a *Libro para la pausa del sábado*, comentó que era un libro mitad judaico y mitad lugoniano, añadiendo que le resultaba incómoda la incongruencia entre el estilo hebreo y el

²⁶ César Tiempo, *La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional*, Ediciones Mundo Israelita, Buenos Aires, 1935.

²⁷ El opúsculo, escrito en pleno ascenso del nazismo y hoy disponible, precisamente, en la Biblioteca Nacional, institución dirigida por Hugo Wast entre 1931 y 1955, finaliza con las siguientes palabras: “*La madre de Rathenau implorando el perdón para el asesino de su hijo es un símbolo eterno de Israel. Cuando el director de la Biblioteca Nacional comprenda actitudes de esa generosidad de corazón podremos tomarle en serio e imponerle un castigo ejemplar. Si bien el castigo más grande sería hacerle leer su propio engendro. Será muy difícil que logre sobreponerse a tanta nutrición de escarabajo*”.

castellano sobrecargado influido por el escritor cordobés.²⁸ Pero en 1936, Lugones escribió un prólogo a *Los protocolos de los sabios de Sión: la mentira más grande de la Historia*, libro de Benjamin W. Segel. Allí, a pesar de su deriva autoritaria, el autor del discurso sobre *la hora de la espada* se pronunció en contra del conspiracionismo antisemita en términos muy similares a los de la refutación de César Tiempo: “¿cómo es que los judíos del mundo, inclusive cuando han participado del poder como en la Alemania republicana, no han podido contener e interrumpir las copiosas y públicas ediciones del libelo que les causa tanto daño? Y si ni aún esto han podido –¿qué temeríamos entonces?”.²⁹

El *activismo* de César Tiempo se extenderá cuando asuma el rol de director de la revista literaria *Columna*, donde llevó a cabo una gran campaña antifascista, congregando a numerosos intelectuales y escritores argentinos, la mayoría de ellos no judíos. Pero su actividad política no cesará una vez derrotado el fascismo europeo. Proseguirá a lo largo del gobierno peronista, especialmente a partir del momento en que se hizo cargo de la dirección del suplemento cultural del expropiado diario *La Prensa*, que había sido absorbido por la CGT. No poca importancia debe haber tenido en este acercamiento el hecho de que el peronismo legisló acerca de muchos aspectos referidos al descanso laboral, como las vacaciones pagas y el turismo social, que complementaban las conquistas del descanso dominical y del “sábado inglés” legislado en 1932.

Esta será una de las múltiples herejías de César Tiempo. Si su heterodoxa fusión del sábado judío y el domingo cristiano podía verse como un pintoresquismo literario inofensivo, su adhesión al peronismo lo hizo objeto de marginación tanto por parte del establishment judeoargentino como por muchos intelectuales no judíos y antiperonistas, aunque su adhesión al peronismo también había sido heterodoxa, como de hecho muestra la mezcla de voces que reunía en el suplemento cultural de *La Prensa*, muchas veces a contramano del doctrinarismo peronista, y evitando publicar a Hugo Wast (se vuelve a verificar, en este caso, el carácter ambiguo y funámbulo del primer peronismo, que cobijó, en simultáneo, a César Tiempo y a Hugo Wast, a cargo de la Biblioteca Nacional hasta 1955).

Después del golpe que inició el largo exilio de Perón, César Tiempo fue alcanzado por las políticas represivas de “desperonización”, quedando excluido de cualquier posibilidad periodística, teatral, cinematográfica o literaria.³⁰ Recién en los años setenta volverá de los márgenes, cuando el diario *La Opinión* lo invitó a contribuir con algunas notas y cuando, desde 1973 y con el retorno de Perón, sea designado director del Teatro Nacional Cervantes, cargo que ocupó hasta el 24 de marzo de 1976.

El destino de César Tiempo quedará marcado por dos diecisiete de octubre: el de 1905, que horadó al régimen zarista y desembocó en los pogromos que arrojaron a los Zeitlin a la

²⁸ Jorge Luis Borges, reseña a *Libro para la pausa del sábado*, en: Argentina, periódico de arte y crítica, año 1, nro. 3, 1931. Citado en: Leonardo Senkman, *César Tiempo. Los arrabales de un judío errante*, pág. 46.

²⁹ Citado en: Edgardo Cozarinsky, *Lugones, defensor de los judíos*, diario *La Nación*, 19/11/1998.

³⁰ Ver: Raanan Rein, *Los muchachos peronistas judíos*, Sudamericana, Buenos Aires, 2015.

Argentina, y el de 1945, que inició la década peronista y culminó en el golpe que marginó al escritor de la vida pública. Dos geografías y dos tiempos diferentes, vinculados entre sí por dos cesuras epocales, así como por las expectativas mesiánicas que despertaron.



César Tiempo y el paso del tiempo: en 1930 y en la década del 70

* * *

En El sábado, el artículo que escribió en 1927 (más o menos por la misma época en que César Tiempo adoptaba su nombre sabático), Erich Fromm observaba que el aspecto babilónico-penitencial del día sagrado pervivió en el judaísmo, como una suerte de *subcorriente*. En sus inicios, el sábado judío estaba más cerca de la influencia babilónica. Por entonces, no tenía una función higiénica, de alivio reconfortante o de renovación de las energías. Durante el shabat no solamente quedaba prohibido trabajar, sino que profanarlo traía como consecuencia la muerte por lapidación. Con el tiempo, especialmente a partir de la época rabínica y el desarrollo del Talmud, el sábado adquirió una valencia más positiva, sin que hayan dejado de regir las leyes sabáticas, que imponen un modo de vida ascético. Pero con mayor fuerza, el sábado fue tornándose un día de reposo y deleite (de aquí la expresión *oneg shabat*: alegría del shabat), donde se permite el sueño prolongado, se invita a saborear comidas abundantes y se considera propicia la actividad sexual. Esta coexistencia de dos tendencias contrapuestas encuentra su mayor intensificación una vez al año, en el día de Yom Kipur (Día del Perdón), llamado, en el Levítico, el *shabat de los shabats*, o *sábado de los sábados*. Como si expresase *in nuce* la transformación del sábado babilónico en el judío, Yom

Kipur es un día de ayuno, arrepentimiento y penitencia que finaliza con cantos, bailes y comidas, expiando las culpas acumuladas durante el año.³¹

Pero Fromm -y este es quizá su mayor aporte a lo que podríamos llamar *sabadología*- quería explicar las causas profundas que provocan esta ambivalencia del shabat. Por un lado, brindaba una explicación socioeconómica, al señalar que la existencia de un día de descanso a la semana presupone haber alcanzado tal nivel de productividad del trabajo que el descanso no conlleve un descenso de las posibilidades de satisfacer las necesidades materiales. Este factor socioeconómico pudo resultar determinante en el hecho de que el carácter de plenitud del sábado se desarrollara históricamente más tarde que el carácter defensivo y protector.

Pero a Fromm no le bastaba con esta explicación, puesto que muchas sociedades han contado con excedentes suficientes para permitirse el *lujo* de renunciar al trabajo una vez por semana, y no lo han hecho. Por eso, indicaba que aquello que debe *hacer cesar el sábado* no debe entenderse en el sentido moderno de labor, recordando que el idioma hebreo tiene dos palabras para trabajo: *avodá* y *melajá*. La *avodá* es el trabajo pesado en general, incluso la servidumbre, pero también el servicio, especialmente como servicio espiritual. En cambio, *melajá* refiere al trabajo creativo y constructivo, que transforma la naturaleza y el mundo. De hecho, en el Génesis, la obra que Dios completó el sexto día recibe el nombre de *melajá*, no de *avodá*, y son las tareas relacionadas con la *melajá* las que quedan prohibidas durante el shabat, especialmente el encender fuego, el dar el toque final a la fabricación de un objeto, el sacrificar animales como fuente de alimento, el escribir, el coser y el cargar cosas. Por ejemplo, en shabat está permitido calentar alimentos ya cocinados, lo cual se considera *avodá*, mientras que cocinar queda prohibido.³²

Partiendo de esta distinción, semejante a la que puede hallarse en castellano entre trabajar y obrar, Fromm, antes que Freud escriba sobre Moisés, recurre a una interpretación psicoanalítica tomada de Tótem y tabú. Según esta lectura, toda *melajá*, en especial el trabajo agrario, es una violación metafórica de la naturaleza concebida como materia maternal. Por lo tanto, obrar es metáfora del incesto. Llevando al extremo la interpretación psicoanalítica, Fromm llega a afirmar que el descanso de Dios durante el séptimo día simbolizaría el asesinato del padre por la horda primitiva, asesinato que, como en Tótem y tabú, habría sido reprimido y sólo puede leerse entre líneas.

Dando un paso más, Fromm también interpreta la faz festiva del shabat, recurriendo para ello al mito del Edén. Si el trabajo, sea creativo o penoso, solo se impuso como necesario a partir de la expulsión del paraíso como lugar del placer permanente, la prohibición sabática no puede

³¹ Erich Fromm, *El sábado*, Imago, nro. 6, Viena, 1927. Traducción de Antonio Caparrós Benedicto. Disponible en la web.

³² En términos teológicos, las *melajot* (plural de *melajá*), se definen como aquellas treinta y nueve actividades que fueron necesarias para la construcción del *Mishkán*, el tabernáculo itinerante que los judíos llevaron consigo durante el peregrinaje por el desierto.

interpretarse solamente a la manera de un mecanismo de defensa frente al deseo incestuoso simbolizado por la violación de la Madre Tierra, sino también como vuelta al estado paradisiaco, de armonía con la naturaleza. El sábado sería, en este otro sentido, regreso al seno materno.

¿Cómo concilia Fromm estas dos caras de la institución sabática? El enigma de esta duplicidad se resolvería al aplicar una matriz interpretativa edípica, donde la exigencia de penitencia expresaría la culpa por haber asesinado al padre y conquistado a la madre, mientras que la faz festiva del shabat repetiría, a escala sociológica, la tendencia neurótico-obsesiva a transformar los mecanismos defensivos en positivos, al costo de retornar a un estadio pregenital.

Más tarde, en los libros que lo hicieron éxito de ventas, Fromm se distanciaba de estas interpretaciones psicoanalíticas ortodoxas y arriesgaba otra perspectiva, integrada a su humanismo socialista posterior. Así, en *¿Tener o ser?*, libro cincuenta años posterior al artículo sobre el sábado, Fromm escribe que el *shabat* no es:

*“el descanso per se, en el sentido de no hacer un esfuerzo físico o mental, sino el reposo en el sentido de restablecer una armonía completa entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza. Nada debe destruirse, y nada debe construirse: el Shabbat es el día de la tregua en la batalla humana con el mundo. Tampoco debe ocurrir ningún cambio social. (...) En el Shabbat se vive como si no se tuviera nada, sin perseguir otra meta que ser, esto es, expresar nuestros poderes esenciales: rezar, estudiar, comer, beber, cantar, hacer el amor.”*³³

En esta otra interpretación, el día de reposo aparece como un día de desapropiación que hace prevalecer al ser sobre el tener, en una liberación semanal que ya no sintomatizaría una regresión neurótica, sino un estado desalienado y pacífico. Resuenan aquí los ecos de otro gran libro sobre el sábado judío, escrito en 1951 por el rabino y activista por los derechos civiles, Abraham Heschel, para quien *el sábado es la catedral de los judíos*. Una catedral utópica, no edificada en ninguna *topía* o lugar, porque no santifica el espacio, sino el tiempo. Movimiento que iría a contramano de la sacralización del espacio, y por lo tanto de la propiedad y de las cosas, por parte de lo que Heschel llamaba *civilización tecnológica*.³⁴

* * *

Si en El sábado la faz positiva del shabat era leída como regresión a un estado preedípico, Fromm, en sus escritos posteriores, volverá a las fuentes del judaísmo para encontrar en el sábado una inspiración utópica y un anticipo del tiempo futuro. Así, en *¿Tener o ser?* también se afirma:

³³ Erich Fromm, *¿Tener o ser?*, pág. 62, FCE, México, 2006.

³⁴ Abraham Heschel, *El shabat. Su sentido para el hombre moderno*, Ediciones Seminario Rabínico, Bs. As., 2021. En una nota al pie de este bello libro, Heschel menciona que, de acuerdo con el astrónomo y asiriólogo Edward Mahler, el verbo “shabat” no significaba descansar, sino “estar completo”. En babilonio, el sustantivo “shabbatu” significaba ciclo en sentido cronológico, el día en que la luna completa su ciclo y alcanza el estadio de luna llena.

*“El Shabbat es un día de alegría, porque ese día el individuo es plenamente él mismo. Por ello el Talmud llama al Shabbat la anticipación del Tiempo Mesianico, y al Tiempo Mesianico un Shabbat interminable: el día en que la propiedad, el dinero y la aflicción y la tristeza son tabú; un día en que es abolido el tiempo, y sólo domina el ser puro. Su predecesor histórico, el Shapatu babilónico, fue un día de tristeza y temor. El domingo moderno es un día lleno de alegría, de consumo y de huir de sí mismo. ¿No es tiempo de restablecer el Shabbat como día universal de armonía y paz, como el día humano que anticipa el futuro humano?”*³⁵

Efectivamente, en la tradición judía, shabat y tiempo mesiánico se reflejan mutuamente. El tiempo mesiánico es un sábado interminable y el sábado es un gozar anticipadamente de la eternidad. Pero tal como el sábado según Fromm, el mesianismo judío se ha debatido entre dos tendencias contradictorias.

En *Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo*, ensayo notable que fue leído en un encuentro del círculo Eranos, Gershom Scholem observó que, a lo largo de la historia judía, el mesianismo ha aparecido con diversos ropajes ideológicos, especialmente en circunstancias de exilio y opresión, que son las que le han conferido color específico. Estas diversas concepciones pueden sin embargo reducirse, grosso modo, a dos tendencias: una restauradora, orientada a recuperar un pasado glorioso perdido, y otra utópica, proyectada hacia el futuro. Aunque estos dos momentos están dialécticamente entrelazados, aunque el ideal que ha de realizarse es una reconstrucción del reino davídico primigenio y el tiempo primigenio es un pasado transfigurado por el resplandor de la utopía, a veces aparece extremadamente acentuada la tendencia restauradora y otras veces la utópica.³⁶

La vertiente utópica puede apreciarse especialmente en la literatura apocalíptica judía. Entre el siglo I a. C. y el primero de la era cristiana, durante el período conocido por el cristianismo como *período intertestamentario*, se produjeron numerosos textos apocalípticos, como el Libro de Enoc y el Apocalipsis de Esdras. Textos no canónicos de los que las vertientes más racionalistas, observantes y restauracionistas del judaísmo siempre han abjurado, aparecidos en un tiempo donde se creía que el tiempo de los profetas *había cesado*. Después del exilio babilónico se creía que Dios

³⁵ Erich Fromm, *¿Tener o ser?*, pág. 62. Esta visión del domingo moderno como día de consumo y escapismo puede encontrarse en Jacobo Fijman, poeta apocalíptico que, como César Tiempo, también emigró del imperio ruso y buscó en Argentina la fusión de judaísmo y cristianismo. Pero a contramano de César Tiempo, Fijman no solamente se convirtió al catolicismo, sino que escribió un poema titulado Noche del sábado en El Bajo, donde la noche del sábado aparece como la del vicio y la lujuria. En la zona de El Bajo, “entre infantes, pajeros y maricas”, se enriquecen los “financistas de quilombo y putas”, mientras el guardia civil y el comisario hacen la vista gorda. Se trata de un poema puritano que podría interpretarse como expresión de la faz ascética del shabat descrita por Fromm, a diferencia de la faz festiva expresada por los poemas de César Tiempo. Ver: Jacobo Fijman, *Obras (1923-69)*, Vol. 1, Araucaria / Signos del Topo, 2005.

³⁶ Gershom Scholem, *Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo*, pág. 101. En: *Conceptos básicos del judaísmo*, Editorial Trotta, Madrid, 2018.

ya no se comunicaba directamente con el pueblo a través de los profetas, por lo que los textos de género apocalíptico elaboraron todo un arte del *pseudónimo* y de la *pseudoepigrafía*. Para sortear la acusación de ser obras fraguadas por impostores o *falsos profetas*, muchos textos apocalípticos fueron atribuidos retrospectivamente a figuras que vivieron en la era profética. Por ejemplo, el libro de Daniel se presenta como si fuera del profeta Daniel del siglo VI a. C., aunque fue escrito en el siglo II a. C. O bien, el Libro de Enoc se atribuye a un personaje antediluviano mencionado en el Génesis, otorgándole al texto una autoridad arcaica capaz de vislumbrar el futuro a través del *vaticinium ex eventu*.

Otra de las características más salientes de la literatura apocalíptica judía, que apelaba a todo tipo de artilugios literarios para acrecentar sus efectos de presagio, es postular una *teoría de la catástrofe*. Según Scholem, el elemento renovador o hasta revolucionario de este mesianismo requiere la demolición de la historia precedente. El tránsito hacia la salvación mesiánica futura es un tránsito donde se desmorona el mundo conocido. Son los “dolores de parto del Mesías” o los “ayes mesiánicos”. Los profetas y los videntes apocalípticos tienen en común el postular la discontinuidad entre la historia y la redención. La redención no llega como producto de desarrollos inmanentes a la historia humana. No se trata del cumplimiento de un *progreso*, sino de una intrusión trascendente en la que la historia perece al ser alcanzada por un rayo de luz que la ilumina desde una fuente externa. La catástrofe en los apocalípticos cumple una función de separación entre la historia y el tiempo mesiánico, que surgirá de las ruinas de la historia.

Precisamente por la heterogeneidad del tiempo mesiánico respecto al tiempo histórico no es posible calcular el momento preciso en que demorará en arribar el ungido. Por estar en manos de Dios, la llegada del tiempo mesiánico es absolutamente incalculable e imprevisible. El Mesías viene de pronto, sin anunciarse, justo cuando menos se lo espera o cuando la esperanza se ha perdido hace mucho tiempo. En palabras de un maestro talmúdico del siglo III citado por Scholem: “*Tres llegan inesperados: el Mesías, el hallazgo y el escorpión*”.³⁷

Y, sin embargo, también late en la experiencia judía una recurrente necesidad de forzar la llegada del final. Una y otra vez han surgido movimientos mesiánicos que, contra las restricciones del judaísmo rabínico, pretenden intervenir en la historia para acelerar la llegada de la redención. Esta impaciencia es la que, a pesar de extralimitarse respecto a la ley talmúdica que prohíbe calcular el tiempo de la redención, ha dado lugar a diversas formas de “cálculo apocalíptico”, cálculos que pretenden determinar *el tiempo que resta*, y que muchas veces han tomado la forma de la numerología esotérica, de la palabra enigmática, del hablar en susurros. Rasgos típicos, por cierto, de la literatura apocalíptica, cuyo tono velado y encriptado se diferencia de la literatura profética, donde los anuncios eran públicos, claros e inconfundibles.

³⁷ Ibíd. pág. 109.

Como observó Jacob Taubes, *es propio de la ciencia de la apocalíptica computar numéricamente el cuándo del final*, para lo cual requiere recapitular el pasado de manera teleológica y dividir la historia universal en períodos (eones) dirigidos hacia una meta.³⁸ El número de estos períodos varía de apocalíptica en apocalíptica. En la escatología persa eran doce, como en los signos del zodiaco, y como si el tiempo en su conjunto se concibiese como un enorme año del mundo. En Daniel eran cuatro (los cuatro reinos) y en Enoc setenta o siete, como si la historia en su conjunto fuese una semana inmensa.

Entre las diversas formas de *cálculo apocalíptico* han cobrado especial relevancia las teorías etapistas, según las cuales la luz del Mesías no se hará ver de golpe, sino por etapas graduales. Muchos rabinos llegarán a afirmar que el tiempo mesiánico no será una sola era, sino dos períodos a los que les corresponderán dos Mesías. El primer período, el del Mesías ben Yosef que luchará contra los enemigos de Israel y perecerá en la batalla, aún pertenecerá a *este mundo* (*Olam Hazé*). El segundo período, el del Mesías ben David, pertenecerá al nuevo eón que se abrirá con el juicio final.³⁹ Incluso, según algunas corrientes rabínicas y cabalísticas, el Mesías ben Yosef debe llegar hacia el año 6000 desde el momento de la creación, “*como aquel que se prepara el viernes por la tarde para el shabat*”. Y al comenzar el séptimo milenio o eón, llegará el Mesías ben David para dar comienzo al *mundo venidero* (*Olam Habá*), como un *shabat eterno* y un *jubileo universal*.

* * *

Al comienzo de su ensayo sobre la idea mesiánica, Gershom Scholem también subrayó que el conflicto esencial entre judaísmo y cristianismo pasa, precisamente, por la problemática mesiánica. No solamente en relación a la controversia sobre la mesianicidad de Jesús, sino, más aún, porque se trata de dos actitudes radicalmente diferentes acerca de la salvación. Para la posición judía, la salvación es un proceso que tiene lugar públicamente, a los ojos de todos. Está mediado por la comunidad y es esencialmente visible. Por el contrario, el cristianismo concibe la salvación como un proceso espiritual e interior, que se desarrolla en el alma de cada persona, sin que tenga, necesariamente, una correspondencia en el mundo externo y visible. Haciendo de la salvación un proceso íntimo, el cristianismo pretendió superar al materialismo judío. Pero para el judaísmo, este intimismo no representó ningún progreso. Por el contrario, significó una huida respecto a la concepción pública, comunitaria y hasta *realista* de la salvación.

No obstante, ambas religiones han estado atravesadas por tendencias internas en pugna, haciendo posible su influjo mutuo. Y la zona donde más cerca han estado las dos religiones es la que Scholem llama “activismo mesiánico”: aquellas tendencias apocalípticas que menos reparos han tenido en actuar en la historia para apresurar la llegada del final. En el judaísmo, la tentación de

³⁸ Jacob Taubes, *Escatología occidental*, pág. 56.

³⁹ Gershom Scholem, *Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo*, pág. 106.

actuar para acelerar la llegada de la plenitud futura ha sido encarnada por figuras tales como Bar Kojba, Abulafia y Shabtai Tzvi, al que Scholem dedicó el amplio estudio *Mesianismo y nihilismo*, y cuyo primer nombre, Shabtai, significa Saturno, por entonces el séptimo planeta visible y que, para los talmudistas, era conocido como *la estrella de shabat*.

La idea mesiánica ha emergido con fuerza cada vez que los tiempos se han vuelto turbios, aportando consuelo y esperanza en medio de las catástrofes. Pero, ¿cuál es el estatus de la ley dentro del proceso mesiánico? El anhelo de lo totalmente nuevo traído por la utopía está en tensión con las ataduras legales que rigen este tiempo, cuyo objetivo primario radica en cercar o contener la inclinación innata de los hombres al mal, inclinación que en hebreo se conoce como *yetzer hará*, y que desaparecerá con la llegada del tiempo mesiánico. Por eso, en la idea mesiánica siempre hay, al decir de Scholem, un cierto “elemento anárquico”,⁴⁰ por el que la redención llega a través del pecado y no a través del cumplimiento de la *Halajá* (ley judía). Cada vez que se produjo una crisis en la existencia religiosa de los judíos se ha manifestado lo que Jacob Taubes a su vez llamó la *típica herejía judía*: la de un mesianismo antinómico que cuestiona las leyes y normas vigentes, ya que, con la llegada del Mesías, lo importante para la salvación será la fe en él y no la observancia de la ley. En este sentido, la pretensión de Jesús de ser el Mesías y la teología paulina de Cristo como fin de la ley (ya que *la letra mata, mas el espíritu vivifica*) no han sido en modo alguno acontecimientos únicos para el judaísmo, sino que aparecieron una y otra vez en su modelo básico de existencia religiosa.⁴¹

Para el conservadurismo de las autoridades rabínicas, el elemento anárquico es tolerable en la medida en que se presenta como una esperanza abstracta, puramente proyectada hacia el futuro. Pero cada vez que, de la mano de movimientos mesiánicos y *falsos mesías*, la idea apocalíptica irrumpió como una fuerza efectiva y actual, se ha puesto de manifiesto una gran tensión entre las autoridades religiosas y las carismático-apocalípticas. Este ha sido también el caso del cristianismo, donde las corrientes que más han cuestionado la concepción oficial e intimista de la salvación han sido los movimientos milenaristas:

“El mesianismo político y quiliasta o milenarista de movimientos importantes dentro del cristianismo parece a menudo el reflejo de un mesianismo propiamente judío. Es sabido con qué vehemencia fueron denunciadas tales tendencias como herejías judaizantes por sus adversarios ortodoxos tanto en el catolicismo como en el protestantismo; y vista desde la perspectiva puramente fenomenológica, sin duda había algo de cierto en esa acusación, aunque en la realidad histórica tales tendencias surgían espontáneamente a partir de los intentos por tomar en serio el mesianismo, a partir del sentimiento de insatisfacción que deja un reino de Dios que se supone no está bajo nosotros, sino en nuestro interior. (...) El mesianismo revolucionario o milenarista, como por ejemplo en los taboritas, los

⁴⁰ Ibid., pág. 118.

⁴¹ Jacob Taubes, *La controversia entre judaísmo y cristianismo*, en: *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, pág. 50, Editorial Katz, Buenos Aires, 2007.

anabaptistas o el ala radical de los puritanos, remite siempre su inspiración decisiva al Antiguo Testamento y no a fuentes cristianas. (...) Esta vía por la cual el judaísmo ha trasvasado siempre al cristianismo el mesianismo político y quiliasta se corresponde con su doble, la vía por la cual el cristianismo a su vez ha trasvasado al judaísmo -o ha provocado en él- una tendencia a descubrir el aspecto místico de interiorización de la idea mesiánica. Por supuesto, tal tendencia proviene en no menor medida del dinamismo y evolución internos del mismo judaísmo, que también consideraba la realidad mesiánica prometida como símbolo de un estadio interior del mundo y del hombre. Siempre será difícil decidir en qué medida hemos de hablar aquí de esa doble vía de mutua influencia y en qué medida hemos de atribuir estos fenómenos al dinamismo inmanente a las propias realidades y a la visión del mundo.”⁴²

Sin embargo, aquí encontramos el núcleo de la crítica de Taubes a la posición de Scholem, formulada en su ensayo de 1983, *El mesianismo y su precio*. Si la diferencia entre judaísmo y cristianismo radica en la controversia entre el carácter público o íntimo de la salvación, ¿no resulta acaso ilegítimo cuestionar la concepción intimista cristiana cuando se acepta que el mesianismo judío fracasó cada vez que se puso en práctica? Scholem se negó a ver la interiorización como una consecuencia legítima del ascenso y fracaso de la idea mesiánica. Incluso, Taubes, que con el tiempo se volvió el tábano de Scholem, cuestiona que la interiorización sea la línea divisoria entre judaísmo y cristianismo, y la caracteriza como una crisis también típica de la escatología judía. Cada vez que la escatología judía tuvo que procesar los efectos catastróficos de una redención prometida y no cumplida, debió replegarse en la interioridad. Tales fueron los casos del cristianismo paulino y del movimiento sabatiano, que han tenido en común el tener que lidiar con la paradoja trágica de un mesías que muere o que reniega de su fe. Pero este repliegue no fue siempre una huida del mundo, sino lo que mantuvo viva la idea mesiánica.⁴³

Aunque en un escrito muy anterior, titulado *La controversia entre judaísmo y cristianismo*, Taubes también reconoció que la diferencia esencial entre judaísmo y cristianismo radica en que en el judaísmo impera la ley -que es de naturaleza pública, sobria y exterior- y en el cristianismo impera el corazón -que es de naturaleza privada, extática e interior-, en *El mesianismo y su precio* mostró que la idea mesiánica es más dinámica de lo que Scholem supuso. Ni el intimismo cristiano ha sido tan recóndito (de otro modo, ¿cómo explicar la política católica de los últimos dos milenios?), ni el carácter comunitario del mesianismo judío ha sido tan exterior (de otro modo, ¿cómo explicar el mandato de reposar serenamente en la interioridad durante el shabat?). A ambas

⁴² Gershom Scholem, *Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo*, pág. 114. Es cierto que, como señala también Scholem, el activismo cristiano ha tenido una vehemencia y una relevancia mayor para la historia del mundo, con lo que, en comparación, el activismo judío se ha mostrado siempre particular y extrañamente impotente. No solamente por los fracasos con los que chocó vez que se puso en práctica, sino también por la censura de la que la apocalíptica popular fue objeto por parte de las dirigencias rabínicas, para las que, en el tiempo mesiánico y como postuló Maimónides, no se anulará la ley, sino que se consumará y será reconocida universalmente.

⁴³ Jacob Taubes, *El mesianismo y su precio*, en: *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, pág. 50, Editorial Katz, Buenos Aires, 2007.

religiones las habita cierta dialéctica, haciendo que “interior” y “exterior” sean poco fáciles de demarcar.⁴⁴

Taubes también mencionaba las expectativas milenaristas de las comunidades puritanas de Nueva Inglaterra, que luego de partir a Massachusetts para crear una nueva Sion terminaron por fundar los Estados Unidos de América. De hecho, los puritanos fueron sabáticos rigurosos e impusieron las llamadas *Blue laws*, también conocidas como *Sunday laws*, leyes que prohibían toda actividad comercial y de esparcimiento durante los domingos, exigiendo la asistencia de todos los colonos a los servicios religiosos dominicales. Pero aquí, Taubes vuelve a darle la razón a su maestro y contrincante, ya que, tal como él mismo observara en *Escatología occidental*, las sectas revolucionarias cristianas siempre han tenido mayor predilección por el Antiguo Testamento que por el Nuevo. No en poca medida porque, en el judaísmo, el *páthos revolucionario* y la pasión por la acción latan de manera más intensa que en el cristianismo.⁴⁵

Scholem concluyó su famoso ensayo afirmando que *el judaísmo tuvo que pagar caro la grandeza de la idea mesiánica*, grandeza que el judaísmo *ha donado al mundo*. El *precio* consistió en vivir siempre “a plazos”, a la espera, en estado de alarma permanente y padeciendo la imperfección de todos los empeños, sin que nada de lo que se haga pueda ser definitivo o completo. Pero para Taubes no es tan fácil establecer un cálculo de los *costos psicoeconómicos* de la idea mesiánica, sobre todo a la luz del fracaso del movimiento sabatiano, que precedió el surgimiento del jasidismo, corriente que revitalizó el judaísmo replegándose en la interioridad. Para Taubes, cuando la idea mesiánica tiene efectos absurdos, peligrosos y catastróficos, el precio de la interiorización puede pagarse con alegría. No para volver a huir de la historia, sino para calibrar mejor el *riesgo mesiánico*.

Más aún, indica Taubes en 1983, a la luz de la realidad histórica del Estado de Israel. Su fundación ha sido posible gracias a una reactualización de la idea mesiánica, lo que permitió a los judíos reingresar a la historia. Pero si la idea mesiánica no se interioriza ni se modifica a la luz de los hechos históricos, si no se reconoce una distancia infranqueable entre redención e historia, se corre el riesgo de convertir la expectativa de redención en un “*apocalipsis encendido en llamas*”.⁴⁶

* * *

Pero, ¿qué es el milenarismo? La creencia en que, entre la segunda venida de Cristo y el Juicio Final, mediará un período de mil años. Durante ese período, Cristo reinará junto a los santos cristianos, que resucitarán mil años antes que los demás muertos. La creencia proviene del capítulo veinte del libro del Apocalipsis, donde Juan relata haber visto un ángel descender del cielo portando

⁴⁴ Wolf-Daniel Hartwich, Aleida y Jan Assmann, Epílogo a: Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, pág. 124.

⁴⁵ Según Taubes, este *páthos revolucionario* del judaísmo también explicaría el hecho de que tantos judíos hayan sido protagonistas de los movimientos revolucionarios comunistas modernos. Ver: *Escatología occidental*, pág. 40.

⁴⁶ Jacob Taubes, *El mesianismo y su precio*, pág. 51.

una llave para encadenar y sellar a Satanás en el abismo. El abismo se reabrirá después de mil años y Satanás será soltado de su prisión abismal para extraviar a las naciones que moran en *los cuatro ángulos de la tierra* (descritas simbólicamente como Gog y Magog) e iniciar la batalla final entre su ejército y el de los santos, antes de la cual Dios hará descender fuego desde los cielos para derrotar a las huestes satánicas.

Durante los primeros siglos del cristianismo hubo una cierta unanimidad sobre la conformidad de la doctrina milenarista o *quiliasta* (del griego *khiliasmós*: “mil años”). Pero dado que en el Apocalipsis no se describe cómo será el Milenio, los primeros padres de la Iglesia intentaron llenar ese vacío proponiendo diversos escenarios mesiánicos, muchos de ellos tomados de la profética judía. Por ejemplo, el gnóstico Cerinto, que era de origen judío, postuló que los mártires resurrectos gozarán de todos los deleites sensuales, desde la comida a la música y el teatro. O bien, Ireneo de Lyon afirmó que la función del Milenio será acostumar la carne del hombre a Dios, para devenir incorruptible.⁴⁷

Pero por razones tanto políticas como espirituales, los padres de la iglesia fueron alejándose del milenarismo. Desde el siglo II, a medida que se frustraban las expectativas sobre la llegada inminente de la *parusía* (presencia plena del Mesías), se produce un giro fundamental en la historia del cristianismo, que pasa del comunismo de la comunidad primitiva -donde todos se desprenden de todo debido a la expectativa sobre la inminencia del fin- a la teología cristiana, donde la escatología se interioriza, volviéndose como un gran drama del alma.⁴⁸ Es a lo largo de este período, en no poca medida debido al papel político que el cristianismo comienza a adoptar como heredero del imperio romano, que se produce el pasaje formulado por Scholem desde la escatología universal, con toda su carga de revuelta y subversión, a la escatología individual, haciendo posible la conciliación entre la salvación espiritual y la conformidad con el orden imperial de *este mundo*.⁴⁹

Esta postura, conocida como *amilenialismo*, encontró su mayor defensor en Agustín, quien, como en todo, fue primero milenarista para luego retractarse y volverse amilenarista, al considerar la visión del Milenio “demasiado carnal”. En La ciudad de Dios, el obispo de Hipona invirtió la dirección del milenarismo, afirmando que no puede haber ningún Milenio que no sea el que surgió

⁴⁷ Rodrigo Polanco Fermandois, *El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la caro capax Dei*. En: Teología y vida, 41(1), 16-29, Santiago, 2000.

⁴⁸ Jacob Taubes, *Escatología occidental*, pág. 104.

⁴⁹ En El marxismo y las escatologías, Carlos Astrada observó que, hasta el año mil, el temor al acabamiento del mundo dominaba a la mentalidad cristiana. Pero la demora del final transfirió la esperanza a la vida celestial y a la creencia en la resurrección de los muertos. Desde entonces, la operación fundamental de la Iglesia será crear también una imagen negativa del más allá, con la cual aterrorizó a los pueblos medievales. Afirmada en la conciencia cristiana, la idea de infierno se perfeccionó con el sentimiento de la venganza. Con ello, ya no predominará la salvación universal: a los malos, a los pecadores, les está reservada la venganza de Dios en un fuego nada metafórico, donde arderán eternamente. Al decir de Astrada, la idea de infierno fue inmensamente redituable para la Iglesia: mediante el establecimiento de un sistema de terror religioso y moral, la Iglesia, vuelta administradora del castigo y de la salvación ultraterrenas, acumuló grandes riquezas, constituyéndose en una potencia económica que legitimó el trabajo servil de la gleba.

con la primera venida de Cristo. Simultáneamente, al oponer la ciudad terrenal y la ciudad de Dios, Agustín defendió la idea de que el Milenio es una realidad alegórica, no literal, y que los que la han interpretado como una posibilidad terrenal coinciden más con los judíos que con los cristianos. Desde entonces, tanto las visiones dominantes del catolicismo como del protestantismo resolverán que el milenarismo es *hereje y judaizante*. De este modo, la esperanza en el reino milenario fue expulsada de la Iglesia y se volvió un asunto de las religiones populares y de las sectas, obligadas a llevar una existencia subterránea.⁵⁰

Significativamente, a lo largo de la misma época en que el cristianismo expulsó al milenarismo de su propio seno, también consagró al domingo como día de descanso. El cambio obedeció al sincretismo de la Antigüedad Tardía y al interés político del cristianismo por amoldarse a la realidad del imperio. El domingo, que era el día de la deidad romana Sol Invicto, fue declarado venerable por un edicto de Constantino. Ese día, los magistrados y las personas que residían en las ciudades podían descansar y *hacer cesar* sus actividades. Poco después, a medida que el cristianismo le daba la espalda a la apocalíptica judía y hacía proselitismo a lo largo y ancho del imperio, volvió mandatorio honrar el domingo, vinculándolo a la resurrección de Cristo y a la celebración de la Eucaristía. Así, el Sínodo de Laodicea, celebrado alrededor del 363-364, declaró al descansar en sábado una *herejía judaizante*, tal como al milenarismo. De aquí provendrá, siglos después, la asociación inquisitorial entre brujería y *shabat negro*.

Y es nuevamente en Agustín donde puede observarse, en simultáneo, la doble conversión del milenarismo en amilenialismo y del sábado judío en domingo cristiano. El sacerdote Georges Folliet distinguió tres períodos en el desarrollo agustiniano del tema del sábado. Entre los años 389 y 400, Agustín, que aún era milenarista, vio el descanso sabático desde una perspectiva escatológica. Más tarde, su concepción del sábado se espiritualizó y llegó a utilizar esta *figura* para definir diversos estados de la vida espiritual. Al final, el sábado sólo simbolizará la etapa final del ascenso del alma hacia Dios, el *descanso* en Él.⁵¹

De acuerdo al Agustín milenarista, las edades del mundo se dividían en seis, aunque no las computaba en la cifra de mil años. En esto, y como algunas vertientes del mesianismo judío, prohibió calcular con precisión *el tiempo que resta*, ya que, al decir de Pablo, ese día *el Señor nos sorprenderá como el ladrón*. En simultáneo, Agustín asoció la llegada del séptimo eón con el séptimo día de la creación como día de descanso. No obstante, al terminar el séptimo eón -que, según Juan, mediará entre la segunda venida de Cristo y el Juicio Final-, advendrá el *octavo día*, que representa la vida nueva que seguirá al final de los siglos:

⁵⁰ Jacob Taubes, *Escatología occidental*, pág. 110.

⁵¹ Georges Folliet, *La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400*, Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques, págs. 371-390, Institut d'Études Augustiniennes, enero de 1959.

“¿No sería entonces un regreso al principio? Cuando hoy han transcurrido los siete días de la semana, el octavo día se convierte nuevamente en el primero de una nueva semana; así pues, cuando las siete edades de este siglo, cuando todo pase, haya pasado y esté acabado, volveremos con entusiasmo a esa dichosa inmortalidad de la que el hombre se ha dejado caer.”⁵²

En sus sermones sabático-milenaristas, Agustín adoptaba el método *figural* característico del cristianismo. Un método hermenéutico y una estrategia de superación según la cual una *figura* es un personaje o acontecimiento cuyo valor no radica en sí mismo, sino en anticipar un personaje o acontecimiento venidero, que sobrepasa a su *figura*. Por eso, desde Tertuliano, las *figuras* del judaísmo *prefiguran* a las cristianas, haciendo de lo cristiano la revelación y subsunción de lo judío. Esta estrategia exegética puede encontrarse ya en Pablo, cuando distinguía entre dos adanes: el *prótos Adán* o primer Adán del Génesis, y el *éschatos Adán*, el último Adán, que sería Cristo. El primer hombre anticipa la llegada de Cristo, pero Cristo *realiza* al primer hombre, ya que: *así como por un solo hombre el pecado entró en el mundo, por un sólo hombre habrá salvación y vida eterna*.

En muchas ocasiones, la palabra latina *figura* también recibía el nombre griego de *typos*. Y en Agustín, tanto como en Pablo, se encuentra una fuerte *impronta tipológica*.⁵³ Por eso, en el Agustín milenarista, el número siete *prefigura o tipologiza* al Milenio, así como el número ocho *prefigura* lo que viene después del Juicio Final: “*donde nada mejora ni se deteriora porque el flujo del tiempo ya no existe, sino que todo permanece en una felicidad estable y continua*”, y donde:

“*los santos, habiendo llegado, ya no distinguirán la actividad del descanso por la alternancia del día y la noche, sino que poseerán un descanso perpetuamente despierto y una actividad no perezosa, sino infatigablemente descansada*”.⁵⁴

De hecho, en los Evangelios, al primer día de la semana también se lo llama *prima sabbati*: el primer día después del descanso sabático, cuando Jesús resucitó. Entonces, fiel al método *figural*, Agustín vaticinaba que lo primero dará paso a lo segundo, *ut figura esset sanctificationis in requiem spiritus sancti* (para que [el sábado] sea figura de santificación en el reposo del Espíritu Santo),⁵⁵ cuando lo corruptible se vuelva incorruptible y lo mortal se vuelva inmortal.

Desde esta perspectiva, el shabat judío es el preludio para la bienaventuranza eterna, *prefigurada* por el domingo. El octavo día agustiniano buscaba superar al séptimo día judío y representaba un retorno a la primera vida de la que el alma cayó en el momento de la creación. Pero esa primera vida es a la vez la última, la del descanso eterno (*requies sabbati*), de la que el alma

⁵² Agustín de Hipona, *Sermón 259 con motivo del domingo de Pascua*, citado en *ibid.*

⁵³ Hemos abordado esta cuestión a partir de *Figura*, el gran estudio de Erich Auerbach, en *La silueta de Frankenstein* (Revista Espectros, Nro. 8, 2023).

⁵⁴ Agustín de Hipona, *Sermón mayo 94*, citado en Georges Folliet, *La typologie du sabbat chez saint Augustin*.

⁵⁵ *Ibid.*

guarda un recuerdo en su pasaje por la vida mortal, lo que explicaría la atracción de los mortales por el descanso. No se trata, sin embargo, de la nostalgia por una *indolencia perezosa*, sino por “una cierta tranquilidad inefable de actividad ociosa”.⁵⁶

El sábado espiritual sustituyó así al sábado temporal, volviendo al domingo cristiano más laxo, liberándolo de los mandatos que constriñen al sábado judío. Bastará entonces con que el Agustín posterior se deshaga del milenarismo y rompa los puentes entre la ciudad de Dios y la ciudad terrenal para hacer prevalecer la imagen del sábado espiritual y eterno, que llegará, como el descanso de Dios, después de realizadas las *buenas obras*. Desde las Confesiones, Agustín ya no recurrirá a la imagen del octavo día e imperará el séptimo día glorificado como vida eterna, que libera de las ataduras del cuerpo. Pero será un descanso ahistórico, descorporizado y atemporal, que arribará sólo a partir del regreso de Cristo. Mientras tanto, el anhelo de *hacer cesar* el trabajo en este mundo debe posponerse *sine die*: “Rechazamos la cesación temporal del trabajo, que se ha vuelto supersticiosa, y aspiramos al descanso verdadero y eterno (*sempiterna et vera requies*)”.⁵⁷

* * *

En 1767, el jesuita chileno Manuel Lacunza y Díaz fue desterrado de Santiago por el decreto que expulsó a la Compañía de Jesús de los dominios de la corona española. Lacunza recaló en la ciudad italiana de Imola, donde adoptó una vida retirada, abocándose a la observación astronómica y a escribir su único libro, una obra monumental titulada *La Venida del Mesías en Gloria y Magestad* (sic). El texto contaba con unas mil quinientas páginas de exégesis del Apocalipsis y de los escritos proféticos. Como el grandilocuente título lo indica, Lacunza llegaba a la conclusión de que la segunda venida de Jesús era inminente, dando comienzo al Reino del Hijo desde una Nueva Jerusalén, por espacio de mil años, hasta el Juicio Universal.

La obra milenarista fue acusada de herejía y censurada por la Inquisición. No pudo salir a la luz en vida del jesuita y recién fue publicada en Cádiz hacia 1812, bajo el pseudónimo judío de Juan Josafat Ben-Ezra, en homenaje al exégeta sefaradí Abraham ben Meir Ibn Ezra. En 1816 y en Londres, se realizó otra edición, financiada por Manuel Belgrano durante su viaje diplomático a Europa, que había quedado fascinado con el libro, del que escribió su prólogo.⁵⁸ En 1825, esta

⁵⁶ Agustín de Hipona, *Carta 55*, citado en *ibid*.

⁵⁷ Agustín de Hipona, *Epístola 36*, datada en los años 396-397. Citado en *ibid*.

⁵⁸ En su prólogo, Belgrano destaca el libro de Lacunza como expresión del genio americano: “Dede el punto que resolví mi viage a este destino [Londres], resolví también hacer a mis compatriotas el servicio de imprimir y publicar una obra que, aun quando no hubiese otras, sobraría para acreditar la superioridad de los talentos americanos, al mismo tempo que la suma sandez de un señor diputado español europeo, que en las Cortes extraordinarias instaladas en la Isla de León de Cádiz, se hizo distinguir con el arrojo escandaloso de preguntar a qué clase de bestias pertenecían los americanos, o entre qué clase de ellas se les podía dar lugar.” (Manuel Belgrano, *El editor a los americanos*, citado en Frédéric Martínez, *Milenarismo y defensa de la fe en el siglo de las luces: la obra del jesuita chileno Manuel Lacunza*, Historia Crítica, 03, 1990).

obra escatológica fue traducida al inglés por el pastor presbiteriano escocés Edward Irving, para luego volver a cruzar el Atlántico y aterrizar en las manos del predicador estadounidense William Miller, fundador del Movimiento Adventista, del que más tarde emergería la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Pero mucho antes, algunos fragmentos de la obra visionaria de Lacunza habían llegado clandestinamente desde Italia a América del Sur, donde tuvieron gran acogida. Tal es así que, en sus *Recuerdos de provincia*, Sarmiento rememoraba el impacto que los escritos de este autor milenarista o “milenario” había tenido entre los patriotas:

*“Hay raras manías que aquejan al espíritu humano en épocas dadas, curiosidades que vienen no se sabe por qué, como si en los hechos presentes estuviese indicada la necesidad de satisfacerlas. A la piedra filosofal que produjo en Europa la química, se sucedió en América la cuestión famosa del milenario (...) Lo que es digno de notarse es que, pocos años después de producidos los milenarios apareció la revolución de la independencia de la América del Sur, como si aquella comezón teológica hubiera sido sólo barruntos de la próxima conmoción.”*⁵⁹

Entre los adherentes a la gesta revolucionaria, hubo, además de Belgrano, otro personaje especialmente deslumbrado por la obra de Lacunza: Francisco Hermógenes Ramos Mejía. Descendiente de una ilustre familia porteña, formado en leyes, filosofía y teología en Chuquisaca, hacia 1808 compró una chacra llamada Los Tapias ubicada en las inmediaciones de Buenos Aires y en la localidad que hoy lleva el mismo nombre. El casco del establecimiento aún perdura, en el corazón del predio que ocupa el Mercado Central. Allí cerca también se encuentra la localidad *matancera* de Ramos Mejía, llamada así en homenaje a su hijo, el militar unitario Matías Ramos Mejía y Seguro.

En los días finales del Virreinato, Cisneros había decretado la apertura de los puertos al comercio inglés. Poco después, la Revolución de Mayo ratificó la medida. El paso de un régimen económico monopolista cerrado a otro de libre cambio trajo aparejada la necesidad de aumentar los stocks de cueros para negociar las mercancías importadas. Con este propósito, y en 1814, Francisco Ramos Mejía elaboró un documento titulado *Plan para poblar la Pampa y procurar su civilización*, que remitió al Superior Gobierno. Allí se manifestaba en contra del maltrato de los indios, abogaba por el respeto de los gauchos y hasta proponía la creación de una segunda capital de las Provincias Unidas, una Buenos Aires paralela e indiana, donde cada tribu estuviera representada por sus caciques, aunque también estaría controlada por las fuerzas del Estado. El documento pasó a consideración del gobierno dirigido por Gervasio Antonio de Posadas, que puso

⁵⁹ Domingo Faustino Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, citado en: César Ceriani Cernadas, *Inventando una tradición al adventismo argentino*, Mitológicas, Vol. 14 Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, Argentina pp. 61-82, 1999.

su rúbrica debajo de una providencia lapidaria: “*archívese*”.⁶⁰ De allí en más, la estrategia del gobierno respecto de los indios será muy diferente, iniciando un nuevo período de guerras de conquista, que durará setenta años.

En paralelo, Ramos Mejía había decidido internarse en el *desierto*, más allá de la línea del río Salado, para llevar a cabo una empresa a la vez capitalista y misional, estableciéndose en una nueva estancia, al borde de la laguna Kakel Huincul. En contra de la opinión del gobierno patrio, Ramos Mejía reconoció la prioridad y la propiedad de los indios sobre esas tierras, por lo que procedió a comprárselas. Partió allí con su familia, en las cercanías de lo que luego será el partido de Maipú, con la Biblia, el libro de Lacunza y un ánimo de establecer relaciones amistosas con los indios, que terminaron trabajando como peones de la estancia de 170.000 hectáreas, a la que llamó Miraflores.

Ramos Mejía fundó una estancia de avanzada que en muy poco tiempo se volvió próspera. Pero allí tuvo lugar otro hecho sorprendente. Con el correr del tiempo, el estanciero hizo de Miraflores una suerte de campo santo, consagrado a una religión de su invención, muy influida por las ideas milenaristas de Lacunza. Indios y gauchos eran bien recibidos y tenían libertad de irse en cualquier momento. Pero si elegían permanecer, debían aceptar las normas de vida impuestas por don Francisco, que erigirá, al decir de José Ingenieros, una “teocracia local”.⁶¹ Allí no se bebía ni se jugaba. Tampoco se admitían uniones ilegítimas y, en caso de que las hubiere, Ramos Mejía las solucionaba haciendo las veces de sacerdote y juez de paz. Como en las religiones protestantes, no había eucaristía ni santoral católico, quedando prohibidas las imágenes. Además, todos debían concurrir a los servicios religiosos oficiados por don Francisco, que se celebraban los sábados.

A pesar de la inflexibilidad religiosa de Ramos Mejía, por sus buenos tratos logró una ascendencia inédita sobre los indios, que nunca atacaron la estancia. En esto, superó a los jesuitas, maestros en la conversión de *infieles* que, si bien tuvieron gran éxito entre los guaraníes, nunca pudieron con los pampas. Pero a diferencia de las misiones jesuíticas, cuya forma organizacional era de tipo comunal, la estancia Miraflores fue una autocracia donde su fundador era el principal beneficiario de la explotación económica que allí tenía lugar, así como la única autoridad en materia de pleitos, sacerdocio y gobierno.⁶²

Por aquellos mismos años, otros aventureros cruzaban el río Salado para hacerse de nuevas tierras de pastoreo, sin reconocer derecho de propiedad entre los indios. Entre ellos Juan Manuel de Rosas, que, apoyado en un modelo disciplinario y carismático muy semejante al de Ramos Mejía, aunque sin su carga religiosa herética, fundaba la estancia Los Cerrillos. En este contexto

⁶⁰ Gabriel Muscillo, *Francisco Hermógenes Ramos Mexía, el hereje de las pampas*, Instituto Histórico Municipal de Lomas de Zamora, 2ª Jornadas de Historia del Conurbano Sur Bonaerense Arq. Dr. Alberto S. J. de Paula, agosto de 2010.

⁶¹ José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, citado en: Miguel Ángel Scenna, *Francisco Ramos Mejía, el primer hereje argentino*, Todo es Historia, nro. 13, págs. 78-92 Buenos Aires, 1968.

⁶² Ibid.

de desbarajuste se agudizarán las tensiones, acrecentando los malones indígenas, por lo que, en 1820, Martín Rodríguez -por entonces comandante general de la campaña- buscará un acuerdo para pacificar la región. Para ello, los caciques eligieron como su representante a Ramos Mejía, y el lugar de las conversaciones fue la estancia del ganadero hereje, donde se firmó el Tratado de Paz de Miraflores.

El predicador se esforzó en plasmar su visión sincrética a través de textos farragosos que imitaban el estilo del Apocalipsis juanino y que parecían seguir la gramática latina antes que la castellana.⁶³ Allí elaborará los principios de una religión de corte presbiteriano teñida por el pensamiento de Lacunza y con algunas reminiscencias judaicas, a lo que fue agregando elementos tomados de las creencias de gauchos e indios. En un tratado titulado *Evangelio de que responde ante la Nación el Ciudadano Francisco Ramos Mejia*, anunciaba que “*el mundo se viene abajo*”, que “*se desploma completamente el edificio de él*” y que “*es completamente inútil su reparación*”. También dejaba sentado que se consideraba un enviado de Dios y anunciaba el advenimiento de una nueva era de paz y justicia que seguirá a la destrucción de este mundo: “*Pero el Omnipotente me puso la mano sobre el hombro en la víspera de suceder... y quitándome el velo de la cara ya no me he callado jamás*”.⁶⁴

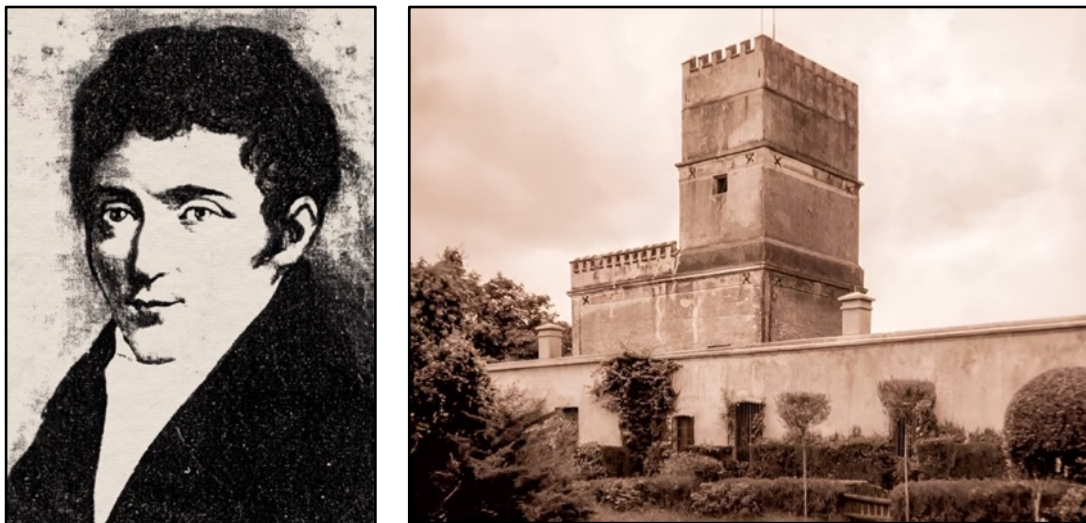
Ocho meses después de firmado el Tratado de Miraflores, las localidades de Lobos y de Salto fueron arrasadas por malones que dejaron centenares de muertos, aparte de llevarse gran cantidad de cautivas y de hacienda. Este golpe hizo trizas el tratado y Martín Rodríguez, vuelto gobernador de Buenos Aires, organizó una expedición punitiva con resultados desastrosos, cayendo en una redada de los indios del sur. Aunque los ataques nada tuvieron que ver con Miraflores y fueron incentivados por el caudillo chileno José Miguel Carrera, Martín Rodríguez recogió ciertas denuncias contra Ramos Mejía, que aseguraban la complicidad de sus peones con los caciques pampas, a los que, supuestamente, servían de informantes. Hizo entonces arrestar a los indios de Miraflores y muchos de ellos cayeron asesinados en el camino hacia el fuerte más próximo, alegando Rodríguez un conato de resistencia.

El gobernador también conminó a Ramos Mejía a presentarse ante las autoridades de Buenos Aires para responder a la acusación de preferir la amistad de los indígenas a la de sus conciudadanos, yendo en contra de la religión oficial. Y la autoridad a la que le cupo encargarse del asunto fue nada menos que Bernardino Rivadavia, por entonces ministro plenipotenciario embarcado en un torbellino de reformas, entre ellas la reforma eclesiástica. A pesar de su reformismo benthamiano, Rivadavia intimó a Ramos Mejía a dejar de predicar sus herejías, como la de santificar el sábado en lugar del domingo (al parecer, en la Buenos Aires rivadaviana, la libertad de culto solo regía para los ingleses). Pero en la condena del milenarista pampeano,

⁶³ Gabriel Muscillo, *Francisco Hermógenes Ramos Mexía, el hereje de las pampas*.

⁶⁴ Citado en *ibid*.

Rivadavia coincidiría por única vez con su archienemigo, el *gauchipolítico* Padre Castañeda, que había sido el primero en denunciar al heresiarca.



Francisco Ramos Mejía y el casco de la chacra Los Tapiales, aún hoy en pie.

Desde entonces, a Ramos Mejía le fue prohibido volver a Miraflores. Silenciado y confinado, pasó el resto de sus días en la estancia Los Tapiales, donde falleció en 1828. Según ha contado su bisnieto José María Pico, el día de su muerte la familia inició los trámites para sepultarlo en el parque de la chacra de Los Tapiales, ya que, como hereje, no podía ser enterrado en campo santo. Pasaron dos días esperando el consentimiento para la inhumación mientras el cuerpo permanecía en una de las salas de la chacra. Al tercer día, entraron ocho indios, tomaron el féretro, lo depositaron sobre una carreta y, formando un cortejo junto a otros indios que los esperaban fuera de la casona, cruzaron el río Matanza para perderse en el *desierto*. Nunca se supo el lugar exacto en el que fue enterrado don Francisco. Este secreto murió con sus dolientes indígenas.⁶⁵

Su religión heterodoxa, sin embargo, no tuvo continuadores, ni entre los criollos ni entre los indios, esfumándose en el olvido. Tanto su hijo, el militar unitario Matías Ramos Mejía, como sus nietos, el jurista Francisco y el médico positivista José María, serán heraldos de un cientificismo liberal completamente extraño a la religión del abuelo.⁶⁶ Solo con la llegada a la Argentina de la Iglesia Adventista del Séptimo Día las ideas de Ramos Mejía encontrarán oídos hospitalarios.

⁶⁵ José María Pico, *Los Tapiales*, Todo es Historia, nro. 239, abril de 1987. Citado en: Martín A. Biaggini, *La familia Ramos Mejía y el pago de Monsalvo*, del libro: *Tratado de Miraflores. Apuntes en el bicentenario del histórico acuerdo de 1820*, compilado por Gustavo J. Annessi (CESMA, Maipú, prov. de Bs. As., 2020).

⁶⁶ Resulta llamativo que, en ninguno de sus libros, el *alienista* José María Ramos Mejía haya mencionado el caso de su abuelo. Ni en *La locura en la Historia*, donde atribuye al sentimiento religioso un carácter delirante, ni en *Las neurosis de los hombres célebres*, donde patologiza a numerosos próceres de la historia argentina, ni en *Rosas y su tiempo*, donde diagnostica al rosismo como una enfermedad social epidémica, hace aparición don Francisco. Aún cuando en

* * *

El episodio Ramos Mejía revela un aspecto poco explorado del movimiento independentista argentino: el hecho de que la *comezón teológica* referida por Sarmiento parece haberse disipado rápidamente. La Revolución de Mayo no revolucionó las estructuras religiosas heredadas de la colonia. Por el contrario, sofocó el único atisbo de religión revolucionaria, liderado por Ramos Mejía. Quizá en este olvido haya jugado su parte el hecho de que las tesis milenaristas han encontrado mejor recepción en los países protestantes que en los católicos. De hecho, el libro de Lacunza siguió prohibido por el Vaticano durante mucho tiempo, y en 1941 lo condenó definitivamente.

La Venida del Mesías en Gloria y Magestad, expresión, por su volumen y florituras, del barroquismo americano, está dividida en tres partes. En la primera, Lacunza justifica su método exegético, basado en la interpretación literal, no *figural* ni alegórica, de las Escrituras. Este método le permitió reintroducir la promesa mesiánica como una promesa terrena, en contra de la teología escolástica. La segunda parte está consagrada al análisis de los libros de los profetas y del Apocalipsis de Juan, y la tercera parte propone su descripción del milenio y del fin de los tiempos. Pero en esta interpretación literal Lacunza no estaba solo: bebía del humanismo del siglo XVI, tanto de Erasmo y de los “cristianos nuevos” españoles como de los exegetas que renovaron la teología por su fomento de los estudios crítico-históricos de las Escrituras, desde el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza al *Dictionnaire critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, publicado en 1678 por el abad Dom Augustin Calmet, citado frecuentemente por Lacunza.⁶⁷

Si bien bebía del nuevo método crítico-histórico, Lacunza no lo llevó hasta sus últimas consecuencias, es decir, al extremo de relativizar o negar que las Escrituras sean transmisión directa de la palabra de Dios. Lacunza seguía defendiendo la sacralidad de la palabra divina, así como la certeza de la inminente segunda venida del Mesías. Su valoración positiva de la observación

Las multitudes argentinas dedica grandes páginas a los herejes perseguidos por el Santo Oficio en la época de la colonia, a los que interpreta como precursores embrionarios del movimiento independentista. Cabe especular que el borramiento de su abuelo, al que, según sus propios términos, tuvo que haber percibido como un psicopatológico, obedeció a que no quiso exponerse a una autoinvalidación científica: si según su lombosianismo positivista, los rasgos patológicos eran hereditarios, José María Ramos Mejía, al diseccionar a su abuelo, corría el riesgo de ser visto como portador de rasgos degenerativos. Pero a la vez, resulta igualmente llamativo que Jorge Luis Borges haya descubierto que tenía ascendencia judía leyendo Rosas y su tiempo. En un texto de 1934 titulado Yo, judío, escrito contra la revista nazi Crisol, que lo acusaba de ocultar su ascendencia judía, Borges menciona que en el libro de Ramos Mejía leyó que Acevedo, el apellido de su madre, es un apellido proveniente de judíos conversos portugueses, aunque nunca pudo probarlo. De hacerlo, Borges escribe que no ocultaría la alegría de saberse entroncado con *el pueblo de Heine y las diez Sefirot*. En un inesperado cruce genealógico, puede observarse que mientras Ramos Mejía apartó a su abuelo de sus libros sobre historia argentina, Borges halló en uno de esos libros una pista clave para rastrear su hipotética ascendencia judía, ostentándola con orgullo ante aquellos que, acusándolo de ocultarla, creían difamarlo.

⁶⁷ Frédéric Martínez, *Milenarismo y defensa de la fe en el siglo de las luces: la obra del jesuita chileno Manuel Lacunza*, Historia Crítica, 03, 1990.

astronómica, de la física experimental y del método crítico-histórico pueden interpretarse como una típica estrategia jesuita para defender la religión revelada de las críticas que recibía por el racionalismo moderno, pertrechándose de argumentos a la altura del siglo de las luces. La fuga del jesuita no era tanto doctrinal, sino política: convencido de que la Iglesia de Roma, erosionada por los poderes seculares, se encaminaba hacia el naufragio, Lacunza abandonaba el navío para transferir su ideal religioso al tiempo sagrado del milenio.⁶⁸

Si en lo fundamental la fe de Lacunza seguía siendo católica, La Venida del Mesías expresa una fuerte tendencia *filohebraica*, sobre todo a lo largo de la segunda parte, donde reconoce la herencia de la religión judía en el cristianismo e incluye al pueblo hebreo en el reino del Redentor, aunque a través de su conversión final a la fe cristiana. Incluso, cuando expone su visión del papel que le cabe a los judíos en el plan milenario e incluye en este plan el restablecimiento de los judíos en la tierra de Israel, escribe:

*“Soy cristiano, es verdad, y reconozco con el mayor agradecimiento de que soy capaz, este sumo beneficio que he recibido de la bondad de Dios; mas no por eso dejo de ser judío, ni me avergüenzo de serlo. Como cristiano soy deudor a los cristianos de cualquiera tribu, o pueblo, o gente, o nación que éstos sean; mas como cristiano judío, soy también deudor con particular obligación a aquellos infelices hombres, que son mis deudos según la carne, que son los israelitas, de los cuales es la adopción de los hijos, y la gloria, y la alianza, y la legislación, y el culto, y las promesas; cuyos padres son los mismos, de quienes desciende también Cristo según la carne...”*⁶⁹

En cambio, de Francisco Ramos Mejía sí puede afirmarse que rompió con el catolicismo para aproximarse a una forma autóctona y *sui generis* de protestantismo. Así lo prueban las notas manuscritas que dejó en los márgenes de sus ejemplares personales de los cuatro tomos del libro de Lacunza, publicadas en la década de 1920 por Clemente Ricci, donde impugnaba los dogmas de fe de la Iglesia de Roma.⁷⁰ Pero hay dos aspectos centrales en la visión de Ramos Mejía que a su vez lo diferencian del espíritu protestante, aspectos que han hecho posible a iglesias evangélicas como la Adventista del Séptimo Día reclamarlo como precursor suyo: la creencia en el advenimiento inminente de Jesús y el *sabatismo*, la elección del sábado como día de observancia. Aspecto este que, a pesar de su *filohebraísmo*, no aparece en Lacunza.⁷¹ De hecho, en el *Evangelio de que responde ante la nación el ciudadano Francisco Ramos Mexía*, escrito en 1820 desde Miraflores

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Manuel Lacunza y Díaz, *La venida del Mesías en gloria y magestad*, tomo II, disponible en la web.

⁷⁰ En 2016, el tomo IV del libro de Lacunza anotado por Ramos Mejía (en la edición belgraniana de Londres), que se creía perdido, reapareció gracias a un donante anónimo que lo cedió al grupo de investigación “Manuel Lacunza”, con sede en Libertador San Martín, municipio entrerriano con una fuerte presencia adventista y que cuenta con la Universidad Adventista del Plata.

⁷¹ César Ceriani Cernadas, *Inventando una tradición al adventismo argentino*, Mitológicas, Vol. 14, Centro Argentino de Etnología Americana, págs. 61-82, Buenos Aires, 1999.

al gobierno de Buenos Aires en respuesta a la intimación de Rivadavia, Ramos Mejía contraponen el “domingo siete” a “la delicada ley del sábado, que es de la voluntad del Criador”, llegando incluso a comparar al domingo con la ofrenda vegetal hecha por Caín, que Dios rechazó por considerarla insincera, y al sábado con la ofrenda animal hecha por Abel, que Dios aceptó por encontrarla comprometida.⁷²



Se ha conjeturado que las inquietudes religiosas de Ramos Mejía también pudieron haber provenido de su genealogía familiar y de sus relaciones de parentesco. Por un lado, de parte de su madre, María Cristina Ross y del Pozo, porteña de ascendencia escocesa y de nociones protestantes. Por otro lado, de la fuerte impresión que le causó el suplicio sufrido por Túpac Amaru y su familia, del que bien pudo recibir noticias de primera mano, ya que su esposa era hija de Sebastián de Segurola, quien tuvo a su cargo la brutal represión de los rebeldes tupamaros.⁷³

Cabe recordar que el descuartizamiento de Túpac Amaru II, ofrecido como espectáculo público, buscó silenciar la escatología autóctona enarbolada por el alzamiento tupamaro, alzamiento que a su vez reactivó las revueltas indígenas del siglo XVI conocidas como *Taki Ongoy*, expresión quechua que significa “enfermedad del canto” o “danza de la enfermedad”. Este movimiento se caracterizó por la creencia

en que las *huacas* (deidades andinas) estaban enfermas y necesitaban ser adoradas nuevamente, rechazando la influencia del cristianismo y la cultura española. Los insurrectos del movimiento

⁷² Aecio E. Cañus, *Ramos Mejía*, pág. 24, Revista Adventista, marzo 2017. Ver también el *Evangelio de que responde ante la nación el ciudadano Francisco Ramos Mexía*, publicado entero en el sitio franciscoramosmejia.org.ar.

⁷³ Gabriel Muscillo, *Francisco Hermógenes Ramos Mexía, el hereje de las pampas*, pág. 20.

Taki Ongoy realizaban ceremonias que incluían danzas y cantos desenfrenados, buscando la posesión por las *huacas*, exigiendo la vuelta al culto previo y la restauración del imperio inca.

Según la cosmovisión andina, hasta la llegada de los conquistadores y desde la creación del cosmos, habían pasado múltiples ciclos o eras, cada una de ellas terminadas en grandes catástrofes. Estos cataclismos eran conocidos como *pachacuti*, expresión traducible como “vuelco del tiempo y del espacio”.⁷⁴ Durante las insurrecciones *Taki Ongoy* se proclamó que el último *pachacuti* fue la pérdida del Tahuantinsuyo a manos del invasor y, en una asombrosa coincidencia con el milenarismo judeo-cristiano, aunque a partir de una concepción cíclica y no teleológica del tiempo, se anunciaba que llegaba el momento de iniciar otro ciclo y retornar a las costumbres tradicionales.

Por esos mismos años, la Inquisición había arribado a Perú para extirpar toda forma de “idolatría” indígena, pero también toda forma de *criptojudaísmo*. Desde principios del siglo XVI, algunos judíos conversos habían llegado a Perú desde Portugal para participar de la explotación minera. Al principio, vivían sin restricciones, hasta que la heresiología inquisitorial también llegó por ellos. En esto, indígenas y judíos conversos guardaban un cierto *parentesco*, ya que ambos eran víctimas del celo católico, viéndose obligados a practicar la estrategia “nicodemista”, adoptando exteriormente las prácticas católicas mientras velaban sus verdaderas creencias. De hecho, entre los principales signos que inspeccionaban los heresiólogos se encontraban el comportamiento de los “cristianos nuevos” durante el sábado, así como sus hábitos dietéticos, para sondear si evitaban comer carne de cerdo.⁷⁵

Esta presencia críptica del mesianismo judío durante los primeros siglos de la conquista pudo haber contribuido a la diseminación en América de ideas salvacionistas y milenaristas. De hecho, en 1656, Antonio de León Pinelo, descendiente de judeoconversos y relator del Consejo de Indias, publicó *El paraíso en el Nuevo Mundo*, donde sostuvo que el paraíso bíblico, a juzgar por su exuberante naturaleza, se encontraba en América. Y a la vez, en América, los grandes movimientos de resistencia contra los colonizadores, como el sebastianismo en Brasil, el tupamarismo del Perú y los movimientos tupí-guaraníes en busca de la Tierra sin Mal, adoptaron un carácter místico y apocalíptico, sincretizando elementos provenientes del cristianismo, del judaísmo y de las culturas nativas.

La teocracia frustrada de Ramos Mejía en Miraflores forma parte de esta serie abigarrada de movimientos mesiánicos americanos, pero también revela una singular sensibilidad por parte del hereje pampeano para lidiar con lo que Mariátegui llamó “el problema del indio”. Habiendo

⁷⁴ *Pachacuti* es un compuesto quechua formado por el sustantivo *pacha* (tierra, región, época, mundo) y el verbo *kuti* (cambiar, girar, volver a un punto de inicio).

⁷⁵ Entre los procesados en Lima se destaca Antonio Cordero, comerciante sevillano acusado por no querer vender durante un sábado y no comer cerdo. Cordero fue secuestrado en abril de 1635, interrogado y atormentado en el potro, donde denunció a otros criptojudíos. (Ver: María Delia Martínez Núñez, *Mesianismos y milenarismos en América Latina, un diálogo entre contextos disímiles*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2016).

tomado nota de que el alzamiento tupamaro se debió a los malos tratos recibidos por los indígenas de parte de los españoles, adoptó con ellos un proceder divergente, integrándolos a su proyecto económico y religioso, brindándoles incluso descanso sabático. Tal es así que, en su *Plan para poblar la pampa y procurar su civilización*, llegó a advertir al gobernador supremo:

*“Todo plan cuya perspectiva y aparato ataque directamente los usos y costumbres del hombre, por bárbaros que sean, de un modo abstracto, deberá autorizarse con la fuerza, no con la educación, por que se prepara seguramente la desesperación. A semejante incapaz método atribuyo Yo la sangre inmortal de México y del Perú; su despoblación; é incivismo y barbarie del estado presente; y si este es vivo ejemplo, tal perspectiva en nuestro caso debe distar mucho de la política de la Suprema Dirección de V.E.”*⁷⁶

* * *

Al arrimar las biografías distantes de César Tiempo y Francisco Ramos Mejía no queremos borrar sus muy evidentes diferencias. Sus *herejías sabáticas* tuvieron diferente tono e intensidad. En el caso de César Tiempo, no adhirió al milenarismo, pero acentuó a tal grado el valor poético del sábado que sus poemas actualizan la grandeza milenaria de la institución sabática como promesa y práctica terrenal. Sin embargo, por haber entrelazado sábado y domingo en un nombre común, el judaísmo ortodoxo bien podría considerarlo un *min*, término hebreo para hereje. De hecho, según el Talmud, todo *min*, en la medida en que trasgrede un mandamiento (sea adorar ídolos o no respetar el sábado), queda excluido del mundo venidero y es enviado a la *Gehena*, suerte de infierno hebreo que toma su nombre de un valle en las afueras de Jerusalén que, antiguamente, oficiaba de basural. En este sentido, la *Gehena* es el opuesto topográfico al paraíso bíblico, el *Pardés*, que también tomó su nombre de un espacio real: los jardines persas que los monarcas poblaban de animales exóticos.

En el caso de Ramos Mejía, sus herejías fueron cuantiosas y manifiestas: su interpretación milenarista de la Biblia, su opción por el sábado en lugar del domingo, pero también el haber puesto en práctica una relación respetuosa con los indígenas, donde, si bien no se trataba del fin del trabajo en general, detenía su explotación esclavista y su sometimiento por la fuerza, poniendo en suspenso la convicción criolla de que, a los indios, no les quedaba otra opción que rendirse o morir.

Ambos elaboraron sus herejías sabáticas en contextos de crisis generalizada, que son siempre el contexto propicio para el surgimiento de los milenarismos y los movimientos apocalípticos. La obra poética de César Tiempo se desarrolló a lo largo de la crisis del treinta, mientras que las acciones de Ramos Mejía tuvieron lugar durante la época de las guerras de la Independencia, cuando se puso fin a la “siesta colonial” y surgía una nación incierta. Las crisis históricas suelen suscitar posturas *críticas*, que ponen en cuestión el carácter *cíclico* del tiempo. En contra de la circularidad histórica, enarbolan una interpretación *crítica* de la historia, según la cual

⁷⁶ Citado en: Gabriel Muscillo, *Francisco Hermógenes Ramos Mexía, el hereje de las pampas*, pág. 22.

la historia se desarrolla a través de sucesivas *crisis* que hacen pasar de período en período, de *eón* en *eón*, hasta llegar a la redención final.

Aquí sin embargo nos volvemos a encontrar con la ambivalencia del shabat señalada por Fromm, así como con la bipolaridad del mesianismo detectada por Scholem. Del mismo modo que el sábado es a la vez tiempo de renuncia y de liberación, tal como el mesianismo tiene una faz conservadora y otra faz renovadora, milenarismo y apocalipticismo son fenómenos que pueden operar en direcciones opuestas, lo que obliga a calibrar, en cada ocasión y de la manera más exhaustiva posible, el *riesgo mesiánico* puesto en juego, aunque se trate de un riesgo fundamentalmente *incalculable*.

El “activismo mesiánico” puede encender la llama de una lucha urgente contra un estado de cosas intolerable, acelerando su puesta en crisis y su superación. Pero también puede ser el basamento para la justificación de una postura sectaria o fanática. Y fanático, al decir de Lessing, es aquel que cree que puede llegar a su meta de golpe, a través de algún atajo escatológico, sin requerir de desarrollo y maduración:

*“El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro. Desea su pronta llegada y ser él mismo quien lo acelere. Lo que le cuesta a la Naturaleza mil años ha de cumplirse en el instante de la existencia del fanático”.*⁷⁷

El fanático quiere ver cumplidas sus visiones de futuro con premura porque no quiere perderselas, porque no quiere morir antes de gozar de su cumplimiento. Aunque requiera un violento forzamiento de la realidad, el fanático quiere traer el ideal a la presencia lo más rápido posible, porque él mismo quiere acceder a una presencia plena. En este sentido, su apetito es anti-ilustrado, va en contra de la filosofía de la historia postulada por la Ilustración, que, de Lessing a Kant y como secularizando los debates sobre el mesianismo provenientes de la tradición judía, elaboró toda una concepción *gradualista* del progreso humano, atenta a la distancia entre la idea y su realización, y contraria a lo que Goethe llamó el impulso *velociferino* (cruce de veloz y luciferino) de la época moderna. Por eso, el *páthos revolucionario* que acompaña al milenarismo corre siempre el riesgo de invertirse, de darse vuelta, de volverse fuga de la realidad o violencia irrefrenable dirigida contra todo lo que se le resiste, como sucede a menudo con las sectas, las cuales, según Max Weber, suelen atraer a su seno a las clases medias pauperizadas y a la pequeña burguesía amenazada de proletarización.⁷⁸

⁷⁷ Gotthold Ephraim Lessing, *La educación del género humano*, citado en Jacob Taubes, *Escatología occidental*, pág. 129.

⁷⁸ Max Weber, *Economía y sociedad*, citado por: Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, pág. 176, Ediciones Procyon, Buenos Aires, 1957.

* * *

Como vimos a partir de la lectura agustiniana del sábado y su interpretación *figural* del Antiguo Testamento, para el catolicismo, el judío representa lo que ya no es. Por lo tanto, potencialmente puede ser tratado como abyecto.⁷⁹ No obstante, visto desde el método exegético opuesto, el de la interpretación *literalista* de las sagradas escrituras, el judío es el garante de la salvación cristiana. De acuerdo a la hermenéutica literal, la nación de Israel ya no es *figura* de la Iglesia cristiana, por lo que esta ya no puede apropiarse de su lugar como “Nueva Israel”. Aquellas promesas bíblicas dirigidas a Israel se refieren a esta nación literalmente, y solo aquellas dirigidas a la iglesia cristiana se refieren específicamente a ella.

Así lo sistematizó a fines del siglo XIX John Nelson Darby, un pastor anglicano muy influido por Lacunza y considerado el creador del *dispensacionalismo*. Según esta postura escatológica, la historia humana ha atravesado una serie de períodos que reciben el nombre de *dispensaciones*, palabra proveniente del latín *dispensatio*, que a su vez tradujo la palabra griega *oikonomía* (economía en el sentido de administración de una casa, mayordomía), que, en el contexto de la teología cristiana, refería a la *oikonomía divina* como plan, *disposición*, distribución, administración, ordenamiento y gobierno de Dios en la Tierra.⁸⁰ Para el *dispensacionalismo*, en cada *dispensación* Dios establece un modo de relación con los seres humanos, dándoles una estructura administrativa y pruebas de fe. La imagen es la de un hogar, administrado en nombre de Dios por aquellos que han recibido la revelación. Pero como los hombres suelen fracasar en cumplir las pruebas divinas, se atraviesa un juicio y se pasa a una nueva dispensación. Partiendo de la creación del mundo y fiel a la numerología milenarista, el número de dispensaciones serían siete, correspondiendo la séptima a la segunda venida de Cristo y al inicio del Milenio.

En contraste con la patrística, Dios, para el *dispensacionalismo*, tendría planes específicos para el pueblo judío que difieren de su programa para la Iglesia. Las promesas hechas a los judíos en el Antiguo Testamento, sobre todo la de poseer la tierra de Israel, son literales, aún siguen vigentes y deben cumplirse para que arribe la séptima dispensación. Los judíos no solamente no han caducado, sino que deben restaurar el reino de Israel para que advenga Cristo por segunda vez y, entonces, también lo reconocerán como el Mesías. Lo significativo es que, vuelto Cristo, Israel se cristianizará, pero sin dejar de ocupar un rol central durante el reino milenial como nación elegida.

Esta exégesis *hereje* ha hecho posible la aparición de lo que se conoce como sionismo cristiano, según el cual todo cristiano debe promover el establecimiento del pueblo judío en Medio Oriente, que es precondition para el advenimiento de la *parusía*. En las últimas décadas, el

⁷⁹ Jean-Francois Lyotard y Eberhard Gruber, *The Hyphen. Between Judaism and Christianity*, pág. 38.

⁸⁰ Bock, Darrell L., «*Dispensacionalismo*», Enciclopedia de Teología de St. Andrews. Editado por Brendan N. Wolfe et al., 2023. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Dispensationalism>

sionismo cristiano, de la mano de la *teología de la prosperidad* promovida por iglesias protestantes, evangélicas y pentecostales de Estados Unidos y Latinoamérica, ha experimentado un fuerte crecimiento, suministrando un apoyo transnacional a las acciones expansionistas de Israel. Pero de este modo, si bien se produce una nueva alianza entre judaísmo y cristianismo, el judaísmo debe *pagar el precio* de volverse medio para el *fin cristiano*. En un asombroso cruce escatológico, el sionismo religioso judío ve en el regreso a la Tierra Prometida la *Atchalta De'Geulah* (el “comienzo de la redención”), y el sionismo cristiano hace de ello la plataforma para su propio programa salvífico, incluyendo la *doctrina del rapto*, según la cual, cuando se acerque la segunda venida de Cristo, los creyentes serán *arrebatados* y elevados a un lugar seguro en el cielo, mientras la Tierra padece un período de caos y destrucción.⁸¹

Sin embargo, desde sus orígenes a fines del siglo XIX y hasta después de creado el Estado de Israel, el sionismo fue un movimiento más secular que religioso, cuyo *télos* o escatología no pasaba por la expectativa de reconstruir el reino davídico como Edad de Oro del judaísmo, sino por *poner fin* a la persecución de los judíos de la diáspora. El proyecto de crear un Estado judío representaba la doble posibilidad de una defensa eficaz frente a los pogromos y la de construir una sociedad socialista. Así lo concebía incluso César Tiempo, que, en un prólogo de 1961 a un libro de Cansinos Assens, llegó a escribir que la llegada del Estado de Israel significa *el sábado del pueblo judío*, que al fin podrá descansar.⁸² Pero crear un Estado judío también conllevaba el riesgo de reactivar expectativas religiosas opuestas a las expectativas seculares. Por eso, lejos de traer reposo sabático, Israel no descansa ni deja reposar. Vive en un estado de tensión *incesante* que impide su estabilidad. Cuanto más asediado se percibe por sus contradicciones internas y por sus enemigos externos, menos logra refrenar sus propias tendencias apocalípticas, experimentando una reactivación del mesianismo *fanático* que *desdiferencia* las estructuras políticas y las espirituales, acelerando el proyecto teocrático de reconquista del Gran Israel.

Esta ambigüedad originaria del Estado de Israel, su carácter irresuelto y contradictorio, se descarga sobre los territorios palestinos, habilitando una violencia ilimitada donde confluyen los fines seculares económicos (Palestina como laboratorio de pruebas para las tecnologías armamentísticas y de vigilancia que Israel exporta) con los fines teocráticos.

⁸¹ Este estilo de interpretación cristiana del judaísmo puede derivar en otra variante de herejía sectaria, de posturas y conclusiones opuestas, cuyas raíces llegan hasta el hereje Marción. Tal es el caso del movimiento protestante estadounidense conocido como Identidad cristiana. Sus adherentes, ligados al Ku Klux Klan, sostienen que los judíos actuales son la descendencia maldita de Caín y los verdaderos descendientes de las tribus perdidas de Israel son los pueblos anglosajones, celtas, germanos y nórdicos. Se trata de un movimiento teozoológico, supremacista blanco y radicalmente anti-semita, que pone en el lugar del pueblo elegido a la raza aria, aunque apropiándose de los mitos de origen hebreos, así como de sus rituales. Tal es así que son defensores del milenarismo, e incluso de una vuelta a la consagración del sábado lunar babilonio.

⁸² Citado por Leonardo Senkman en: *César Tiempo. Los arrabales de un judío errante*, pág. 267-268.

* * *

En sus escritos, Giorgio Agamben ha hecho del shabat uno de los paradigmas de la “inoperosidad”. Para Agamben, la condición humana no es ni laboral, ni económica, ni utilitaria, sino “inoperosa”, ya que carece de naturaleza y de *fin*es predefinidos. La “inoperosidad” que Agamben afirma como trasfondo de la actividad humana no es sin embargo mera inactividad o destrucción, sino la indefinición originaria que hace posible toda praxis, así como la apertura que permite desactivar o *profanar* el funcionamiento de un dispositivo, poniéndolo a disposición para su uso común. Es en este sentido que Agamben ha llegado a definir al ser humano como un “animal sabático”.⁸³

Lo que atrae a Agamben del shabat es que esta festividad no celebra la actividad de la creación divina, sino su cese. De hecho, el filósofo italiano menciona que *menujá*, el nombre hebreo que recibe la condición sabática, en el griego de los Setenta fue traducido como *anápausis* o *katápausis*, es decir, pausa, cese o inoperosidad.⁸⁴ El shabat es el momento de la semana donde todos los fines económicos son suspendidos y el judío se entrega a actividades intencionalmente *inútiles*. Pero esta interpretación del shabat, que también es una interpretación del mesianismo, deja de lado su otra cara, la que refiere a una meta terrenal y al fin del desarrollo histórico, como si el Dios judío solo descansase y no hubiera actuado productivamente durante la creación. Mientras que la interpretación de Agamben (gran exhumador de herejías judías, cristianas e islámicas) tiene el mérito de realzar la inoperosidad del shabat, al pretender desactivarlo respecto de su dispositivo ceremonial y abrirlo a un uso libre, también lo hipertrofia y aísla de toda relación con el actuar en procura de una meta siempre diferida, reduciendo “la comunidad que viene” a un sustraerse de los dispositivos dominantes. En este sentido, cabe preguntarse si el mesianismo de Agamben no está más cerca del salvacionismo intimista cristiano que del mesianismo público del judaísmo, tal como los diferenció, *idealmente*, Gershom Scholem.

Igualmente hiperbólica es su lectura de la fórmula schmittiana: soberano es aquel que decide el estado de excepción. Esta fórmula *polémica* puso de relieve que soberanía y excepción, en su mutua implicación, son las categorías centrales de toda política, pero también de toda teología política, ya que, como sentenció a la vez Carl Schmitt: “*la excepción en la jurisprudencia es análoga al milagro en la teología*”.⁸⁵ Desde *Homo Sacer*, Agamben ha repetido que el poder soberano sólo se realiza suspendiéndose en la excepción, donde accede a un poder específicamente biopolítico: el de decidir entre *bíos* y *zoé*, entre vida cualificada y vida desnuda, despojada de toda protección jurídica. Pero a diferencia de Schmitt, para quien el estado de excepción permitía fundar y proteger el estado

⁸³ Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria*, pág. 429, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

⁸⁴ Giorgio Agamben, *Un hambre de buey. Consideraciones sobre el sábado, la fiesta y la inoperosidad*, en *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.

⁸⁵ Carl Schmitt, *Teología política 1 y 2*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

de orden, para Agamben, la excepción, en las sociedades modernas, tiende a expandirse sin freno, haciendo que el imperio de la ley pueda cada vez menos respecto al imperio de la violencia.

Como observó Sergei Prozorov, la indistinción entre estado normal y estado de excepción, que es el *tropo* favorito de Agamben, no puede registrar, de hecho, ninguna distinción entre las formas en que funciona el estado de excepción en diferentes regímenes. Esto explica la tendencia del pensamiento agambeniano hacia la hipérbole y la exageración: el desdibujamiento de la distinción entre lo empírico y lo trascendental lo lleva a presentar condiciones de posibilidad como estados de cosas, y viceversa. Un cortocircuito epistemológico cuyo resultado más catastrófico quedó evidenciado durante la crisis del coronavirus, cuando las posiciones de Agamben quedaron en sí mismas indiferenciadas respecto de los movimientos reaccionarios antivacunas y antibarbijos.

Tanto Schmitt como Agamben le han otorgado una eficacia casi omnipotente a la decisión soberana. Contra este enaltecimiento de la soberanía, Prozorov contrapone el enfoque de Walter Benjamin, autor muy influido por Schmitt y de gran influencia sobre Agamben. En El origen del drama barroco alemán, Benjamin destacó un tema recurrente de aquel teatro: el de los soberanos que no están en la cima de sus poderes al declarar el estado de excepción, sino más bien atrapados en ella. El drama barroco alemán está poblado de gobernantes que tienen la responsabilidad de tomar una decisión excepcional, pero no pueden hacerlo. Desde entonces, Benjamin pensará la excepción en términos no schmittianos, como una emergencia que exige una



Afiche de 1930 que aboga por la semana laboral ininterrumpida implementada en la URSS, representada como un martillo que expulsa la influencia de toda religión. En la parte superior se lee, en color rojo, la palabra "neprieryvka", que en ruso significa continuamente o sin interrupción. El texto inferior es un poema satírico de Demian Bedny.

respuesta que es difícil, que es arriesgada, que podría llegar demasiado tarde o ser completamente ineficaz.⁸⁶

Benjamin profundizará esta perspectiva en sus Tesis sobre la filosofía de la historia, donde concibió al tiempo mesiánico como un estado de excepción que desactiva en lugar de fortalecer el poder soberano. Aquí no se trata, como en Schmitt, del toque de queda dictado por el dictador decisionista aclamado por el pueblo, sino de la huelga general soreliana y de la violencia revolucionaria como violencia divina.⁸⁷ Dictadura y huelga general son dos estados de excepción, pero tan opuestos como el milagro católico (expresión de una teología política fundada en el soberano como representante de Dios en la Tierra) y la espera mesiánica judía (teología política fundada en el pueblo y la Alianza).⁸⁸ Dos teologías diferentes orientan dos políticas diferenciadas, o, al menos, pueden llegar a orientarlas. No ha sido sin embargo enteramente el caso del Estado de Israel, ya que, como relató en una famosa anécdota Jacob Taubes, la Teoría de la Constitución de Carl Schmitt fue de inspiración para el primer intento de Constitución israelí.⁸⁹

Al mismo tiempo, la polémica teológico-política entre Schmitt y Benjamin revela que la excepción no es una sola. No existe *como tal*. Las prácticas de soberanía se despliegan en un continuo cuyos puntos extremos son el estado de excepción schmittiano y el estado de excepción benjaminiano. O bien, en términos de Jacob Taubes, entre el *apocalipsis desde arriba*, desde los poderes, como en Schmitt, y el *apocalipsis desde abajo*, desde la huelga y la revolución, como el propio Taubes, en la línea de Benjamin, decía ubicarse.⁹⁰ No obstante, entremedio existen

⁸⁶ Sergei Prozorov, *A Farewell to Homo Sacer? Sovereign Power and Bare Life in Agamben's Coronavirus Commentary*. Law Critique 34, 63–80, 2023.

⁸⁷ Ver al respecto el ensayo de Leonardo Fabián Sai, *Mesianismo y anarquismo: sobre la violencia del pueblo en la crítica de Walter Benjamin*, Revista Espectros, nro. 9, Buenos Aires, 2023.

⁸⁸ Juan Mayorga, *El estado de excepción como milagro: de Donoso a Benjamin*, Endoxa: Series Filosóficas, N° 2, págs. 283–301, España, 1993.

⁸⁹ La anécdota se encuentra en La teología política de Pablo, donde Taubes relata que, en 1948, recién llegado a Jerusalén para dar clases de filosofía, se dirigió a la biblioteca a buscar la Teoría de la Constitución de Schmitt. Allí, el director le reveló que el único ejemplar disponible estaba siendo consultado por Pinjas Rosen, el primer ministro de Justicia del Estado de Israel, para elaborar una Constitución que aún hoy no existe, ya que, en palabras de Taubes: “no cabe encontrar una fórmula constitucional entre la ortodoxia y los secularistas”.

⁹⁰ Significativamente, tanto Walter Benjamin como Jacob Taubes llegaron a entablar vínculos personales con Carl Schmitt. En 1930, Benjamín le escribió una carta al enviarle su ensayo sobre el drama barroco alemán. En esa carta, reconocía su deuda con los libros Teología política y La dictadura. Casi cincuenta años después, Jacob Taubes, que llamó a Schmitt “el apocalíptico de la contrarrevolución”, se encontró con el jurista alemán, ya nonagenario, a leer los capítulos 9–11 de la Carta a los romanos. El tema de ese encuentro fue la cuestión del enemigo político en Romanos, cuando Pablo afirma que, según el Evangelio, los judíos son enemigos de los cristianos. Pero Taubes replicó a Schmitt que, justo a continuación, Pablo también escribe que, “según el Padre”, los judíos son objeto de amor, pues “los dones y la llamada de Dios son irrevocables”. Es decir que, a pesar de la enemistad efectiva debida al rechazo de Cristo por los judíos, su condición de pueblo llamado por Dios es inalterable. Taubes dice haberle reprochado a Schmitt no ver la dialéctica que mueve a Pablo, dialéctica que la Iglesia católica ha olvidado desde el año 70, cuando erigió una tradición popular antisemita que culminó en la *teozoología* racista del nazismo, al que Schmitt adhirió. Sin embargo, Taubes no

numerosos grados, en los que la excepción no es sólo un producto de la voluntad soberana que busca salvar el orden, ni su *desactivación* revolucionaria, sino una cierta combinación de ambas.

A lo largo de este continuo es posible diferenciar diferentes tipos de regímenes políticos: por ejemplo, un estado de excepción circunscrito, instituido por votación parlamentaria como respuesta a una emergencia específica, en contraposición a una suspensión indefinida de los derechos civiles fundamentales. Por eso, en lugar de la indistinción general de Agamben, Prozorov niega la universalidad del *homo sacer*, resitúa esta *figura* en el período romano y propone diferenciar las formas de gobierno según cómo abordan el desafío de la excepción. Más aún ante las crisis *apocalípticas* que acucian el presente, donde las pandemias, el cambio climático, la disrupción tecnológica, las inundaciones o los incendios forestales existen como emergencias que pueden justificar estados de excepción donde brille el esplendor del decisionismo soberano, pero que la mayoría de las veces suscitan temor ante una decisión que podría ser completamente ineficaz.

* * *

La *ciencia de la apocalíptica* está a la orden del día. Sea como anuncio de amenazas existenciales que en poco tiempo terminarán con la vida en la Tierra, sea como advenimiento de una Edad de Oro propiciada por el desarrollo exponencial de la biotecnología y la IA. Pero, ¿cómo no podría estar a la orden del día cuando se ha manifestado cada vez que la desorientación y la ansiedad se apoderaron de las masas? Al decir de Norman Cohn, autor del libro seminal *En pos del milenio*, la persistencia de la apocalíptica judeo-cristiana se ha debido a que contiene, como viga central, la idea de que el preludio del tiempo final estará poblado de grandes tribulaciones, como gobernantes tiranos, discordia civil, guerras, sequías, hambre, pestes, cometas, muertes repentinas de personajes importantes y un aumento creciente del pecado.⁹¹ Frente a esta cascada de conmociones, la apocalíptica proporciona guía, orientación y llamadas a la acción, haciendo de las catástrofes, si no algo evitable, los signos que anuncian una bienaventuranza postrera y definitiva. Sin embargo, al describir las catástrofes reales según una matriz narrativa *prefigurativa*, la apocalíptica impide

buscó solamente vanagloriarse de haber vencido a su *enemigo* jugando de visitante, y también comentó: “*Sabíamos ambos que éramos adversarios a vida o muerte, pero nos entendíamos maravillosamente. Sabíamos una cosa: que los dos hablábamos en el mismo plano. Y esto era algo rarísimo.*” (Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 84). En esta peculiar definición de aquel encuentro, se juega, de hecho, una temática muy schmittiana: la de la posibilidad de distinguir entre el enemigo público y el enemigo privado. Así como Schmitt dejaba abierta la posibilidad de amar privadamente a un enemigo que se odia públicamente, llegando de este modo a sugerir que un antisemita puede odiar públicamente a los judíos pero tener al menos *un amigo judío* como amigo privado, Taubes parece sostener algo similar respecto al ocasionalista nazi Carl Schmitt, al que aprecia en lo privado y odia en lo público (la definición de Schmitt como un ocasionalista involuntario pertenece al gran ensayo de Karl Löwith: *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt*).

⁹¹ Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, pág. 34, Alianza Universidad, Madrid, 1981.

abordar la contingencia y la complejidad de los acontecimientos históricos, y por lo tanto elaborar alternativas tendientes a hacer que las cosas sean de otro modo.⁹²

Todo ocurre como si la posmodernidad hubiese hecho caer la totalidad de los “grandes relatos”, excepto el relato del apocalipsis, que es el sustrato o la matriz de todo “gran relato”. El tono apocalíptico, así como la estructura narrativa escatológica, se mantienen incólumes e indemnes, como si se tratase de un relato indestructible o indeconstruible. Así lo muestra, de hecho, la profusa semántica de la aceleración y del aceleracionismo tecnológico, vuelta un pseudoprograma para los tiempos por venir. Pero ya no se trata del fin de la historia al estilo del *happy ending* liberal proclamado por Fukuyama, sino de la punzante obsesión de las ultraderechas por diseñar ciudades, países y hasta planetas búnkeres, deportando a todos los indeseables de sus arcas de la salvación mientras la Tierra se inunda o arde en llamas.⁹³

El milenarismo cibernético es algorítmico en un doble sentido: en primer lugar, porque lo que hace de todo proceso algo pasible de ser computado algorítmicamente consiste en que sea descomponible en *pasos* y en *etapas*. En segundo lugar, porque endiosa a los algoritmos digitales, anunciando que, hacia fines del siglo XXI, los seres humanos se liberarán de las tribulaciones de la carne y accederán a la vida eterna transfiriendo o “subiendo” sus mentes al ciberespacio, fusionándose con computadoras y robots. Esta *transfiguración* estará precedida por lo que se conoce como *singularidad*, acontecimiento que iniciará un período de vertiginosa auto-programación de la IA, superando toda inteligencia y capacidad humanas. El mercado de la futurología, inundado de nuevas modalidades de “cálculo apocalíptico”, esboza las etapas a través de las cuales esta *superinteligencia*, vuelta un Anticristo electrónico, irá dominando el mundo. Como en la tradición milenarista, el proceso habría comenzado alrededor del año 2000, cuando, junto al arribo del nuevo milenio, Internet empezó a volverse todopoderosa, hasta llegar a un punto de no retorno, cuando a los seres humanos no les quedará otra opción que la *transubstanciación* digital o ser enteramente dominados por las máquinas.

Pero, ¿qué queda del shabat en esta proliferación de apocalipsis distópicos? Todo este cúmulo de crisis en cascada anunciadas por la futurología no parece guardar lugar para el sábado como *prefiguración* del tiempo mesiánico. Si el hombre ha sido capaz de crear una tecnología como la IA, la cual, llegado un punto de no retorno, adquiere autonomía y autosuficiencia, el hombre se vuelve como un dios que crea un nuevo Adán. Pero este *Homo Deus* no descansa una vez realizada su creación, ya que teme que el “algoritmo maestro” se convierta en un dios aún más virtuoso y poderoso, vuelto en su contra. En este sentido, lo que produce una impresión de futuro ingobernable no es tanto el haber creado una situación que se sale del control humano, sino que la

⁹² Ver: Aldo Mascareño, *Contemporary Visions of the Next Apocalypse: Climate Change and Artificial Intelligence*, European Journal of Social Theory, 2024.

⁹³ Ver el artículo de Naomi Klein y Astra Taylor: *The Rise of End Times Fascism*, The Guardian, 13/4/2025.

futurología no parece guardar lugar para el cese, para el punto en el que la creación se detenga y no proliferare sin término.

* * *

Llegados a este punto y *a medida que nos acercamos al final*, es preciso recordar un aspecto crucial del shabat que no abordamos antes. En la economía salvífica del judaísmo, el número siete formaba un sistema de espirales o fractales que, partiendo del séptimo día de la semana, consagraba también al séptimo año como año sabático, así como al quincuagésimo año como año del jubileo. En la temporalidad judía, la expectativa futurista sobre la llegada del tiempo mesiánico coexistía con una organización cíclica del tiempo donde, llegase o no llegase el Mesías, era preciso actuar *como si* estuviera llegando. Tal como el séptimo día es de descanso, el Levítico estipuló que, cada siete años, la tierra debía dejarse de trabajar para permitir que se renueve y, cada cincuenta años, después de siete ciclos de siete años sabáticos (cuarenta y nueve años), se debía liberar a los esclavos, condonar todas las deudas, redistribuir las tierras y devolver las propiedades embargadas. Como el día de descanso, la sociedad judía tomó la institución de la condonación de deudas de las sociedades mesopotámicas, que ya la practicaban para evitar su propia desestabilización, evitando que el poder se concentre en un puñado de grandes acreedores capaces de rivalizar o limitar el poder real.

Significativamente, la cultura occidental, que se dice judeo-cristiana, ha hecho todo lo posible por *borrar* el mandato de amnistiar las deudas, mandato que se encuentra en el centro de la ley mosaica y en los sermones de Jesús.⁹⁴ En esto, la cultura occidental ha optado por su otra vertiente, la greco-romana, que tendió a privilegiar los derechos del acreedor por sobre los del deudor, suprimiendo todas las instituciones *redentoras* del tipo *borrón y cuenta nueva*. De aquí, al decir de Michael Hudson, la sacralización de las deudas que prolonga la economía capitalista al afirmar que “todas las deudas deben pagarse”, sacrificando una máxima que se ha aplicado en muchas otras épocas y lugares: “las deudas que no se pueden pagar, no se pagarán”.⁹⁵

Recuperando las instituciones del año sabático y del año de jubileo, el rabino estadounidense Arthur Waskow, proveniente del movimiento contracultural y *herético* Renovación Judía,⁹⁶ ha observado que la gran enseñanza del shabat consiste en que toda creación debe tener un

⁹⁴ Aquí puede verse que, contrariamente a la imagen deshistorizada del judío usurero, proveniente del antisemitismo cristiano medieval y que llega hasta nuestros días, tanto en el Tanáj como en Talmud se encuentra una ética económica donde el trabajo y la producción de riquezas es tan valorada como el disfrute de lo producido, la ayuda a los pobres (*Tzedaká*) y la limitación de los intereses usurarios. Ver al respecto el gran libro de Jacques Attali: *Los judíos, el mundo y el dinero: una historia económica del pueblo judío*.

⁹⁵ Michael Hudson, *And Forgive Them Their Debts: Lending, Foreclosure, and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year*. Citado en: Tedd Siegel, *Signs of the Great Refusal: The Coming Struggle for a Postwork Society*, punctum books, NY, 2023.

⁹⁶ La primera herejía de Waskow tuvo lugar a fines de los años sesenta, cuando, a raíz del asesinato de Martin Luther King, escribió el Séder de la libertad, una *Hagadá* (texto litúrgico de Pésaj) que incorporaba las figuras de Luther King

freno y un punto final, de otro modo se vuelve autodestructiva. Si Dios no hubiese descansado, si la creación hubiese continuado indefinidamente más allá de los seis días del Génesis, se habría vuelto excesiva y ruinosa. Tal como el pintor debe llegar a un punto donde tiene que dejar de pintar para terminar su obra, el shabat significa el momento en el que se produce una detención afirmativa, que toma distancia de lo creado y posibilita la renovación del proceso creativo:

*“Así que una gran palabra que las tradiciones religiosas tienen para la humanidad es: ¡HAGAN EL SÁBADO! Hagan una pausa. Descansen. Reflexionen. Recuperen el aliento. Mediten. Reevalúen lo que han hecho. Vivamos un momento en paz con el resto del mundo creado. Renueven la sociedad redistribuyendo la riqueza y el poder para que las personas puedan comenzar de nuevo en igualdad de condiciones. Celebren. Esto no significa maldecir la tecnología, el trabajo, la producción, el consumo ni la acumulación. Significa ponerlos en su justo lugar: en el marco del shabat.”*⁹⁷

Para Waskow, la hiperproductividad acumulativa de la época moderna ha hecho olvidar que, sin un freno periódico, la creatividad incesante corre el riesgo de descrear y destruir el mundo. Por supuesto, es relativamente fácil hacer una pausa jubilar o sabática en sociedades agrícolas y pastorales, pero, ¿cómo ponerla en práctica en una sociedad científico-tecnológica? En lugar de frenar el aparato productivo, tarea ciertamente impracticable, Waskow propone diversas estrategias sabáticas que pueden ser incrustadas dentro de la civilización tecnológica. Por ejemplo, que, cada siete años, científicos y tecnólogos se tomen un año con goce de sueldo, dedicados únicamente a evaluar el sentido y las consecuencias de los desarrollos tecnológicos que han promovido durante los seis años anteriores. O bien, que las grandes empresas se tomen un año sabático antes de lanzar un producto nuevo al mercado, mientras examinadores independientes evalúan su impacto ambiental. O que, en el espíritu del jubileo antiguo, se transfieran, mediante altos impuestos a las grandes empresas, cantidades masivas de capital hacia bancos controlados públicamente, para con esos fondos ayudar a los trabajadores a comprar sus fábricas o granjas, y a las organizaciones de base a iniciar cooperativas.

A diferencia del *sabatianismo* de Agamben, que repudia la dimensión de lo operativo, Waskow ha buscado operativizar lo sabático como tratamiento posible para las *neoplasias malignas* de la época moderna. Solución que, por cierto, fue atisbada y rápidamente olvidada en los

y Gandhi como profetas. La Alianza Rabínica Ortodoxa de América denunció su labor como ofensiva, por realizar cambios sin recibir autorización rabínica. A su vez, el movimiento Renovación Judía abreva en la enseñanza del rabino también estadounidense Mordejai Kaplan, fundador del Movimiento Judío Reconstruccionista, según el cual el judaísmo es una civilización religiosa abierta y en evolución, enfatizando la adaptación a la modernidad. De hecho, en 1945, Kaplan escribió un texto titulado Libro de oración del shabat, en el que eliminó la expresión “pueblo elegido”, a la que consideraba equívoca, así como la idea de un Mesías antropomórfico, que también cuestionó. Tras la publicación del libro, Kaplan fue excomulgado por la Unión de Rabinos Ortodoxos.

⁹⁷ Arthur Waskow, *Toward a Jubilee Economy & Ecology in the Modern World*, en: *Godwrestling— Round 2: Ancient Wisdom, Future Paths*, Jewish Lights, EEUU, 1996.

comienzos de la pandemia de COVID-19, cuando se puso en pausa la economía mundial. Paradójicamente, mediante una amplificación de los ritmos sabáticos, abarcando tanto al sábado como al domingo y vislumbrando nuevos períodos de jubileo, Waskow parece afirmar la posibilidad de hacer cesar los hechizos de las profecías autocumplidas para evaluar, *meditadamente*, la dirección de los procesos en curso. Rescatando un aspecto crucial de la apocalíptica judía como es la pausa sabática, Waskow busca detener los efectos de la apocalíptica cuando ella misma se *espiraliza* y se sale de control.

* * *

La Cábala nombra a Dios como *Ein Sof*, *teónimo* a menudo traducido como “el infinito”. Según el gran cabalista Isaac Luria, antes de la creación sólo existía *Ein Sof*, la infinidad sin limitaciones, *figuras, formas* ni diferencias. Y para explicar cómo Dios pudo crear un mundo finito y diferenciado a partir de una plenitud infinita e indiferenciada, Luria introdujo la noción de *Tzimtzum*, que ha sido traducida como “contracción”. *Tzimtzum* significa el proceso por el cual *Ein Sof* se contrajo y exilió a una región de sí mismo, dejando un espacio-tiempo finito dentro de sí, donde la creación pudo tener lugar. La creación divina, entonces, requirió tanto de la voluntad de Dios como de su retiro. Tanto de su expansión como de su contracción. Tanto de su exteriorización como de su interiorización. Tanto de su presencia como de su ausencia. Tanto de su proximidad como de su alejamiento.



La conclusión del shabat, por Moritz Daniel Oppenheim (1866)

Nuestras incursiones en lo sabático también nos han *revelado* un doble imperativo: es preciso actuar, pero también pausar la actividad. Es necesario el retiro de la presencia para que haya apertura al futuro, pero también es preciso traer las visiones de futuro a la presencia para que, como en el *libro de las revelaciones*, se revelen y hagan presentes. Sin olvidar ni dejar de sopesar el *riesgo mesiánico* puesto en juego en cada intento de realizar un ideal de presencia plena y final.

El shabat, como el *Tzimtzum* cabalístico, señala hacia un ritmo temporal, hacia un ir y venir del obrar al cesar y del cesar al obrar. Encontramos este doble movimiento, o más bien, esta dialéctica entre movimiento y reposo, tanto en César Tiempo, el poeta de la pausa sabática que nunca cesaba de escribir y de actuar, así como en Francisco Ramos Mejía, que mediante su acción milenarista logró suspender la guerra contra los indígenas, al menos durante un breve lapso.

BIBLIOGRAFÍA

Abraham Heschel, *El shabat. Su sentido para el hombre moderno*, Ediciones Seminario Rabínico, Buenos Aires, 2021.

Aecio E. Caïrus, *Ramos Mejía*, Revista Adventista, marzo 2017.

Aldo Mascareño, *Contemporary Visions of the Next Apocalypse: Climate Change and Artificial Intelligence*, European Journal of Social Theory, 2024.

Arthur Waskow, *Toward a Jubilee Economy & Ecology in the Modern World*, en: *Godwrestling— Round 2: Ancient Wisdom, Future Paths*, Jewish Lights, EEUU, 1996.

Carl Schmitt, *Teología política 1 y 2*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, Ediciones Procyon, Buenos Aires, 1957.

César Ceriani Cernadas, *Inventando una tradición al adventismo argentino*, Mitológicas, Vol. 14 Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, Argentina pp. 61-82, 1999.

César Tiempo por él mismo, cancionero del judío errante, disco grabado en Buenos Aires en agosto de 1967 por el poeta para el sello AMB.

César Tiempo, *La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional*, Ediciones Mundo Israelita, Buenos Aires, 1935

César Tiempo, *Sábado pleno*, M. Gleizer Editor, Buenos Aires, 1955.

Eliahu Toker, *César Tiempo, poeta bendito*. Estudio introductorio a *Buenos Aires esquina Sábado*, antología de César Tiempo, editada por el Archivo General de la Nación, Buenos Aires, 1997.

Erich Fromm, *¿Tener o ser?*, pág. 62, FCE, México, 2006.

Erich Fromm, *El sábado*, Imago, nro. 6, Viena, 1927. Traducción de Antonio Caparrós Benedicto. Disponible en la web.

Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Paidós, México, 1996.

Estelle Irizarry, *La broma literaria en nuestros días: Max Aub, Francisco de Ayala, Ricardo Gullón, Carlos Ripoll, César Tiempo*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000.

Frédéric Martínez, *Milenarismo y defensa de la fe en el siglo de las luces: la obra del jesuita chileno Manuel Lacunza*, Historia Crítica, 03, 1990.

Gabriel Muscillo, *Francisco Hermógenes Ramos Mexía, el hereje de las pampas*, Instituto Histórico Municipal de Lomas de Zamora, 2ª Jornadas de Historia del Conurbano Sur Bonaerense Arq. Dr. Alberto S. J. de Paula, agosto de 2010.

Georges Folliet, *La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400*, Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques, págs. 371-390, Institut d'Études Augustiniennes, enero de 1959.

Gerald Surh, *The Jews of Ekaterinoslav in 1905 as Seen from Town Hall: Ethnic Relations on an Imperial Frontier*, Ab Imperio, Nro. 4, págs. 217-238, 2003.

Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, Editorial Trotta, Madrid, 2018.

Giorgio Agamben, *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.

Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Editorial Katz, Buenos Aires, 2007.

Jacob Taubes, *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

Jacques Attali: *Los judíos, el mundo y el dinero: una historia económica del pueblo judío*, FCE, México, 2011.

Jean-Francois Lyotard y Eberhard Gruber, *The Hyphen. Between Judaism and Christianity*, Humanity Books, NY, 1999.

Juan Mayorga, *El estado de excepción como milagro: de Donoso a Benjamin*, Endoxa: Series Filosóficas, Nº 2, págs. 283-301, España, 1993.

Leonardo Fabián Sai, *Mesianismo y anarquismo: sobre la violencia del pueblo en la crítica de Walter Benjamin*, Revista Espectros, nro. 9, Buenos Aires, 2023.

Leonardo Senkman, *César Tiempo: la integración judeo-argentina*. En: *La identidad judía en la literatura argentina*, Ediciones Pardés, Buenos Aires, 1983.

Leonardo Senkman: *César Tiempo. Los arrabales de un judío errante*, Leviatán, Buenos Aires, 2021.

Manuel Lacunza y Díaz, *La venida del Mesías en gloria y magestad*, tomo II, disponible en la web.

María Delia Martínez Núñez, *Mesianismos y milenarismos en América Latina, un diálogo entre contextos disímiles*, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2016).

Martin A. Biaggini, *La familia Ramos Mejía y el pago de Monsalvo*, en: *Tratado de Miraflores. Apuntes en el bicentenario del histórico acuerdo de 1820*, compilado por Gustavo J. Annessi (CESMA, Maipú, prov. de Bs. As., 2020).

Miguel Ángel Scenna, *Francisco Ramos Mejía, el primer hereje argentino*, *Todo es Historia*, nro. 13, págs. 78-92, Buenos Aires, 1968.

Naomi Klein y Astra Taylor: *The Rise of End Times Fascism*, *The Guardian*, 13/4/2025.

Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.

Raanan Rein, *Los muchachos peronistas judíos*, Sudamericana, Buenos Aires, 2015.

Rodrigo Polanco Fermandois, *El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la caro capax Dei*. En: *Teología y vida*, 41(1), 16-29, Santiago, 2000.

Sergei Prozorov, *A Farewell to Homo Sacer? Sovereign Power and Bare Life in Agamben's Coronavirus Commentary*. *Law Critique* 34, 63–80, 2023.

Tedd Siegel, *Signs of the Great Refusal: The Coming Struggle for a Postwork Society*, punctum books, NY, 2023.

Toni Negri, *El común como modo de producción*, publicado originalmente en *Euronomade* y traducido al castellano por *Revista Transversales*, nro. 38. Recuperado el 22/7/2025 en el blog de la Revista Espectros.

Tony Wood, *Labor Days. Reinventing the workweek in the Soviet Union*, *Revista Cabinet*, ro. 61, NY, 2016.