

Inmigración, religiosidad y espacio: una mirada desde la geografía cultural

Fabián Claudio Flores

Becario de Investigación de la Universidad Nacional de Luján (UNLu)

Departamento de Ciencias Sociales

licfflores@hotmail.com

Resum

Tradicionalment, els treballs que s'ocupen de moviments migratoris i del seu possible impacte territorial s'han limitat a una anàlisi geogràfica superficial que partia des dels estructurats models explicatius que es recolzaven en la rígida teoria *pull-push*.

La renovació teoricometodològica que s'esdevé a partir de la incorporació del concepte de xarxa social i de cadenes migratòries va permetre de dinamitzar l'òptica des d'on estudiar aquesta mena de fets socials, afegint-hi noves variables no contemplades fins aleshores, com és ara la producció espacial resultant i els processos identitaris.

L'article proposa indagar en els processos migratoris que es van desenvolupar cap a la Colònia de Puiggari (Entre Ríos-Argentina) des d'una perspectiva de la geografia cultural, tenint en compte per un costat les formes en què es van produir les migracions de russoalemanys en primera instància i d'adventistes en una segona etapa, i per altre costat l'impacte que aquestes han tingut en la configuració d'un espai amb identitat pròpia i amb determinades pautes culturals.

Paraules claus: geografia cultural, comunitat, xarxes socials, religió.

Resumen

Tradicionalmente, los trabajos referidos a movimientos migratorios y su posible impacto territorial, han estado limitado a un análisis geográfico superficial que partía desde los estructurados modelos explicativos sustentados en la rígida teoría *pull-push*.

La renovación teórico-metodológica que se produce a partir la incorporación del concepto de red social y de cadenas migratorias permitió dinamizar la óptica desde donde estudiar este tipo de hechos sociales, sumando nuevas variables no tenidas en cuenta hasta entonces, como la producción espacial resultante y los procesos identitarios.

El artículo propone indagar en los procesos migratorios que se desarrollaron hacia la Colonia de Puiggari (Entre Ríos-Argentina) desde una perspectiva de la geografía cultural, teniendo en cuenta por un lado, las formas en las que se desarrollaron las migraciones en primera instancia de ruso alemanes y en una segunda etapa de adventistas, y por otro lado, el impacto que éstas han tenido en la configuración de un espacio con identidad propia y con determinadas pautas culturales.

Palabras claves: geografía cultural, comunidad, redes sociales, religión.

Abstract

Traditionally, studies of migration and their eventual impact in the territory have been limited to a shallow geographic analysis based on the rigid framework of pull and push models.

The use of concepts such as social networks and migration changes have contributed to a certain theoretical and methodological renovation adding some dynamism in the ways these social phenomena are studied, and allowing the inclusion of certain variables such as spatial production and identity processes.

This paper analyzes the migration flows towards the Colona de Puiggari (between Rios-Argentina) from a cultural geography perspective. It analyzes first the development of the first migrations of German Russians and the later arrival of the Adventists, and second the impact of these waves of migration in the creation of space with its own identity and cultural practices.

Key words: Cultural Geography; community, social networks, religion.

Algunas consideraciones preliminares

Las perspectivas desde donde mirar los desplazamientos espaciales de la población, han sufrido grandes transformaciones a partir del uso cada vez más frecuente del concepto de “cadenas migratorias” y de “redes sociales”.¹ Esta nueva herramienta teórico-metodológica no solamente ha permitido darle una visión más dinámica y contextual al fenómeno de las migraciones, sino que también ha favorecido al desarrollo de cuestiones paralelas vinculadas a otros aspectos poco frecuentes a la hora de analizar estos fenómenos sociales, como el caso de la organización del espacio y la construcción de identidades, resultantes de los movimientos migratorios.

Los avances habidos en el campo de los estudios culturales permitió incorporar una variable poco (o casi nunca) tenida en cuenta para explorar este tipo de fenómenos sociales y sus consecuencias territoriales. El surgimiento de la “nueva” geografía cultural, *una geografía del hombre mismo* (Claval, 1999, p. 93) renovó los aires estructuralistas que habían dominado el campo historiográfico de la geografía a lo largo de las décadas del sesenta y setenta del siglo XX.

Explicar las migraciones desde esta óptica implica romper con ciertos esquemas interpretativos, que en la mayoría de los casos, se apoyan en la rígida teoría *pull-push* (expulsión-atracción), que pone énfasis en las causas que generan los desplazamientos tanto en las zonas de salida como en las de llegada y dejan de lado el cotejo del contexto social y económico en el que se dan. Claro que, la inclusión de estos nuevos tópicos (como las redes sociales o las cadenas migratorias) tampoco son suficiente si no insertamos a las migraciones en el marco de las pautas culturales de los grupos que los llevan a cabo y de las sociedades receptoras a las que arriban. Frecuentemente se suele vincular a las migraciones como un producto determinado por las condiciones impuestas por los ciclos del capitalismo que hace que los inmigrantes se muevan en masa llevados por las subas y bajas del sistema. Sin embargo, las cadenas migratorias en particular y las redes sociales en general, permiten tener una visión más amplia del fenómeno migratorio, pero a la vez resaltan los rasgos particulares de cada desplazamiento. No consideran a los migrantes como “masas” arrastradas por las fluctuaciones del sistema capitalista sino como sujetos activos capaces de formular sus propias estrategias culturales, sociales y económicas de sobrevivencia, que les permitan a la vez incorporarse (o no) a la “nueva” sociedad. De modo que, ante una situación de crisis, la emigración se le presenta como una posibilidad de un abanico amplio de opciones entre los que se debe eventual-

1. La introducción del concepto de cadenas migratorias dentro de las ciencias sociales se debe a los trabajos pioneros de John y Leatrice MacDonald sobre las migraciones en cadena de italianos hacia los Estados Unidos, definiéndolas como “...el movimiento a través del cual los presuntos inmigrantes se enteran de las oportunidades, son provistos de transporte y obtienen su ubicación inicial y empleo, por medio de relaciones sociales primarias con emigrantes anteriores” (MacDonald, 1964), a eso debemos sumarle los aportes de Sturino y Baily. Recién con el uso del concepto de Baily de “*village outward approach*”, se salta de la unilateralidad de la cadena a la multipolaridad de la red social.

mente elegir. Pero esa elección no es antojadiza sino en relación al contexto social y familiar en que cada individuo vive.

Rescatar estas “nuevas miradas” implica entonces, poner acento en las relaciones sociales que se establecen entre los diferentes agentes que intervienen en el proceso de producción del espacio-tiempo, las cuales se implantan no sólo entre los sujetos, sino fundamentalmente a partir del ordenamiento en el tiempo y espacio de las prácticas sociales y su significación (Aguado y Portal, 1992). En referencia a esto último; y al considerar que el espacio social, no es sólo variable de un individuo a otro y de un grupo a otro sino que también cambia con el tiempo (Harvey, 1985, p. 78), estamos introduciendo una nueva categoría de análisis que aporta a lo ya expuesto... debiéndose considerar también que, como menciona Chartier “los sistemas de representación y la cultura no son sólo productos sino productores de lo social pudiendo influir, sin una relación de inmediatez y transparencia, en los sistemas de representación y prácticas (sociales) que de alguna manera lo precedieron” (Chartier, 1996, p. 5). Esta perspectiva desde la geografía cultural permite acercarnos a la idea del espacio como una construcción histórica y como una práctica socio-cultural.

Desde esta mirada se pretende analizar el proceso inmigratorio de ruso-alemanes en primera instancia y adventistas posteriormente, hacia una colonia agrícola de la provincia de Entre Ríos (Argentina) y las posibles consecuencias territoriales de esta migración, orientadas a la producción de formas espaciales particulares en donde la religión ocupa un lugar central, considerando que “...las prácticas espaciales y temporales, en cualquier sociedad abundan en sutilezas y complejidades. En la medida en que están tan íntimamente implicadas en procesos de reproducción y transformación de las relaciones sociales, es necesario encontrar alguna manera de describirlas y de establecer nociones generales de su uso” (Harvey, 1990).

En síntesis, se trata de dirimir el complejo entramado de relaciones estrechas que se dan entre redes sociales, espacio y cultura, “...intentando comprender la interpretación simbólica que los grupos y las clases sociales dan del entorno, las justificaciones estéticas o ideológicas que proponen y el impacto de las representaciones acerca de la vida colectiva (Cosgrove, 1984, Duncan, 1990), relacionándose con los mismos temas que preocupan a la historia, la sociología y la antropología” (Claval, 1999).

El artículo se divide en dos partes: una primera de carácter más histórica, en donde se describen los fenómenos migratorios que llevaron a configurar la Colonia Puiggari a partir de las cadenas migratorias de ruso-alemanes primero y de adventistas luego, y una segunda donde se discute acerca de los procesos de construcción de identidades en la actualidad.

Si bien podríamos pensar que ambos apartados son anacrónicos y se encuentran desarticulados, lejos están de serlo ya que para poder entender los procesos de construcción de la identidad en una comunidad tan compleja como la de esta Villa religiosa, sí debemos comprender el peso de las migraciones y

la resignificación posterior de las redes sociales que llevaron a darle forma a la matriz espacial con la que nos encontramos en la actualidad.

Finalmente vale hacer una aclaración respecto al tema de las técnicas y fuentes utilizadas, ya que por tratarse de dos períodos históricos temporalmente disímiles, fue necesario reunir un cúmulo de información amplia captada a través de diversos medios. En el análisis espacial actual, el trabajo de campo y la lectura e interpretación cartográfica, fueron claves. Claro que para una mejor interpretación se lo complementó con el desarrollo de entrevistas semi-estructuradas a los propios actores o descendientes, que en muchos de los casos desencadenaron en verdaderas historias de vida. Pero también la reconstrucción de las redes y formas de sociabilidad (y también de organizaciones espaciales extintas) del período fundacional de la Colonia, se llevó a cabo mediante el trabajo de archivo en el Centro de Investigaciones “Ellen White” de la Universidad Adventista del Plata (UAP). Allí se trabajó básicamente con fuentes históricas como revistas y publicaciones de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD), informes de viajero y colportores, y memorias de inmigrantes. La reconstrucción de las cadenas migratorias y redes sociales se llevó a cabo consultando los Informes de Necrología de la IASD mediante el método biográfico.

Inmigración y redes sociales

Los pioneros ruso-alemanes² y la construcción del territorio de Colonia Puiggari

La construcción del territorio en gran parte de las áreas rurales de la Provincia de Entre Ríos, ha estado ligada a formas de ocupación muy particulares en donde la acción combinada del Estado y de los propios actores sociales, generó un modelo de organización espacial que se conoce con el nombre de *colonia agrícola*. La mayoría de estas “entidades espaciales” tuvieron su génesis en la segunda mitad del siglo diecinueve cuando ya se habían establecido en la zona varias familias de inmigrantes ruso-alemanes que alentados por las ventajas que les ofrecía el estado, habían logrado instalarse en varias de las aldeas que formaban parte de la por entonces Colonia Alvear. El conjunto de pobladores que van a dar origen a la colonia ruso-alemana se hallaba disperso en el entorno rural formado por los pequeños pueblos diseminados en los terrenos que configuraban esa mencionada unidad espacial. Entre los inmigrantes se va

2. La denominación de alemanes del Volga se debe a las características particulares que adoptó esta comunidad a través de su historia. Su origen es alemán, sin embargo fueron trasladados a Rusia cuando Catalina II se casa con un príncipe ruso como parte del tratado de amistad firmado entre ambas naciones hacia 1763. “El primer contingente que se desplazó a lo largo de cinco años fue el destinado al Volga, y sus regiones de origen en Alemania fueron Hesse, Renania, Palatinado y Wurtemberg. Pero en los años posteriores hasta mediados del siglo XIX continuaron emigrando otros grupos, que se radicaron también en Rusia, siendo los más numerosos los que se ubicaron a orillas del Mar Negro” (Weyne, 1986).

a destacar uno, en la medida que fue él el hilo conductor, de las cadenas migratorias que dieron origen al éxodo. Se trata de Jorge Riffel, quien con su familia se asentó en la zona de Puiggari hacia 1870,³ y junto con él se habían establecido para la misma década, alrededor de veinte familias de migrantes del mismo origen. La mayoría de ellas provenían de las aldeas de la Bergseite (orilla occidental de Volga), siendo la Colonia de Saratov la que se transformó en el principal foco expulsor de ruso-alemanes. De esta zona son algunas de las primeras familias instaladas en Entre Ríos, como los Riffel, Hetze, Block, Dietz de Schneider y Lust.⁴

Con el aporte de la antropología, el enfoque geográfico se enriquece mucho más, sobre todo al explicar los flujos migratorios mediante el uso del concepto de cadenas, entendidas como "...el movimiento a través del cual los presuntos inmigrantes se enteran de las oportunidades, son provistos de transporte y obtienen su ubicación inicial y empleo, por medio de relaciones sociales primarias con emigrantes anteriores" (Mc Donald y Mc Donald, 1964), y es así que a partir del establecimiento de un complicado entramado de relaciones sociales primarias de carácter interpersonal, entre las que predominan las de vecindad, parentesco y amistad, se va configurando una compleja red de relaciones.

Ahora, ¿cómo llegar a reconstruir esa intensa red de relaciones y su correlato espacial en torno a la Colonia Puiggari? Pues bien, las fuentes disponibles nos permiten deducir que entre los pioneros se destacaban un grupo de inmigrantes entre los cuales podemos mencionar a Godofredo Block, oriundo de Alt Galken (Saratov) y su esposa Catalina Heinze, nacida en las aldeas del Volga. Block era uno de los principales referentes del grupo ya que su vivienda era una de las pocas que estaban instaladas en lo que posteriormente sería el ejido urbano de Villa Libertador San Martín (ex Colonia Puiggari). Otro era Jorge Lust, originario de Driespitz, un importante terrateniente de la zona y tam-

3. La familia Riffel estaba constituida por tres miembros, Jorge Riffel (considerado unánimemente como el fundador de la colonia), su esposa María Zihler y su hijo David. "Los padres de Jorge Riffel emigraron de Alemania a Rusia en los días de Catalina I de Rusia. Allí se establecieron en la región del Volga, donde nació Jorge. Después de algunas penurias, y teniendo la oportunidad de dirigirse a América, se trasladó en primer término a Brasil y cuatro años más tarde hacia Argentina; mientras que otros parientes, también Riffel se trasladaron hacia los Estados Unidos" Entrevista realizada a Juan Riffel (Villa Libertador San Martín, 5-2-1998) Esta familia se había instalado en la región hacia 1880 junto con otras familias de origen ruso alemán llegadas de las aldeas del Volga dedicándose fundamentalmente a la actividad agrícola, especialmente al cultivo de cereales. La mayoría de ellos era de religión protestante como casi todos los alemanes del Volga originarios de las aldeas de la Bergseite. A partir de los contactos personales de Jorge Riffel con sus familiares en Kansas, se van estableciendo una serie de relaciones que, como se podrá ver, serán fundamentales en la posterior configuración de las redes sociales. Una cuestión, sin duda central, de su estancia en Kansas es que allí (y por iniciativa de su hermano), Jorge Riffel, al igual que su familia, adoptan la fe adventista. Es posible que, a partir de entonces y en el marco de un proyecto global de expansión del aparato institucional del adventismo, Riffel se transforme en una especie de "agente" colonizador en la zona de Entre Ríos, sobre todo teniendo en cuenta que su origen ruso-alemán favorecería que el resto de sus coterráneos incorporen con mayor facilidad y confianza la nueva religión traída desde el norte.

4. Estos datos fueron extraídos de los archivos de la Universidad Adventista del Plata (Puiggari).

bién un referente para la comunidad ruso-alemana ya que posteriormente (luego de ser uno de los primeros en convertirse al adventismo) terminaría por donar las tierras donde se instalaría el Colegio Adventista.⁵

Otras familias llegadas a la región y que constituían este grupo fundacional eran la familia Benhardt, que había arribado desde Galga (Rusia) y se habían instalado en las afueras de Crespo en 1889, dedicándose a la agricultura; los Schneider provenientes de Alt Galken; los Vogel, los Weiss, los Schimpt, luego todos convertidos al adventismo entre la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX.

Este entramado social entonces, se materializaba en el territorio a partir de una serie de pautas culturales que le daba forma e identidad; la organización de la Colonia durante esta primera etapa presenta características propias que la definen con el patrón propio de las colonias ruso-alemanas, de manera similar a otras que se habían fundado en Olavarría (Colonia Hinojo-Colonia Nuevas) o en otras zonas de la provincia de Entre Ríos. Las colonias, en realidad, no superaban las quince o veinte familias, agrupadas de acuerdo a la zona de origen en el Volga o bien de acuerdo a la religión que profesaban.⁶ Las redes de sociabilización se desarrollaron en principio en el seno familiar (donde por ejemplo, solamente se hablaba el idioma alemán)⁷ y continuaban también con la educación primaria igualmente impartida en esa lengua. A esto se le sumaba, finalmente, el papel desempeñado por la Iglesia,⁸ como “institución” encargada de conservar y reproducir el patrón cultural propio de la colectividad.

Para este primer período la religión ya constituye un factor clave, determinando la presencia de una clara división sexual de las prácticas del trabajo, del tiempo y del espacio. Estas relaciones de segregación por “género” tienen una base puramente religiosa muy arraigada a la comunidad, que se fundamenta en la idea de que el esposo (el hombre) es el que mantiene la unidad de producción y por lo tanto tiene una posición superior o de mando. Esta idea resalta el papel del varón como el jefe de la unidad de producción y de la familia (Flores, 2001)

El espacio se estructura entonces dotándolo de cierta “identidad” en base a los patrones culturales de los propios colonos; la aldea es de dimensiones reducidas y la mayoría de la población es rural dispersa. También se advierten determinadas formas de cooperativismo y solidaridad entre los diferentes miembros de la comunidad y el la dinámica social se estructura en torno a

5. Entrevistas realizadas a Egil Wensell (23-7-1997); Domingo Daliesi (22-7-1997) y Pastor Meyers (6-2-1998).

6. Las pautas culturales se hacen evidentes en el territorio desde la formación de las aldeas mismas. De hecho a partir de la creación de la Colonia y en el marco de la ley nacional de colonización de 1876 surgieron por ejemplo, la aldea protestante (con un grupo heterodoxo), Valle María, aldea Spatzenkutter, aldea Santa Cruz, aldea brasilera, aldea San Francisco y Pueblo Alvear (todas pobladas con familias católicas).

7. Entrevistas realizadas a Jorge Riffel y Fernando Huck (Presidente de la Asociación de los Descendientes de los Alemanes del Volga).

8. En este caso nos estamos refiriendo a la Iglesia ya sea protestante o bien Católica, según las aldeas.

éstas formas de sociabilidad que tienen el sello propio de los ruso-alemanes. Es decir que las redes sociales gestadas a partir de los desplazamientos llevados a cabo por los ruso-alemanes, cruzan en todas las direcciones posibles la sociabilidad de la comunidad y crean formas espaciales particulares que de ninguna manera pueden ser dejadas de lado al hacer una lectura del paisaje, como el caso frecuente de la presencia del estilo constructivo propio de los alemanes del Volga, con el frente de las construcciones sin ventanas y la presencia de puertas laterales, similares a las viviendas propias de las aldeas volguenses.

La llegada de los primeros adventistas y las transformaciones espaciales

Hacia 1880, y con la excusa de que las plagas de langostas, habían azotado sus campos y dejado a los Riffel en la miseria, éstos deciden emigrar hacia los Estados Unidos, donde unos años antes se había instalado otra rama de la familia también emigrada en cadena. Sabemos que eran frecuentes estas plagas que aparecen citadas habitualmente en los documentos y publicaciones de la época, pero por razones más que contundentes, como los contactos previos que Jorge Riffel había mantenido con sus familiares en los meses precedentes a su partida y la iniciativa de convertirse al adventismo para retornar en unos años a la cabeza del plan colonizador de la IASD, fueron los detonantes de fondo de su partida al país del norte.

Sin embargo, la estadía de la familia Riffel en los Estados Unidos duró menos de una década, tiempo suficiente para que se produzca su conversión al adventismo, ya que en los primeros años de la década de 1890, retornan al territorio de Entre Ríos pero ya no solos ni tampoco con los mismos fines.⁹ A partir de este retorno se va a originar una inflexión en las formas en las que se den los desplazamientos de población y por ende las redes de sociabilidad que se originen a partir de esto.

“Desde la instalación de estas familias se inicia entonces, un proceso sistemático de expansión de las ideas adventistas y de conversión de los antiguos fieles protestantes hacia el adventismo. Junto con esto se estructura un conjunto de relaciones sociales que gira en torno a este proceso y que va a configurar y determinar formas espaciales propias que responden a dichas relaciones” (Flores, 2001, p. 634-635). El proceso de conversión de los fieles se va a dar en torno a dos estrategias bien definidas: por un lado el trabajo de los colportores, especie de obreros misionales que iban de casa en casa, muchas veces instalándose en ellas, realizando actividades con las fami-

9. En su segunda vuelta retoma con un grupo de familias Se trata de Augusto Yanke y su esposa Lidia, Osvaldo Frick y su esposa Eva C.L. de Frick y la familia Zilmmernann (formada por Eva y Adán y sus dos hijas Lidia y María). Todos arribaron al puerto de Diamante en uno de los primeros viernes del año 1890 (Peverini, P. 1986).

lias conversas y por otro lado el importante papel que jugaron las redes de sociabilidad previas que actuaron como elemento dispersor de la nueva religión. A esto debemos sumarle el rol de las publicaciones que ya desde fines de siglo diecinueve circulaban, como la revista *El Faro* o *The Review*, algunas de ellas escritas en alemán al igual que las charlas que organizaban los propios colportores.¹⁰

Aquí se da entonces una transformación fundamental las formas en las que se producen los desplazamientos de población en torno a Puiggari y por ende las redes de sociabilidad allí generadas. Después de todo, como destaca Gandolfo (1988) “la cadena migratoria no termina con la llegada y el asentamiento en un determinado barrio de la ciudad. Las características de cada cadena (por ejemplo su mayor o menor grado de organización formal) determinan las relaciones personales, familiares e institucionales que prevalecerán por varios años no solamente entre los miembros de aquella comunidad inmigrada, sino también de alguna manera, entre los habitantes del barrio (o la ciudad) donde ésta se ha radicado. Un barrio étnico (o una comunidad) entonces, no es sólo el lugar físico donde prevalecen numéricamente los inmigrantes de un cierto origen nacional o regional, sino también aquel espacio social donde siguen reproduciéndose (y modificándose) las relaciones sociales producidas por la cadena migratoria” (Gandolfo, 1988, p. 138)

A partir del análisis de diferentes fuentes documentales se puede advertir que al regreso de Riffel, había un predominio de la población rural dispersa y que por lo tanto no existe en la zona, al principio, ningún tipo de aglomeración (ni de tipo urbana ni rural) exceptuando la localidad de Crespo que para el censo de 1895 no superaba todavía, los 2000 habitantes. De una de las cartas escritas por Francisco Westphal¹¹ (1894) se pueden deducir algunas de las características y las formas en las que se organizaba el espacio de la colonia: “... *el campesino con el cual cabalgué por el campo me invitó a quedarme con ellos todas las noches. Yo aprendí como viven algunos de éstos campesinos. Ellos viven en colonias, desde quince a treinta familias en cada colonia. Sus casas son hechas con abobe secados al sol. Ellos hacen una pared de seis a siete pies de alto, y techan la casa con paja brava. La casa en general, está dividida en dos partes: una parte se la usa para dormir y comer y la otra para cocinar. Los pisos son de tierra lisa. Me ubicaron en la cocina para dormir sobre una envoltura sobre el piso, con una vieja frazada para taparme*” (Westphal, 1894).

10. Otro hecho que muestra el uso de las cadenas previas es la decisión de la Iglesia de enviar tres colportores de origen ruso-alemán que manejaban perfectamente el idioma y traían consigo algunas publicaciones en alemán.

11. El pastor Francisco Westphal va a ser un agente clave en la segunda etapa de la cadena migratoria ya que éste es enviado desde Estados Unidos por la Junta Directiva de la Asociación General con el fin de organizar una Iglesia en Sudamérica. Llegó con su familia al puerto de La Plata el 18 de Agosto de 1894 y luego de permanecer durante una semana en Buenos Aires se dirigió rumbo a la provincia de Entre Ríos con el fin de monitorear las condiciones que se presentaban para el desarrollo de la misión expansiva de la Iglesia en la zona.

Hasta mediados de la década del noventa, y ya puesto en marcha el proceso de conversión y expansión, éste seguía aún dirigido (informalmente) por el propio Riffel y en conjunto de fieles ya convertidos que actuaban como transmisor de ese nuevo credo; sin embargo ante este panorama alentador que se presentaba, y sobre todo ante el interés de los ruso-alemanes por convertirse al adventismo, el mismo Riffel decidió enviar un informe a la Asociación General de la Iglesia del Séptimo Día, resaltando la necesidad de enviar misioneros a estas tierras y la posibilidad de organizar una Iglesia (la primera de América del Sur) en las afueras de Colonia Puiggari. La respuesta, como era de esperarse, fue inmediata y es así como en pocos meses se inicia un plan sistemático de campaña en toda América del Sur pero con centro en el territorio de Entre Ríos.

Luego de varias misiones realizadas en años sucesivos a Buenos Aires y otros puntos del país, se decide enviar en 1894 al pastor Francisco Westphal que se transformó en el primer pastor adventista de Sudamérica y cuya misión concreta va a ser la institucionalización de lo que hasta ese momento eran un conjunto de creyentes heterogéneos y dispersos en el territorio entrerriano. La primera Iglesia Adventista en América del Sur comenzó a funcionar en Puiggari el 9 de septiembre de 1894 y constaba de 36 miembros. La mayoría de ellos eran ruso-alemanes conversos y no por casualidad, los registros de aquellos primeros bautismos estaban realizados en alemán. El anciano de la primera Iglesia fue Jorge Riffel y el secretario su hijo David.

Sin embargo, este hecho de una u otra manera marcaría la formalización y redireccionamiento de la red. El momento en el que la Iglesia como agente, advierte los mecanismos de redes informales establecidos y los comienza a utilizar transformándolos en una estrategia útil para sus objetivos en el proceso expansivo que ella estaba desarrollando. Junto con este acontecimiento se comienza a pensar en la posibilidad de la instalación de un Colegio perteneciente a la Iglesia, sobre todo teniendo en cuenta la escasez de instituciones educativas en los alrededores a Puiggari y la creciente adhesión de los fieles. El Colegio Adventista (CAP) “ex colegio Camarero” fue fundado el 26 de septiembre de 1898 y si bien pertenece a la Iglesia, sus orígenes tienen más que ver con el aporte de los fieles que favorecieron su desarrollo. Muchos de los ruso-alemanes que vivían en las colonias y que se habían convertido al adventismo participaron en esta obra, como el caso de Jorge Lust que donó 17 de hectáreas de tierra para la construcción del Colegio Adventista. Ante la difícil situación de los colonos, las donaciones no se hicieron en efectivo sino con el futuro producto de las cosechas. Ha esto debemos sumarle la puesta en marcha del Sanatorio Adventista del Plata (SAP) que abre sus puertas en 1908 a pocos metros del CAP. Ambas instituciones, no solamente van a ser materialidades (Santos, 1990) de la expansión de la Iglesia, sino que también van a ser los dos elementos en torno a los cuáles se organice y valorice el espacio, en la medida que el espacio se convierte entonces en capital (Moraes y Da Costa, 1992). Desde el punto de vista de la organización y funcionamiento

de las redes y cadenas migratorias con destino a Puiggari, además de elementos de formalización e institucionalización de las mismas, van a ser, particularmente la escuela por el tipo de educación que imparte, factores importantes de redireccionamiento y refuncionalización ayudando incluso a redefinir, a través de los nuevos valores religiosos que definen la sociedad, los límites de un cierto sentido del “nosotros” o de identidad del grupo, “el espacio social de pertenencia” (Devoto, 1988, p. 104-105) a partir del cual se organizarán desde ahora las nuevas oleadas migratorias.

Podríamos decir que en esta segunda etapa que tiene su génesis con la institucionalización de las redes, las relaciones informales pasan a un segundo plano y son otro tipo de relaciones las que favorecen al funcionamiento de las redes de sociabilidad en la que se gestan las migraciones. Es la Iglesia Adventista, como instrumento, la que dirige ahora la red, la legitima y se transforma, a través de sus instituciones, en el motor esencial para el funcionamiento de las cadenas migratorias. El proceso de transformación de los mecanismos se va a dar en un momento en el que la IASD percibe la preexistencia de la red y la utiliza formalizándola para generar nuevos movimientos. No es casual que en el listado de los primeros enviados figuren descendientes de ruso-alemanes, que los colportores lo sean o hablen el alemán y que muchos (o mejor dicho la mayoría) de los ruso-alemanes se conviertan al adventismo. Es decir, lo que ocurre en concreto es la institucionalización de las relaciones sociales previas tomándolas como punto de partida para la promoción de otras nuevas. Para el caso de los adventistas esto es evidente cuando analizamos después, las redes de familias que emigran a partir de las noticias recibidas por parientes o amigos, todos ellos miembros de la Iglesia Adventista. Es decir que por encima de las relaciones interpersonales comienzan a desplegarse las mediadas por las instituciones, esto es la acción de la institución que como agente legitima la red otorgándole un nuevo sentido.

Las nuevas relaciones sociales “por supuesto” redefinen también la organización territorial que va camino, ahora a configurar un intento de villa religiosa.

Espacio, identidad, religiosidad: hacia la construcción de una mirada desde la Geografía Cultural

Una de las formas más viables de poder llegar a captar las variables culturales que se cristalizan en determinadas matrices espaciales, es mediante la indagación de los procesos de construcción de identidades.

La identidad, en la medida en que es una construcción social, se reproduce en forma permanente de acuerdo al conjunto de los mecanismos disponibles con los que cuenta cada grupo, culturalmente definido, y a través de los medios con los que éste considere se puede efectivo. Las instituciones, en la mayoría de los casos, juegan un papel central en este proceso y son las que se encargan de crear ciertas formas institucionalizadas de reproducción del patrón cultural

existente y de la identidad misma del grupo. La vida social se basa en organizaciones jerárquicas que implican, de hecho, que cada uno de sus miembros tenga el sentimiento de pertenecer a un mismo conjunto de representaciones del cual se siente responsable y solidario tomando en ciertos casos, una forma afectiva: la de *comunidad* (Claval, 1999, p. 99).

En muchos de los estudios que se han desarrollado a lo largo de la década de 1970, en el mundo anglosajón especialmente, el concepto de *comunidad* comenzó a estar asociado al de *lugar*, sobre todo con el aporte de la geografía humanística que se encargó de enfocar al “mundo vivido” como el ámbito de identificación de la comunidad. Sin caer, como menciona el geógrafo Marcelo Escolar (1996), en una vinculación de ambos conceptos por una “magia empática”, es pertinente entender los procesos identitarios que se forman a nivel local en el seno de la comunidad pero no como una oposición entre “los que están adentro” vs. “los que están afuera” sino como un ámbito conflictivo y complejo de las relaciones con el afuera (Massey, 1993).

Si bien es cierto que las vinculaciones entre comunidad y construcción de lugares¹² son más que evidentes, no es propósito de este trabajo ahonda en esa cuestión, tan solo advertir cómo se gestan, producen y reproducen las identidades a nivel local en el seno de la propia comunidad. De hecho, la comunidad, sirve de modelo para toda una serie de unidades sociales y culturales. De este modo, un pequeño grupo de individuos vinculados por relaciones de confianza mutua, puede multiplicarse por dispersión o extenderse hasta englobar a un gran número de personas ligadas por ciertos rasgos comunes. La base de la construcción de la identidad, entonces, es la conciencia común de tener todo un conjunto de características que los identifican como pertenecientes a un grupo y diferentes del resto.

El concepto de comunidad puede ser aplicado a los adventistas si tenemos en cuenta que, en principio, poseen un sistema de creencias, una cosmovisión, afín que los identifica como tales. Pero yendo más allá, la base territorial sobre la cual se asienta el grupo es muy importante para que se puedan desarrollar ciertas relaciones sociales que favorezcan la solidaridad y la cohesión. En esto, sin lugar a dudas, la proximidad física juega un papel central ya que a veces se puede transformar en un obstáculo, cuando las distancias son muy grandes y a veces no. La intensa telaraña de relaciones que se gesta a partir de la inmigración ruso-alemana en Puiggari es un claro ejemplo de esto y sin caer en determinismos geográficos, podemos afirmar que el hecho de que la mayoría de los pioneros se concentraran en torno al pueblo, favoreció a la cohesión del grupo y la construcción de un cierto sentido del “nosotros”

Pero el concepto de comunidad, en realidad, va más allá de la identificación con un cierto conjunto de ideas o creencias y se traduce también en un

12. Entendemos al lugar en el sentido de Massey (1993) como un dador de identidad basado en su historia interna pero también en su relación con el afuera (Barros, 2000).

conjunto de prácticas y conductas que determinan un modo de vida, un *ethos*¹³ (Geertz, 1997). En ella, los estilos de vida son similares y la ayuda mutua es continua. A esto se le suma un sentimiento vivo del lugar, la comuna como patrimonio común, tanto si la propiedad es total o parcialmente colectiva como si es privada (Claval, 1999, p. 99). La comunidad adventista traduce un conjunto de valores en prácticas concretas que originan un cierto modo de vida acorde a su sistema de creencias. La idea de que el cuerpo humano no es propiedad de los hombres, sino de Dios, y que tienen obligación de cuidarlo y llevar a cabo una vida sana obliga al desarrollo de ciertas conductas y a la prohibición de otras. Por ejemplo no fumar, no tomar sustancias nocivas para la salud, alcohol, drogas, realizar actividades físicas en forma periódica, etc. Esto se complementa con el desarrollo de una dieta octo-lacto-vegetariana, sin carne, con alimentos no grasos, sin cerdo (esta prohibido su consumo) y harinas integrales.¹⁴ Como menciona el geógrafo Paul Claval: “La religión marca preponderantemente los regímenes alimentarios porque impone el ritual de ciertos alimentos, la prohibición de algunos y la sacralización de otros” (Claval, 1992).

A otro nivel, pero también vinculado al sistema de creencias, hay una serie de conductas que llevan a cabo todos los miembros, o la mayoría de ellos, y que hacen a su forma de vida. No asisten a lugares bailables, no usan joyas ni ningún tipo de adorno, la vestimenta suele ser sencilla, sobria y no aceptan mantener relaciones pre o extramatrimoniales. Por lo tanto las diferentes facetas de la existencia colectiva están vinculadas permanentemente de manera que no pueden separarse el trabajo, los hábitos de consumo y las creencias religiosas. “En una sociedad determinada, ciertas formas de trabajo y de ganarse la vida, parecen más honorables, más gratificantes o más respetables que otras y esto deriva que los grupos son portadores de ideologías que llegan a jerarquizar” (Claval, 1992)

A nivel de la producción del espacio, la identidad se construye, entonces en el *ámbito local*, entendiendo a éste como el contexto en donde se desarrolla la vida de la comunidad, acorde a su cultura. Podemos afirmar que es “el lugar de resguardo de lo propio, de las relaciones intensas y cercanas que se opone al anonimato característico de la vida urbana buscando las convergencias, los espacios compartidos, lo homogéneo y no la diferenciación (Safa, 1994). Esto no significa que el grupo sea totalmente homogéneo en su interior ya que sus pobladores son diversos y no vivencian el uso del espacio de la misma manera. Por eso debemos pensar a las comunidades locales no como territorios con fronteras claras y definidas, sino como el ámbito en

13. “El ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene sobre sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (Geertz, 1997).

14. “Los cereales, las frutas oleaginosas y las hortalizas constituyen el alimento escogido para nosotros por el Creador” (E. White; extraído de Saludándonos, Año 2 N°3).

donde se desenvuelven los procesos de construcción y recreación de la identidad que se da en forma permanente y que habitualmente están teñidas de conflicto.

Por lo tanto es viable el uso de *lo local*¹⁵ a fin de captar las formas en las que se produce y reproduce la identidad ya que implica una representación y una práctica de pertenencia a un lugar a partir de las cuales se definen los límites de un territorio que, desde el punto de vista de los sujetos, posee una identidad que lo distingue de otros territorios. Las fronteras de lo local, como construcción social, se precisan con las delimitaciones geopolíticas históricamente definidas en un proceso complejo que combina la biografía y la historia personal, los acuerdos colectivos sobre el sentido de esa identidad y los intereses diversos, en tensión o en conflicto, de los actores sociales interesados en definir el sentido de pertenencia o exclusión, o los usos que se hagan de ese territorio. “Esta identidad es reconocida no sólo por quienes habitan en el lugar sino por el conjunto de la sociedad” (Safa, 1994).

Estamos en presencia, sin duda, de un proceso complejo en donde se combinan todos estos factores, y más, para favorecer a la construcción o invención de una identidad (Konzen, Gerber y otros 1990). La identidad local de la comunidad adventista se construye a partir de una combinación de formas institucionalizadas y otras que no lo son. Sobre como los actores se perciben, una de las formas de advertirlo es mediante el conjunto de representaciones y símbolos que posee la comunidad. Es decir tratando de captar el modo en como la identidad es simbólicamente representada en ciertas situaciones determinadas o en la forma de auto-reconocimiento (Pena, 1992, p. 22). Las publicaciones son un ejemplo concreto de cómo se ven a sí mismos los portadores de una identidad adventista. De hecho, con motivo del nonagésimo centenario de la fundación de la colonia, se realizaron varias notas conmemorativas en las revistas del CAP y la UAP, de la que hemos escogido una. Se trata de un texto publicado por la UAP y escrito por el pastor Egil Wensell (1993), un referente social muy fuerte en la Villa, y con una activa participación en las instituciones de la Iglesia. Egresado del CAP, director de la Voz del Colegio, colportor por dos años y posteriormente director de esta Institución. Socialmente es reconocido como la “memoria viva” de Puiggari y su obra “El poder de una esperanza –que educa y sana–” fue realizada con el objetivo de recuperar la memoria del lugar. Identidad y memoria están vinculadas íntimamente. La memoria es el soporte de la identidad, tanto en el nivel colectivo como en el individual, ya que selecciona informaciones, conocimientos y experiencias, articulando de forma inteligible (dándole significado y valor) los diversos aspectos multiformes de lo vivido. En tanto, la memoria puede ser inducida y, al mismo tiempo forjada en términos colectivos, los procesos sociales pueden construir un pasado formalizado e instituido como modelo

15. Para un desarrollo más profundo acerca de esto, y sobre todo en lo que se refiere a la redefinición de conceptos, véase Geertz (1990).

de valores y acciones. En el año 1998 se realizaron los festejos del Centenario de la Villa, con una gran fiesta organizada por el Municipio que incluyó celebraciones bíblicas, números artísticos y una representación de la llegada de los primeros adventistas a la zona, con carros ruso-alemanes, vestimenta típica, e inclusive la presencia de los descendientes de los primeros pobladores. Una vez más la reconstrucción del pasado, la recuperación de la memoria, aparece como mecanismo de reproducción cultural y de determinación de la identidad. Pero también aparecen presentes las redes previas: la identidad del hoy (la villa religiosa) se construye en base a la del ayer (la colonia ruso alemana), viendo una vez más como la IASD construye “su pasado” sin borrar estructuras previas, sino incorporando y reelaborando los elementos que favorezcan aún más al proceso identitario.

Con respecto a la auto atribución identitaria, Penna (1993) aconseja tener en cuenta por lo menos dos aspectos: por un lado, el auto-reconocimiento interior del grupo, o el reconocimiento pretendido, y por otro, las clasificaciones originadas en la “exterioridad” del grupo, el modo en que éste es reconocido por los demás, que podríamos llamar de alter-atribución. Transpolando estos conceptos podemos decir que se construye un “*nosotros*” los adventistas en oposición a un “*otros*”, y esa construcción simbólica se produce y reproduce socialmente a través del discurso:

“Soy adventista, mis padres también lo eran, ellos descubrieron la verdad divina y vinieron a Puiggari para educarnos en el Colegio (...) Hoy mis hijos también lo son y espero que mis nietos también lo sean (...) Ser adventista es una filosofía de vida, es más que una religión, es todo un estilo. (...) Con respecto a la Villa,¹⁶ creo que es mi lugar, me gusta vivir acá porque es tranquilo, se vive de otra forma, los vecinos, los amigos...acá somos como una gran familia.”¹⁷

Las formas de autorreconocimiento también se advierten a través de las diferencias que se establecen respecto del resto. Ser de la Villa Libertador San Martín implica casi seguro, ser adventista. Sin embargo ser de Puiggari no asegura esta identidad. Esta rivalidad está legitimada a través del discurso del propio Wensell:

“En Puiggari no hay muchos adventistas, los adventistas estamos en la Villa, Puiggari era solamente una estación ferroviaria que le dio el nombre a la zona

16. Cuando se hace mención a “la villa” se está refiriendo a la denominación actual del lugar: Villa Libertador General San Martín, que es el nombre del Municipio pero también de la localidad que más población adventista tiene. Muchas veces en los discursos se la suele denominar “Puiggari” que es la denominación de la vieja colonia y además una localidad más pequeña del partido de V.L.G.S. en donde no predominan los adventistas actualmente.

17. Entrevista efectuada a Domingo Daliesi en Villa Libertador San Martín (22-7-97).

*(...) El crecimiento pujante de la Villa hizo que Puiggari quede retraído. El centro del adventismo es Villa Libertador San Martín.*¹⁸

Así la entidad se construye por oposición al “otro” aunque la autodeterminación sigue estando presente como mecanismo de pertenencia. Por otro lado, en la alter-atribución, las acciones, los hábitos y bienes de cada uno (grupo o individuo) son objeto de diversas representaciones por parte de “los otros” (Penna, 1992). Tanto en Camarero, como en Puiggari, hay muchos habitantes (la mayoría) que no son adventistas y sus discursos muestran la presencia de este proceso de alter-atribución de identidad:

*“Yo no soy adventista pero tengo varias amigas en la Villa que si lo son (...) ellos mantienen una doctrina bastante estricta en los que se refiere a lo del sábado y también en la alimentación (...) la mayoría de ellos están en la Villa, acá en Camarero y en Puiggari no tanto, hay algunos protestantes y también católicos... los adventistas están en la Villa... ellos se concentran allí.”*¹⁹

El discurso muestra la necesidad de reconocimiento del grupo por diferenciación, es decir, son referenciales para situar socialmente a un conjunto de personas, para designar a una cierta clase, para identificarlos. Se trata de un reconocimiento que viene “de afuera” en donde ganan gran importancia las prácticas sociales y culturales, en cuanto manifestaciones que pueden ser interpretadas y valoradas diferencialmente por el propio grupo y los varios sectores con los que entran en contacto, en tanto signos que pueden ser aprehendidos por “los otros” conforme a los esquemas de percepción y apreciación de que disponen. Así podemos ver cómo la práctica de guardar el sábado y de una alimentación rigurosa sirve como pauta de identificación del grupo “desde afuera”, y esto se espacializa en un territorio concreto que es la Villa Libertador General San Martín, centro del adventismo construido desde “adentro” como desde “afuera”. Y los esquemas culturalmente disponibles fortalecen, como base para la atribución de una identidad local, los elementos reconocidos como *típicos*.

¿Qué es lo típicamente “adventista”, entonces?; el guardar el sábado, el no comer cerdo, el no asistir a lugares de baile, el no usar adornos y alhajas, el mantener conductas vinculadas con la moral y las buenas costumbres, el no tomar alcohol, el no fumar, el asistir a la Iglesia semanalmente, el realizar oraciones diarias, el cumplir con una doctrina de vida que se condice con las Sagradas Escrituras. Lo típico es un elemento que reúne en sí todos los caracteres distintivos de la Villa y de los adventistas, una parte, quizás, pero que representa el todo.

Aquello que es usualmente reconocido como típicamente adventista, por el

18. Entrevista efectuada a Egil Wensell en Villa Libertador San Martín (23-7-97).

19. Entrevista realizada a Raquel Krannevitte en Camarero (21-7-99).

grupo o por los otros, componiendo un estereotipo se relaciona con la representación de la Villa legitimada por el discurso generado por la Iglesia y apropiado individual y colectivamente por sus habitantes en un contrapunto en que se preservan, o suprimen, aspectos de su memoria.

En conclusión, vemos que, la estrecha vinculación que desde su génesis ha existido entre la constitución de redes sociales y la producción espacial resultante de la Villa Adventista de Puiggari, desencadena una “historia” en la que la Iglesia Adventista del Séptimo Día tuvo un papel preponderante. Y éste no solamente a nivel puramente institucional, sino tratando de abarcar todas las variables en juego, captando las redes previas e institucionalizándolas como tales en pos de construir un territorio con identidad propia y una comunidad con identidad propia.

Darle una mirada al proceso migratorio desde una óptica que no deje afuera ninguna de los aspectos preponderantes, nos lleva a enriquecer el análisis tanto del desplazamiento en sí como de sus consecuencias territoriales.

Como mencionaba el prestigioso geógrafo y padre de la Nueva Geografía Cultural, P. Jackson: “el necesario reconocimiento de la diversidad cultural, con su consecuente posibilidad de pluralidad en las formas del paisaje, se convierte en un tema de fundamental importancia para las futuras investigaciones geográficas, especialmente si la concepción de paisaje cultural consigue superar la estática visión saueriana (considerando al mismo, por ejemplo, como “una forma de mirar” tal como propone Cosgrove) y si se consigue observar a la cultura como la forma a través de la cual se expresan los significados” (Jackson, 1989) y creemos que desde éstas líneas vamos camino a ello: el desafío está abierto.

Bibliografía

- AGNEW, J. (1987). “A theory of place and politics”. En: *Place and politics*. Boston: Allen Unwin.
- AGNEW, J.; LIVINGSTONE, D.; ROGER, A. (1994). *A Human Geography. An essential anthology*. Oxford: Blackwell.
- AGUADO, José C.; PORTAL, Mónica A. (1992). *Identidad, ideología y ritual*. México DF: U.N.A.M.
- BAILY, Sam (1992). “The village outward approach to study of social networks: a case study of the Agnonesi diaspora abroad, 1885-1989”. *Studi Emigrazione* [Roma].
- BARROS, Claudia (2000). “Reflexiones sobre la relación entre lugar y comunidad”. *Documents d'Análisi Geogràfica* [Bellaterra], nº 37.
- CLAVAL, Paul (1992). “Le theme de la religion dans les etudes geographiques” en *Revista Geographie et cultures* [París], nº 2.
- CLAVAL, Paul (1999). *La Geografía Cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- CHARTIER, Roger, (1996). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.

- COSGROVE, Denis (1984). *Social Formation and Symbolic Landscape*. Londres: Croom Helm.
- DEVOTO, Fernando (1988). "Las cadenas migratorias italianas: algunas reflexiones a la luz del caso argentino". *Estudios Migratorios Latinoamericanos* [Buenos Aires], año 3, n° 8.
- DUNCAN, James (1990). *The city as text: the politics of Landscapes Interpretation in the Kandyan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ESCOLAR, Marcelo (1996). "Fabricación de identidades y neocorporativismo territorial". En: HERZER, H. [comp.]. *Ciudad de Buenos Aires. Gobierno y descentralización*. Buenos Aires: CEA-CBC.
- FLORES, Fabián (2001). "Redes sociales y espacios religiosos: de la colonia ruso alemana a la Villa Adventista (Puiggari, Entre Ríos, 1870-1920)". *Revista Estudios Migratorios del Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, n° 49.
- FLORES, Fabián (2002). "Trabajo, género y rutinas temporales: el caso de la Colonia de Puiggari (Entre Ríos-Argentina)". *Scripta Nova (Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales)*, vol. VI, n° 119 (48), 1 de agosto de 2002, <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-48.htm>.
- GANDOLFO, Rómulo (1992). "Notas sobre la élite de una comunidad emigrada en cadena: el caso de los agnoneses". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 6, n° 19.
- GEERTZ, C. (1990). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de la cultura*. Barcelona: Paidós.
- HARVEY, David (1985). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- HARVEY, D. (1990). *La Condición de la posmodernidad –investigación sobre los orígenes del cambio cultural–*. Buenos Aires: Amorrortu..
- JACKSON, P. (1989). *Maps of meaning. An introduction to cultural geography*. Londres-Nueva York: Routledge.
- KONZEN, N.; GERBER, D.; MORAWSKA, E.; POZZETTA, G.; VECOLLI, R. (1990). "The Invention of Ethnicity: una lettura americana". *Altreitalia*, n° 3.
- MASSEY, Doreen (1993). "Power - geometry and progressive sense of place". En: BIRD, J. et al. [eds.] *Mapping the futures. Local cultures, global changes*. Londres: Routledge.
- MASSEY, Doreen (1994). *Space, place and gender*. Cambridge: Polity Press.
- MCDONALD, L.; MCDONALD, J. (1964). "Chain migration, ethnic neighborhood Formation and social networks". *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, XLII, n° 1.
- MORAES, A.; DA COSTA, W. (1992). *A valorização do espaço*. Sao Paulo: Hucitec.
- PEVERINI, Pedro (1986). *En las huellas de la Providencia*. Florida: Casa Editora Sudamericana.
- PENNA, Maura (1992). *O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o escandalo* Erundina: Cortez Editora.
- SAFA, Patricia (1992). *De historias locales al estudio de la diversidad en las sociedades contemporáneas. Una propuesta metodológica*. Guadalajara.

- SANTOS, Milton (1990). *Por una nueva geografía*. Madrid: Espasa.
- WEYNE, Olga (1986). *El último puerto, del Rhin al Volga y del Volga al Plata*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella.

Otras Publicaciones consultadas del archivo E. White:

- WESTPHAL F.H. "Argentine Republic". *The Review*, Vol. LXXI (30-10-1894). 6-2-1893 (Pág. 163) L.C.Chadwick "Travels in South America" R.H. Extra Daily Bulletin of General Conferences.
- 7-7-1896 (Pág. 424) Westphal "South America: Argentina and Uruguay".
- 24-11-1896 (Pág.751) L. Brooking "Argentina".
- 15-6-1897 (Pág. 379) Westphal "Argentina".
- 9-1909 Notas Editoriales, p. 16.
- 3-1910 (Pág. 13) G.B. Replodge "El Sanatorio Adventista del Plata".
- 6-1910 (Pág. 10) J.W. Westphal "Carta de Entre Ríos".
- 6-1911 (Pág. 15) P. Kalbermatter "El Sanatorio Adventista del Plata".
- 1-9-1924 (Pág. 8-9) Nuestra obra en la División Sudamericana.
- C.A.P.-A N° 1012 14-1-35.
- Casa Editora Sudamericana Howell Emma *El Gran Movimiento Adventista* (Florida, Buenos Aires), p. 201.