



# PROGRAMA INTERUNIVERSITARIO de HISTORIA POLÍTICA

## RELIGIOSIDAD Y VIDA COTIDIANA EN UNA COLONIA ENTRERRIANA. UN ABORDAJE DESDE LA GEOGRAFÍA CULTURAL.<sup>1</sup>

Dr. Fabián Claudio Flores

Investigador Adjunto del CONICET – Docente e investigador

Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján

### **Una perspectiva geográfica para abordar la cultura**

El abordaje geográfico de los problemas vinculados a la producción de la espacialidad de la vida cotidiana es relativamente novedoso dentro del campo de las ciencias sociales en general, y de la geografía en particular. Pensar en cómo los sujetos producen su cotidianeidad, y a través de esto su espacialidad, implica necesariamente repensar las perspectivas teóricas y metodológicas que tradicionalmente han primado los estudios geográficos.

La inserción de las variables culturales y el protagonismo de los sujetos-habitantes a través de sus prácticas, son dos de los aspectos más relevantes que introducen las miradas geográficas emergidas a la luz de las llamadas *geografías de los giros*<sup>2</sup>.

Desde las últimas décadas del siglo pasado, y en la que va de éste, hemos sido testigos de la consolidación de la geografía como disciplina social y su apertura hacia un matiz mucho más cultural, situación que el geógrafo británico Denis Cosgrove resume en tres aportes centrales: en primer término, la adopción de métodos de investigación que permitan observar la compleja formación de significados alrededor de los paisajes humanos, sin dejar de observar su historicidad. En segundo lugar, la verificación de que los discursos hegemónicos implican la reproducción interesada de una determinada concepción del espacio ya que “como poder simbólico, en una sociedad de clases, la ideología se apropia y reproduce el espacio de cara a legitimar y mantener la

---

<sup>1</sup> Una versión anterior de este trabajo puede encontrarse en *Revista Mora*, N°13, Buenos Aires, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, ISSN: 0328-8773, Pp. 39-53, Diciembre de 2007.

<sup>2</sup> A. LINDON y D. HIERNAUX, *Los giros de la Geografía Humana*, Anthropos, Barcelona, 2010.

dominación”<sup>3</sup>, y en tercer lugar propone el desarrollo de una geografía cultural como “práctica revolucionaria” que “vaya mas allá de las asunciones y atribuciones de sentido común de nuestro culturalmente-construido mundo capitalista. Así, la geografía cultural, puede [...] crear una nueva cultura, una cultura que implantará la producción de nuevos paisajes y de nuevos significados a los paisajes ya habitados”<sup>4</sup>.

Plantear los problemas espaciales en clave cultural no significa, de ninguna manera desechar el conjunto de variables sociales, políticas, económicas que embeben el territorio, sino por el contrario se trata de apuntar la mirada hacia una perspectiva que integre el aporte interdisciplinario poniendo a la producción de la espacialidad en el centro de la cuestión; una mirada que exprese la relación espacio-cultura desde una perspectiva reflexiva y crítica; que vincule las dimensiones materiales y simbólicas. Siguiendo a Cosgrove, sería lograr una geografía cultural “con un cariz político, crítico y comprometido que dé evidencias que la cultura no es solo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente”<sup>5</sup>.

Además, al tratarse de una reflexión espacial sobre un problema de raíz cultural (la religiosidad) se hace necesario bucear en otros universos territoriales más allá de las materialidades, ya que las formas materiales del espacio pueden ser apropiadas de distintas maneras y con distintos usos según los sujetos que intervengan en cada momento, aunque “ello no traiga consigo un cambio en la materialidad misma”<sup>6</sup>; también esas formas espaciales rígidas pueden ser resignificadas de acuerdo a estrategias que se toman en el marco de relaciones sociales que expresan igualmente, relaciones de poder. Por lo tanto, la espacialidad no sólo implica una apropiación material sino una simbólica y subjetiva (relacionada con la experiencia espacial y los espacios de vida).

Un camino complementario para comprender estos complejos vínculos proviene de la denominada *Time geography*. Nacida en la década del 1960, esta perspectiva geográfica apunta el foco hacia las trayectorias individuales en relación a los desplazamientos del cuerpo humano, la movilidad, las comunicaciones y las rutas que se desarrollan a través del ciclo vital. De este modo las trayectorias de los “agentes”, como Hagestrand propuso, tienen que acomodarse a los presupuestos y oportunidades de la existencia en el

---

<sup>3</sup> D. COSGROVE “Towards a radical cultural geography: problems of theory” en *Antipode: A Radical Journal of Geography*, 15 (1), 1984, p.6.

<sup>4</sup> D. COSGROVE, *op. cit.*

<sup>5</sup> D. COSGROVE, *op. cit.*

<sup>6</sup> A. LINDÓN., “Invirtiendo el punto de vista: las geografía urbanas holográficas del sujeto habitante” en A. LINDON y D. HIERNAUX, *Los giros de la geografía humana, desafíos y horizontes*, Barcelona: Anthropos, 2010.

espacio-tiempo terrestre<sup>7</sup>. Así, los movimientos individuales pueden ser representados por ciclos de actividades rutinarias a través del día y su organización en el espacio-tiempo<sup>8</sup>. Así, las sendas individuales, pero socialmente significativas, pueden ser rastreadas y cartografiadas en esquemas espacio-temporales denominados *dioramas*.

Claro que el adherir a estos nuevos corpus teóricos hace necesario incorporar herramientas y procedimientos que nos permitan acceder a ese universo del mundo simbólico en el que sujetos (con intereses, representaciones, experiencias, historias, etcétera) producen y experimentan el espacio a través de su vida cotidiana. Un trabajo de campo experiencial donde se construya un vínculo fuerte con los sujetos-habitantes, el desarrollo de narrativas espaciales, la lectura material y simbólica del paisaje y el análisis de fuentes cualitativas desde diferentes miradas, son algunas de las armas utilizadas a tal fin. Todo ello pudiendo ser plasmado en esquemas diorámicos que visibilizan movildades, pero también prácticas sociales concretas.

Situados desde estas perspectivas, y tomando como caso testigo a los cambios que acontecieron en la Colonia entrerriana de Puiggari, el artículo explora la producción de la espacialidad desde las prácticas espacio-temporales de los colonos alemanes del Volga y su posterior mutación con la llegada de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

La presencia de nuevos componentes religiosos (creencias, representaciones, prácticas) arribados con los misiones de fines de siglo XIX, no solamente reconfiguran a los actores y sus vínculos sociales, sino que también alteran todas las esferas de la vida cotidiana de los sujetos inmigrantes y redefine la producción de la espacialidad.

### **Los orígenes de la Colonia inmigratoria**

El espacio al que haremos referencia remite a un ámbito acotado del territorio entrerriano, que administrativamente corresponde al desmembramiento de la Colonia Alvear, una de las iniciativas más importantes del poblamiento del territorio de Entre Ríos bajo la forma de colonias agrícolas.

Uno de los primeros inconvenientes que se nos presenta a la hora de reconstruir la producción de la espacialidad local, y por ende la construcción de la cotidianeidad de los

---

<sup>7</sup> T. HAGERSTRAND, *et. al.* "Project" en *Tijdschrift voor Economische Sociale Geografie*, Vol. 73, Estocolmo, 1982.

<sup>8</sup> Los desplazamientos diarios, se encuentran restringidos por la finitud de los recursos temporales y las «fricciones por distancia» (ya sea en tiempo o en costo) por lo que los proyectos sociales siempre colisionan con «restricciones de conjunción» definidas como la necesidad de hacer coincidir en un punto las sendas espacio-temporales de dos o mas individuos a fin de concretar algún tipo de interacción social. Estas interacciones se dan dentro de espacios geográficos denominados «estaciones» (lugares donde se producen ciertas actividades) y «dominios» (donde prevalecen ciertas interacciones sociales) o lo que el propio Giddens prefiere denominar regionalización del espacio-tiempo como los movimientos de las sendas por ajustes de interacción que varias formas de demarcación espacial (Giddens, 1985).

colonos, es la presencia de una población volátil y dispersa en un territorio rural cuya envolvente espacial supera los propios límites de lo que podríamos denominar “la colonia”. De este modo, hacia mediados de 1870, la matriz espacial que se esboza desde el asentamiento de los primeros inmigrantes muestra la presencia predominante de población rural dispersa, muy pocos núcleos de población rural aglomerada en torno a ciertos puntos del espacio que tienen que ver con un patrón de organización propio de las colonias ruso-alemanas en donde se centralizaban ciertas actividades y servicios: el templo, almacén de ramos generales, dispensario y casas de algunos colonos pioneros. Hacia la década del 1880 se habían instalado en el área alrededor de unas 20 familias alemanas del Volga localizadas en la zona de lo que posteriormente se denominaría Colonia Puiggari, como las aldeas Jacobi, Protestante, Brasileira y Camarero. La mayoría de estas familias provenían de las aldeas de la *Bergseite* (orilla occidental de Volga), siendo la Colonia de Saratov la que constituía el principal foco expulsor; de esta región son algunas de las primeras familias instaladas en la zona como los Riffel, Hetze, Block, Dietz de Schneider y Lust.

Un análisis más profundo de la sociedad surgida a partir de la llegada de los inmigrantes ilustra detalles de la misma. Entre los pioneros aparecer 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 tenía su vivienda (unas de las pocas) instaladas en lo que posteriormente sería el ejido proto-urbano de la Colonia. Otro era Jorge Lust, originario de Driespitz, un importante terrateniente de la zona y otro referente de la comunidad ruso-alemana ya que posteriormente (luego de ser uno de los primeros en convertirse al adventismo) terminaría por donar las tierras en donde posteriormente se construyó el Colegio Adventista<sup>9</sup>.

Las redes de sociabilización se articulaban en principio en el seno familiar (donde por ejemplo, solamente se hablaba el idioma alemán) y continuaban también con la educación primaria igualmente impartida en esa lengua. A esto se le sumaba finalmente, el papel desempeñado por la Iglesia –ya sea católica o protestante, según la aldea de que se tratase-, como institución encargada de conservar y reproducir el patrón cultural. En este punto es importante advertir como operaron los factores culturales a la hora de trazar el nuevo mapa de colonias en el territorio del Litoral. De acuerdo a esto, se fueron segmentando y organizando aldeas de una u otra orilla del río Volga, asentamientos católicos y otros protestantes (de un amplio espectro de denominaciones), complejizando el universo material y simbólico en el que se desarrollaba la vida cotidiana de esta gente.

---

<sup>9</sup> Otras familias instaladas en la región y que cumplirían un papel similar pueden ser: los Benhardt que habían arribado desde Galga (Rusia) hacia las afueras de Crespo en 1889 dedicándose a la agricultura; los Schneider de Alt Galken; los Vogel, los Weiss, los Schimpt, convertidos luego al adventismo entre la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX.

Para este primer período de colonia, la religión ya constituiría 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 en la comunidad, que se fundamenta en 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.

Es que estas relaciones de género determinan relaciones de poder del mismo modo que se materializan en prácticas concretas de carácter espacial. Para Stolen (1992), las relaciones de poder basadas en la concentración de la autoridad masculina, tienen una raíz económica, debido al reparto desigual de los recursos materiales; pero también tiene una base religiosa ya que la doctrina de su género establece una alianza simbólica entre Dios y los hombres, legitimando el dominio y la autoridad masculina y a través de su imaginario y de sus símbolos por los cuáles colocan a la mujer como “pasiva”, “pura” y “abnegada”<sup>10</sup>. La división sexual de las tareas cumplía un papel muy importante en el proceso de reproducción de los patrones culturales de la comunidad. Este proceso se lograba mediante la familia como vía de reproducción. El padre llevaba a sus hijos varones al campo, mientras que las niñas permanecían en la casa con sus madres. Esto determinaba que a los 7 u 8 todos aprendieran las tareas vinculadas a su género: mientras que los varones sabían manejar el tractor o trabajar la tierra, las niñas aprendían todas las tareas hogareñas. La existencia de una división del trabajo no se reproduce mecánicamente, es producto de un proceso histórico y cultural donde surgen nuevas tecnologías de trabajo y otras viejas desaparecen. Menciona una interlocutora:

“En mi familia éramos siete hermanos, de los cuáles cuatro eran varones. Ellos participaban con mi padre (sobre todo el mayor de ellos) de todas las tareas agrícolas; se iban a la mañana temprano al campo y regresaban tarde, junto con mi padre. En cambio yo y mis hermanas, pocas veces participábamos de este tipo de tareas; sí lo hacíamos ayudando a mi madre en los quehaceres domésticos”<sup>11</sup>.

En el nivel espacial se introduce una novedad a tener en cuenta frente al patrón de ocupación del suelo que muestra toda la región. A diferencia de otros grupos migratorios, los alemanes del Volga imponen pautas culturales y esquemas territoriales propios en el diseño y trazo de sus asentamientos. La colonia de los alemanes del Volga se caracterizaba por el desdoblamiento entre el lugar de trabajo y el de residencia, dando

---

<sup>10</sup> K. STOLEN, *Hegemony masculinity –Emphasized femininity: Gender, power and social change rural Argentina*, Cambridge, 1992.

<sup>11</sup> Entrevista realizada a Marta H. (Crespo, Entre Ríos, 3-5-2000).

origen así al surgimiento de “cascos-protourbanos” donde vivían algunas familias y fincas en el espacio rural donde trabajaban; estas materialidades operan en la esfera de la sociabilidad, y en el valor que los sujetos que atribuyen a los lugares, en tanto ámbitos donde se desarrolla su experiencia espacial cotidiana.

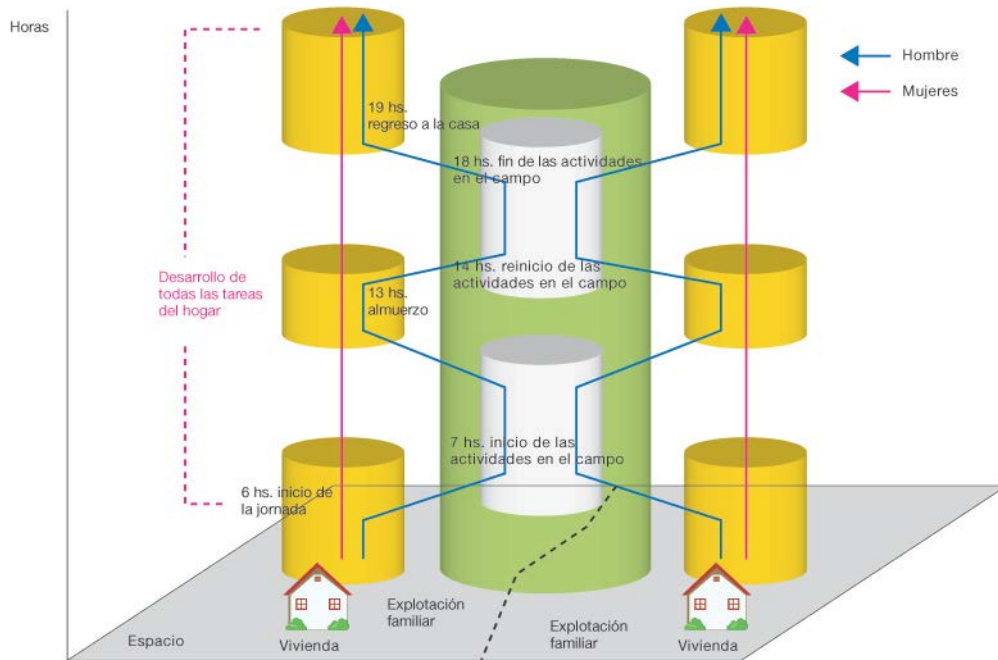
Un espacio cotidiano por excelencia, y que a la vez constituía una “estación espacial” era el hogar. Allí, hombres, mujeres y niños colonos desplegaban prácticas espaciales durante distintos momentos del día, donde “ponían en juego” acciones que directa o indirectamente funcionaban como productoras del territorio local. Claro que esas prácticas y acciones siempre son desiguales según los sujetos que la producen y el rol que cumplen en un esquema social más general.

Al trazar el diorama de una rutina espacio-temporal reconstruida en torno a fuentes cualitativas emergen algunas particularidades dignas de resaltar:

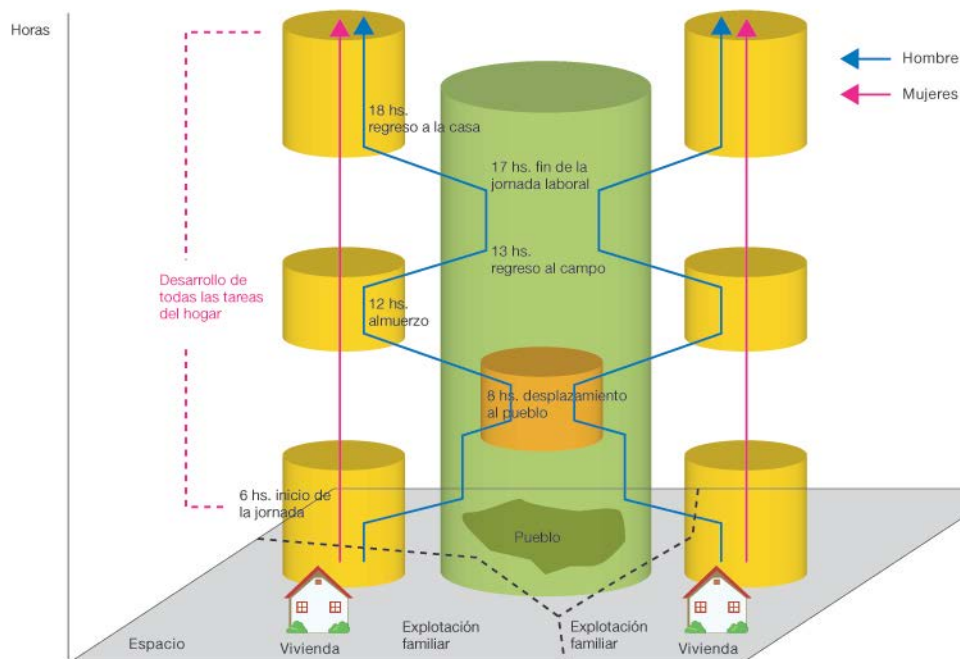
- por un lado, se evidencia que las colonas tienen un desplazamiento espacial nulo; sus rutinas se dan en torno al hogar, siendo la vivienda la estación espacial privilegiada;
- por otro lado, la movilidad de los hombres es un fenómeno constante en el que desarrollan diferentes rutinas en distintas “estaciones espaciales” a lo largo de la jornada, lo que genera un contacto social (un haz) más fluido ya sea con sus pares en la explotación o con su entorno familiar creando “dominios” más diversificados;
- además, esta situación se modifica en el caso de que el jefe de familia deba desplazarse al centro de colonia, lo que genera nuevos dominios y desviaciones en su senda espacial. Esta rutina generalmente se desarrollaba al menos una vez a la semana y estaba vinculada con la obtención de los enseres necesarios para el abastecimiento de la unidad de producción. En todos los casos era llevado a cabo por los hombres, hecho que consolida el no-desplazamiento de las mujeres durante la semana, quedando recluidas a una estación exclusiva: la vivienda;

Para esta primera etapa de la Colonia (como lo podemos advertir en el gráfico N°1), el esquema se reduce a desplazamientos masculinos que implican lugar de residencia-lugar de trabajo y eventualmente al “pueblo” (ver gráfico N°2), y la inmovilidad para las mujeres durante todas las jornadas de la semana.

### **Gráfico N°1 y 2:**



FUENTE: Elaboración propia.



FUENTE: Elaboración propia.

**(epígrafe)** Ambos esquemas espacio-temporales (dioramas) muestran desde la perspectiva de la *Time geography* las sendas cotidianas de los inmigrantes y las formas de sociabilidad materializadas en las construcciones de ciertos lugares. En el gráfico 1 vemos un día habitual de la semana donde las rutinas se desarrollan entre la vivienda y la explotación económica. En el 2, se advierte la variación que sufre el esquema en el caso de que hubiera traslado al "pueblo" (acción que solamente desarrollaban los hombres).

En el caso particular de la organización de la aldea, el paisaje material también denota la presencia de la cultura en la propia escena. El estilo constructivo de las viviendas reproduce el modelo de la típica casa alemana del Volga; así a través de las prácticas de construcción de las viviendas y edificios comunitarios con evocaciones del pasado, que revelan representaciones culturales, se advierten las formas de adaptación de la comunidad al nuevo espacio y la nueva sociedad<sup>12</sup> y también se identifican mecanismos de sostén de las tradiciones materializadas en un estilo constructivo que añora ese pasado, “el lejano pasado volguense”.

En lo que respecta a las características de las viviendas ruso-alemanas, existen en Villa Libertador San Martín<sup>13</sup> algunas que datan de principios de siglo XX (posteriores a la instalación de los inmigrantes) y que han sufrido transformaciones posteriores<sup>14</sup>.

Finalmente, otro de los aspectos que resulta interesante de destacar a la hora de analizar la producción de la cotidianeidad y su espacialidad es el referido a la composición demográfica de la población inmigrante. Las fuentes censales nos muestran una marcada tendencia al predominio de población rural por sobre la urbana, siguiendo los criterios clasificatorios de la época. Las familias ruso-alemanas, en general no son muy numerosas pero, los hijos cumplen un rol fundamental en la economía doméstica, especialmente en el período de recolección de la cosecha<sup>15</sup>.

En síntesis, llegados a la última década del siglo XIX encontramos un escenario social donde un conjunto de familias alemanas del Volga producen y reproducen una espacialidad siguiendo fuertes patrones culturales, algunos heredados de sus ámbitos de partida y otros reinventados en esta nueva área de instalación. Estos sujetos-habitantes al “hacer” en sus prácticas, en sus tiempos, en sus experiencias no hacen más que producir la espacialidad, apropiarse de ella, significarla y reelaborarla.

### **Llega la IASD<sup>16</sup>, cambia el espacio**

---

<sup>12</sup> M. BJER, *Entre Sofie y Tovellille –una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)*, Buenos Aires, editorial Biblos, 2001.

<sup>13</sup> Es la denominación actual del ejido urbano donde se encontraba la Colonia y del Municipio creado en 1971. Incluye las localidades de Camarero, Puiggari y Villa Libertador San Martín.

<sup>14</sup> Sabemos que la familia Block vivía en el centro de lo que posteriormente sería Villa Libertador San Martín donde hoy funciona un hotel; Reinhardt Hetze habitaba en una casa que ya no existe en el cruce de los arroyos Gómez y Ensenada (cerca del puente ferroviario) y la de Lust estaba instalada en las inmediaciones donde posteriormente se construyó el Colegio.

<sup>15</sup> Entrevista a Domingo D. y Raquel K., Villa Libertador San Martín, 2007.

<sup>16</sup> IASD (Iglesia Adventista del Séptimo Día).



Más allá de la descripción espacial, es importante sumar otro componente para entender el contexto en el que operará la IASD con foco en la colonia: la matriz religiosa local.

En este sentido, a partir del incremento de las masas migratorias desde de la segunda mitad de siglo XIX, ya sea por medio de convenios, empresas colonizadoras, redes personales o emprendimientos privados, una minoría de protestantes se instaló en distintos puntos del territorio, sobre todo en las colonias. “Sin duda la presencia de estos grupos protestantes no tuvo importancia cuantitativa, pero es también indudable que esta presencia constituyó un elemento importante para la diversificación religiosa en la Argentina. El campo religioso dejaba de ser un bloque homogéneo”<sup>17</sup>.

Protestantes de las más variadas denominaciones, judíos, adeptos a prácticas afro-brasileñas, católicos diversos, practicantes de religiosidad popular, etc. configuraban a mediados del siglo XIX un campo religioso en conformación en donde asomaba un matiz diverso. Esto se va a consolidar en las últimas décadas del siglo XIX cuando el fenómeno migratorio se apuntale con la llegada de comunidades de inmigrantes que profesaban religiones de las más diversas y, en la mayoría de los casos, sus Iglesias se transformaron en espacios de recreación de una identidad que se resistían a perder.

La penetración del nuevo movimiento religioso se dio con algunas particularidades que responden a situaciones del contexto local y regional, pero que también se insertan en redes que desbordan estos ámbitos.

Reapropiándose de las relaciones sociales primarias que los colonos alemanes del Volga habían desarrollado en las décadas anteriores, la Iglesia Adventista pone en juego una serie de estrategias tendientes a iniciar el proceso de conversión y modificación de la religiosidad previa. El uso de un agente que operará como difusor del nuevo sistema de creencias (Jorge Riffel)<sup>18</sup>, el envío de obreros misionales o colportores que hablaban en alemán, el uso de publicaciones traducidas al alemán donde se exponían los principales postulados del sistema dogmático y un discurso que pendulaba entre el consenso y la coacción, fueron algunas medidas adoptadas en los primeros años de la expansión.

---

<sup>17</sup> S. BIANCHI, *Historia de las religiones en la Argentina, las minorías religiosas*, Buenos Aires: Sudamericana, 2004, p.46.

<sup>18</sup> Este inmigrante había nacido en una aldea de la Bergseite (Galga) en el año 1851 y había emigrado hacia la Argentina en 1880. Vivió en la Colonia y formó parte de la primera etapa de construcción de la espacialidad local, siendo uno de los referentes. Hacia 1885 se mudó a los Estados Unidos donde vivía uno de sus hermanos; allí conoció y se convirtió al adventismo. Desde este país se habría comunicado con anticipación con algunos de los habitantes de la zona para contarles acerca de la nueva religión. Algunos de sus amigos radicados en Entre Ríos contestaron que estarían dispuestos a guardar el sábado si hubiera algún otro que lo hiciera y se uniera a ellos (Narrativa espacial reconstruida de entrevistas a descendientes de los primeros pobladores en Villa Libertador Gral. San Martín, 1998-2005). También había enviado publicaciones como la revista *El Faro* o *The Review* y *El fin de los Tiempos*.

Frente a un panorama religioso amplio, dinámico y heterogéneo, y con una base previa donde primaba un protestantismo de cariz anabaptista (metodistas y bautistas especialmente), la Iglesia Adventista logra, en menos de una década y con éxito, establecerse en la zona y conformar un polo local difusor de la nueva fe religiosa.

Ante el creciente interés de algunos alemanes del Volga por el adventismo, Riffel decidió expedir un escrito a la Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, resaltando la necesidad de enviar misioneros a estas tierras y la posibilidad de organizar una Iglesia (la primera de Sudamérica) en las afueras de Colonia Puiggari. La respuesta, como era de esperarse, fue inmediata y es así como en pocos meses comenzó un plan sistemático de campaña en toda América del Sur pero con centro en Entre Ríos. Llegaron tres misioneros colportores, aunque, en realidad, sólo uno de ellos, A. B. Stauffer, que no casualmente era de origen ruso-alemán, arribó a la zona. Los otros dos, de origen estadounidense, Snyder y Nowlin, permanecieron en Buenos Aires. Las publicaciones que trajeron consigo, por otra parte, estaban en alemán e inglés, lo cual, lejos de dificultar la expansión, la fortaleció aún más ya que la población alemana volguense se sintió identificada con una misión que les hablaba en su mismo idioma. Es evidente, a través de los informes producidos por ellos, que su misión iba más allá de la simple venta de publicaciones y que en definitiva se proponía monitorear la situación y las posibilidades de la puesta en marcha de una mayor expansión de la Iglesia.

Finalmente, hacia 1894 llegó el pastor Francisco Westphal que, sumándose a la tarea previa desarrollada por los colportores y de la mano de Riffel, el 9 de septiembre de 1894 fundó la primera Iglesia Adventista de Sudamérica de la cual participaban 36 miembros dirigidos por Riffel, todos inmigrantes alemanes del Volga que vivían en Puiggari.

Este proceso de expansión de la Iglesia se materializa en el territorio con la instalación en 1898 del Colegio Adventista en la localidad de Camarero, parte constitutiva del espacio rural circundante a la colonia y el emplazamiento, diez años más tarde del Sanatorio Adventista del Plata. Estas dos instituciones pasaron a constituir los ejes materiales y simbólicos en torno a los que se articuló la nueva organización del espacio.

En los primeros años de la presencia adventista en la zona, la estructura espacial no tuvo grandes modificaciones, más allá de la erección del Colegio y el Sanatorio. La espacialidad cotidiana de los sujetos seguía articulada en torno a las labores rurales, donde las formas de organización del trabajo continuaban impregnada por relaciones de género ya que predominio de tareas agrícolas favorecía la instalación de población en el entorno rural, habitado por los alemanes del Volga llegados en décadas anteriores.

Sin embargo a partir de la consolidación de la IASD como agente productor de la espacialidad se comienzan a ver grandes cambios en el patrón de asentamiento de la población desde las primeras décadas del siglo XX. Muchos de los alemanes del Volga

(ahora conversos al adventismo) dejan el espacio rural y comienzan a concentrarse en torno a las dos instituciones “madres” de la IASD, hecho que conlleva a la formación de un núcleo proto-urbano en los alrededores al predio de esta institución religiosa. Para la época, las aglomeraciones rurales (con población inferior a los 500 habitantes y concentradas en un “pueblo”) poseen algún nivel de servicios: comisaría, escuela, almacén de ramos generales, servicio de estafeta postal, iglesias e inclusive, en las afueras un espacio destinado al cementerio; esto genera la demanda de nuevos puestos de trabajo en servicios “pre-urbanos”. Así, el espacio adquiere una novedosa organización y es la Iglesia como institución la que opera como actor clave en la construcción del territorio, siendo además la encargada de generar los mecanismos de apropiación del espacio y del tiempo a través de diversas formas en la que se reproduce la matriz cultural. Es alrededor de las dos instituciones religiosas dónde se van a ir generando ciertos procesos de “urbanización” y concentración de nuevos inmigrantes adventistas llegados a partir de los mecanismos de redes sociales impulsadas desde la Iglesia. Así, se dan una serie de nuevas relaciones sociales y nuevas formas espaciales que poco tienen que ver con las características de asentamiento rural que las precedieron, entre ellas el establecimiento de formas de vida protourbanas o “urbanas”. Pero retornando el eje de la construcción del espacio cotidiano a través de las prácticas de los sujetos, podemos advertir la presencia de cambios con respecto al período anterior, sobre todo en lo referido a la organización de las actividades diarias que dibujan las rutinas y la ordenación de los horarios laborales. Lo más destacable es que a partir de esta segunda etapa es la Iglesia Adventista del Séptimo Día la que influye en el trazado de las rutinas cotidianas, en la medida en que están directa o indirectamente vinculadas a las dos instituciones adventista: la Universidad y el Colegio por un lado, y el Sanatorio por el otro. Las actividades cotidianas, en general, comienzan muy temprano alrededor de las seis de la mañana. Tanto el Colegio, como la UAP (Universidad Adventista del Plata) y el Sanatorio, inician sus tareas a partir de las siete, por lo que, teniendo en cuenta que la vida de la mayoría de los habitantes de la Villa religiosa gira en torno a las actividades de estas dos instituciones, su jornada está signada por las pautas establecidas por ambas. El hecho de aprovechar al máximo el tiempo diario en tareas productivas y “en armonía con las leyes de Dios” tiene profundas vinculaciones con la idea de tiempo celestial y tiempo terrenal. “Estamos sólo de paso y debemos aprovechar el tiempo en su totalidad”. Vemos, entonces, cómo se constituye el imaginario social de que las rutinas temporales son establecidas por Dios. Aparece aquí



Durante la semana, la cotidianeidad se construía mediante las actividades del trabajo y el estudio que alternan con el tiempo libre compartido con los “otros”. Hay un tiempo dedicado al ocio y la recreación, o a actividades de tipo social, como las de participar en deportes en espacios públicos o simplemente encontrarse por las tardes para las caminatas o los coloquios en las plazas públicas. Además esa idea de un “tiempo libre” individual está vinculada a la noción religiosa de dedicar momentos para la reflexión.

Respecto a las rutinas religiosas hay una que tiene mayor trascendencia en lo que se refiere a la frecuencia con que se realiza y a la importancia que adquiere en la cosmovisión adventista. Es el tiempo destinado a la oración. Ya sea individual o grupal, el momento de oración debe repetirse varias veces a lo largo del día. Es un uso del tiempo individual y colectivo que los identifica como miembros de esa comunidad culturalmente definida y se transforma en una marca de identidad. El acto de la oración por su carácter simbólico opera en tanto ritual que a decir por los antropólogos Aguado y Portal implica una actividad repetitiva con la que se identifican todos los miembros de la comunidad y que viene a mostrar las formas con las que se producen y reproducen los rasgos culturales del grupo. Se trata de prácticas simbólicas que se desarrollan de ciertas maneras, a veces en espacios específicos y otras no. Si bien el sitio por excelencia para la práctica de la oración es el templo, no necesariamente debe desarrollarse allí; otras posibles estaciones espaciales como la casa, la escuela, la habitación, la plaza o donde sea, puede servir como ámbito de contención «estación y a la vez dominio», a pesar que hay un lugar por excelencia y un tiempo adecuado para determinados aspectos de esa práctica espacial.

La inserción de las mujeres en el ámbito laboral dentro de las instituciones de la IASD, especialmente el Sanatorio y el Colegio, mitigan la segregación sexual que advertíamos para el período anterior y hacen que ambas rutinas (de hombres y mujeres) respondan a valores que están por encima de las cuestiones de género; no se trata de rutinas masculinas y femeninas sino ya de rutinas de “fieles adventistas” organizadas y experimentadas en función del ethos establecido por la IASD.

Los testimonios de estas dos mujeres entrevistadas reflejan el quiebre con respecto a la etapa anterior:

“En la Villa desde que llegué en 1988 con mi esposo trabajé en varios lugares; primero empecé como asistente del FOCOMU (Fondo de obertura mutua), que si bien es una institución independiente, está vinculada a la Iglesia; después como ayudante de un contador particular, hasta que entré como administrativa del Sanatorio. No creo que los

hombre sirvan para algunos trabajos y las mujeres para otro, Dios quiere que hagamos nuestras tareas de la mejor manera y respetando lo que nos enseñó en su Palabra”<sup>21</sup>.

“Para que te des una idea el 60 % del personal que trabaja en la UAP Universidad Adventista del Plata) y el SAP (Sanatorio Adventista del Plata) son mujeres y ocupan cargos tan diversos en la Universidad como desde investigadoras hasta docentes o administrativas, y lo mismo ocurre en el Sanatorio: tenemos enfermeras, asistentes, y médicas en todas las especialidades”<sup>22</sup>.

En ambas trayectorias se refuerza la idea de la paridad de género en cuanto al tipo de tareas que desempeñan, así como también a las posibilidades de inserción de las mujeres en la esfera pública. Sin embargo, no ocurre lo mismo en los ámbitos que las mujeres conquistan dentro de las esferas de la Iglesia. En general, los cargos jerárquicos son ocupados por los hombres y las mujeres solo encuentran intersticios alternativos en actividades complementarias como el ministerio de la prédica, la ayuda a los enfermos, las comisiones de damas o la organización eventos y colportaje. Es importante considerar al respecto que los adventistas, al igual que muchos otros movimientos religiosos derivados del protestantismo construyen sus imaginarios sobre las relaciones de género en torno al concepto de «dominio» masculino y «sumisión» femenina hacia los hombres. Este criterio se cumple en muchos de los movimientos que adhieran al Protestantismo que en principio “asimila a las mujeres en el modelo masculino [...] y esta desexualización de roles abre nuevas posibilidades para las relaciones entre los hombres y las mujeres, pero elimina de la esfera religiosa toda forma de identidad y de organización femenina y hace a todas las mujeres un poco más vulnerables al sometimiento en todas las esferas”<sup>23</sup>. Pero además estas formas de concebir las relaciones de género están revestidas de contradicciones, ya que por un lado, se manifiesta una relación de subordinación de la esposa a su esposo, pero por el otro se consolida la creencia de que ambos sexos pueden comunicarse con Dios de la misma forma, lo que establece nuevas posibilidades de accionar para las mujeres<sup>24</sup>.

En las actividades rutinarias del fin de semana es donde con mayor intensidad se ve el sello que la comunidad le impone a la necesidad de valorizar el tiempo desde la cultura. “El fin de semana es una zona temporal que de hecho, trae consigo una organización particular del espacio (en el hogar familiar, en la iglesia, en los acontecimientos

---

<sup>21</sup> Entrevista realizada a Victoria P. (Villa Libertador General San Martín, 2005).

<sup>22</sup> Entrevista realizada a María R. de H. (Docente de Teología de la UAP, VLGS, 2005).

<sup>23</sup> M.TARDUCCI, “Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión” en A. FRIGERIO, *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*. CEAL, 1993, p.83.

<sup>24</sup> R. HAMILTON, *La liberalización de la mujer: Patriarcado y capitalismo*, Barcelona: Península, 1978, p.11.

deportivos)”<sup>25</sup>. Entre los adventistas el sábado adquiere un carácter especial, no es un día como todos los demás. De acuerdo a lo que establecen, “literalmente” las *Sagradas Escrituras*, el sábado es el único día bendecido y santificado por Dios y, por lo tanto el que los “verdaderos” cristianos deben observar<sup>26</sup>. En el imaginario adventista, el sábado es un día sagrado destinado a las actividades religiosas. Surge así el concepto de “guardar el sábado” referido a la limitación de realizar todo tipo de actividades que no estén directamente vinculadas a la relación con Dios. Pero esto va más allá y adquiere un carácter netamente simbólico. En realidad, el tiempo no es entendido como la jornada que se inicia a las 0 hs. del sábado hasta las 24 hs. de ese mismo día, sino que, en los hechos, la santidad del sábado comienza con la caída del sol del viernes hasta la puesta del sol del siguiente día. Es, por lo tanto, un “tiempo ideal” no coincidente con el tiempo de reloj. A lo largo de la jornada del sábado las tareas coinciden con un lugar común que es el del templo (estación y a la vez dominio). La mañana muestra actividades sociales, el tiempo compartido, el momento de encontrarse, y de identificarse con prácticas comunes. La tarde marca el tiempo individual, de las actividades de reflexión, en familia o con grupos de amigos. Pero en ambos casos, permanece es la idea misma del sábado como un día diferente; esta noción además opera como constructora de la cotidianeidad. En síntesis, la experiencia de Puiggari muestra cómo los ordenamientos simbólicos del espacio y del tiempo conforman un marco para la experiencia por la cual aprendemos quiénes y qué somos. Las razones por las que se exige tan rigurosamente a la sumisión de los ritmos colectivos, es que las formas temporalesy/o las estructuras espaciales, ordenan no solo la representación del mundo del grupo, sino la vida cotidiana misma. Tiempo, espacio y religión aparecen estrechamente ligados en un interjuego de variables que generan formas particulares de organización de las rutinas cotidianas en donde las prácticas espaciales adquieren un protagonismo central. Recuperar la mirada cultural en geografía nos permite captar la riqueza y complejidad del fenómeno social espacialmente desplegado. Ello nos obliga también, a profundizar en cuestiones poco discutidas dentro del propio campo disciplinar, como es la conformación de un área específica de estudios espaciales de la dimensión religiosa.

---

<sup>25</sup> S. LASH y J. URRY, *Economías de signos y espacio –sobre el capitalismo de la posorganización–*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990, p. 314.

<sup>26</sup> E. WENSELL, *El poder de una esperanza*, Villa Libertador General San Martín, Ed. Universidad Adventista del Plata, 1993, p.182.

