

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Estrategias de conversión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en las colonias entrerrianas de fines de siglo XIX.

Flores, Fabián.

Cita:

Flores, Fabián (2009). *Estrategias de conversión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en las colonias entrerrianas de fines de siglo XIX. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/675>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Estrategias de conversión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en las colonias entrerrianas de fines de siglo XIX

Fabián Claudio Flores (UNLu)

1. ¿Quiénes son los Adventistas del Séptimo Día?

La doctrina Adventista del Séptimo Día se basa en la tradición protestante Anabaptista. Si bien son varios los preceptos que forman parte de su Dogma, dos de ellos son centrales: uno es la idea del retorno (advenimiento) de Cristo a la Tierra en su segunda vuelta al “final de los tiempos” y la otra es la obligatoriedad de “guardar” el sábado como un día santo, de oración y de descanso¹. La separación de sábado como un día distinto al del resto de la semana es vivido por la comunidad religiosa además como un tiempo sagrado para el descanso y la oración, y representa a la vez un signo distintivo que los diferencia del resto de las corrientes protestantes que entienden al domingo como el día venerable. Así, a través del sábado se expresan “desde normas de prescripción temporal, códigos de identificación religiosa, hasta resignificaciones escatológicas acerca de la importancia de este día en el final de los tiempos, cuando el Mesías «vuelva a morar con los justos»” (Ceriani Cernadas, 1998:154).

Si bien estos son los dos pilares centrales en torno a los cuales se construye el dogma de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, existen otros que también son importantes a la hora de las prácticas religiosas como el "sacerdocio de todos los creyentes" que implica que todos los miembros siempre deben estudiar la Biblia para descubrir la verdad por sí mismos, guiados por el Espíritu Santo. En este sentido, la doctrina Adventista se

¹ La fundamentación bíblica se sustenta en el cuarto mandamiento que menciona: “acuérdate del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, pero el séptimo día es de reposo para Jehová, tu Dios; no hagas en él obra alguna, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni el extranjero que está dentro de tus puertas, porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar y todas las cosas que en ellos hay, y reposó el séptimo día; por lo tanto Jehová bendijo el sábado y lo santificó” (Éxodo 20:8-10). La alusión en este caso es a la Creación, que según la cita bíblica del Génesis 2:1-3, establece que el Creador construyó todo en seis días y el séptimo descansó y lo santificó, lo separó del resto de la semana; por lo tanto, tal cual lo establecen las Sagradas Escrituras, todos los fieles deben seguir su ejemplo.

Pero la santificación del día sábado en la comunidad adventista tiene un doble fundamento bíblico: por un lado recordar la creación a través del cuarto mandamiento del Decálogo y por otro recordar la Salvación. Esta reinterpretación del Sábado como día santo se basa en la cita del Deuteronomio 5:12-15 que menciona: “acuérdate que fuiste siervo en tierra de Egipto, y que Jehová, tu Dios te sacó de allá con mano fuerte y brazo extendido, por lo cual Jehová, tu Dios, te han mandado a que guardes el sábado” (Deuteronomio 5:15). La mención al episodio de la salida de Egipto es frecuentemente interpretada como la salida del pecado, del mal, como un acto de redención. Aparece entonces la idea de “recordar” dos hechos claves: la Creación y la Salvación como un tiempo de la memoria.

asemeja a la corriente ortodoxa principal de la teología protestante trinitaria, con algunas excepciones.

Tradicionalmente, los Adventistas del Séptimo Día se han opuesto a la formulación de declaraciones de dogmas, aceptando las *Sagradas Escrituras* como su único credo. Para lograr mayor coherencia interna han formulado un conjunto de creencias fundamentales a las que prefieren ver como descriptivas en lugar de prescriptivas. Hasta comienzos 2005 poseían 27 creencias fundamentales, pero durante la 58° Conferencia de la Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día celebrada en St. Louis en el mes de julio de 2005, se agregó una nueva (“Growing in Christ”), registrando así en total 28 premisas básicas.

La aceptación de la literalidad de la Biblia conlleva a su aplicación a la vida cotidiana en todos sus aspectos, desde la doctrina sabática hasta las normas de conducta, morales, de alimentación, del cuerpo², etc. El hombre es entendido como una unidad integral cuyos componentes (físico, mental, social y espiritual) se encuentran vinculados permanentemente. La Iglesia se funda sobre la base de una estructura jerárquica donde las iglesias locales se hallan inmersas en una red de relaciones sociales y económicas.

En la actualidad se organiza en el nivel mundial a través de la *Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día* cuya sede se encuentra en la ciudad de Washington en los Estados Unidos. Ésta se compone de 13 *Divisiones*, que a su vez se dividen en *Uniones* y *Misiones*, formadas a su vez por *Asociaciones* y *Misiones* creadas a partir de los fieles que participan de las *Iglesias*.

2. Arribando a las tierras entrerrianas.

La Misión en Argentina se desplegó en tres lugares simultáneamente y en los tres casos se trató de Colonias de inmigrantes. A saber, en Las Garzas (Santa Fe) en donde el proceso tuvo se apoyó fundamentalmente en una familia italiana, los Peverini; en Felicia (Santa Fe) cerca de la Colonia Esperanza sobre la base de una colonia de suizo-alemanes, y la tercera, y la más importante, la misión que se desarrolló alrededor de la zona de Puiggari, Entre Ríos, en donde predominaban los colonos ruso-alemanes.

² A diferencia de otras denominaciones cristianas, los adventistas del séptimo día no creen en la independencia del cuerpo y el alma, así como tampoco en la separación del alma al momento de la muerte. Este dogma se vincula directamente con el cuidado corporal, las estrictas normas de alimentación y las prácticas que caracterizan el estilo de vida adventista. El cuerpo es entendido como “Templo del Espíritu Santo” que no es propiedad del ser humano sino de Dios.

Ante el creciente interés de los colonos ruso-alemanes que habitaban en la zona por convertirse al adventismo, Jorge Riffel (considerado el pionero del adventismo local) 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 inició un plan sistemático de campaña en toda América del Sur pero con centro en el territorio de Entre Ríos. Los tres primeros inmigrantes adventistas llegados a Puiggari, fueron tres colportores que arribaron a esta zona previo paso por Buenos Aires. En realidad sólo uno de ellos, A. B. Stauffer, que no casualmente era de origen ruso-alemán como la masa de fieles que esperaban su conversión, llegó a las colonias y los otros dos, de origen estadounidense Snyder y Nowlin, permanecieron en Buenos Aires. Las publicaciones que trajeron consigo, por otra parte, estaban en idioma alemán e inglés, lo cual lejos de dificultar a la expansión, la fortaleció aún más ya que la población ruso-alemana se sintió identificada con una misión que les hablaba en su idioma. A través de los informes enviados por estos colportores es evidente que su misión iba más allá de la simple venta de publicaciones y que en definitiva consistía en monitorear la situación y las posibilidades de la puesta en marcha de la misión expansiva de la Iglesia y en ellos se hacía referencia en reiteradas oportunidades a la necesidad de la instalación de una escuela adventista en la zona para que los hijos de los conversos pudieran educarse en la nueva fe.

Pero si bien la Misión Sudamericana se encontraba centralizada en el foco entrerriano, una mirada más general da cuenta de los contactos que existían entre los colportores misioneros enviados hacia la Argentina y simultáneamente a Brasil. En este país vecino, la llegada de la Iglesia también se inició a través de una cadena personal que inmediatamente solicita a la Iglesia Central el envío de misioneros para una fecunda misión futura. Entonces, “atenta à demanda existente no Brasil, a Igreja Adventista envia em maio de 1883 seu primeiro colportor. Em 1894 chegam os primeiros missionários, os quais deveriam sobreviver por meio da venda de livros. Neste mesmo ano, o primeiro brasileiro é batizado (data considerada como de fundação da igreja no Brasil) e em 1895 é inaugurada a primeira igreja no Rio de Janeiro, formada somente por trabalhadores americanos que residiam no País e que requisitaram a presença de um pastor americano para formar uma comunidade. E em 1896 é inaugurada em Gaspar Alto uma igreja entre os colonos da regio” (Fonseca, 2008: 94).

Varios puntos en común enlazan ambos territorios que en definitiva forman parte de la misma etapa de la Misión: el ingreso se da por colonias pobladas por inmigrantes de origen ruso-alemán, las redes previas ocupan un lugar clave en el proceso de expansión de la Iglesia y de conversión de los fieles, las publicaciones sirvieron como medio de transmisión del nuevo ethos religioso y los misioneros y colportores que circulaban entre una y otra zona e inclusive se intercambiaban. Tal es el caso de Albert Stauffer, uno de los primeros que arribó hacia 1890 a tierras brasileñas a vender libros entre los colonos. Otro caso es el Snyder que al llegar al estado de Santa Catalina en Brasil, estuvo en contacto con Bachmeyer que se había dedicado a colportar luego de convertirse en Río de Janeiro (Schunemann, 2003).

Después 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.

Estos vínculos entre los ya instalados en la Argentina y Brasil con los nuevos misioneros arribados en ambas naciones, y la de éstos con las autoridades de la Iglesia central en los Estados Unidos muestran la intensidad y complejidad del campo en donde en una especie de juego dialéctico, los actores redefinen los límites del campo y de las posiciones que ocupan en él y son redefinidos a su vez por los límites estructurales que él le impone (Seiguer, 2007).

Generalmente se ha clasificado a los movimientos religiosos que llegaron y se instalaron en nuestro país, en dos tipos: iglesias «de transplante» e iglesias «de injerto». En el primer caso se las suele vincular a comunidades inmigratorias que las “traían consigo”, en el segundo a aquellas relacionadas con pequeños grupos de misioneros financiados desde el exterior que pretendían convertir nuevos fieles para arraigar su iglesia en la Argentina (Lalive D’Epinay, 1970)³. Ahora bien, esta clasificación que describe patrones muy diferenciados de discursos y de prácticas, pierde claridad a la hora de tener en cuenta algunas actividades concretas de las iglesias inmigratorias que

³ Estas divisiones suelen ser bastante problemáticas y cuestionadas por varios autores sobre todo porque están basadas en los discursos y las imágenes que las iglesias construyen de sí mismas y ocultan las transformaciones y redefiniciones que necesariamente ocurrieron en las zonas de instalación y en condiciones muy diferentes a las del núcleo originario. Susana Bianchi (2004) menciona que: “las religiones no necesariamente emigran fácilmente hacia nuevos contextos. En muchos casos, las iglesias cambiaron de posición: dejaron de ser grupos dominantes para transformarse en minoritarios y subordinados a la mayoría católica” (Bianchi, 2007: 46).

se adaptaron a las circunstancias locales y que revelan su carácter de re-creaciones novedosas realizadas por parte de agrupaciones de personas en su intento de forjarse a sí mismas una identidad colectiva basada en un criterio étnico (Seiguer, 2007).

Las particularidades de inserción del adventismo en la Argentina a partir de los misioneros llegados y financiados desde los Estados Unidos la acerca más al modelo de «injerto», sin embargo éste se dio en el marco y con la ayuda de un grupo migratorio específico como son los alemanes del Volga combinándose entonces, con el modelo de iglesias «de trasplante». Desde una visión más amplia del panorama del campo protestante, Paula Seiguer (2007) menciona que “algunas de las iglesias consideradas como típico modelos de «injerto» hacia fines de siglo XIX y en las primeras décadas del XX, comenzaron su actividad como iglesia de colectividad, mostrando la capacidad de transformarse al ritmo de los cambios que ocurrían en la iglesia madre en el exterior, y en el ámbito local” (Seiguer, 2007: 5).

Conviene entonces, adentrarse en los procesos de despliegue de la Misión dentro de la comunidad inmigrante y los lazos que mantenía con la sede central, tratando de indagar en los roles que la Iglesia cumplía en la vida social de los colonos, los valores que se depositaban en ellas y los procesos de conversión religiosa y de integración de los individuos en la sociedad receptora.

El hecho de la fundación de primera Iglesia Adventista en América del Sur, de una u otra manera marcaría la formalización y redireccionamiento de las redes sociales y señalaría el momento en el que la IASD como agente, advierte los mecanismos de redes informales establecidos en épocas precedentes 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 y la creciente adhesión de los fieles.

Como antecedente, en forma particular comenzaron a funcionar pequeñas escuelas en casas de familias, una en Buenos Aires, otra en Las Garzas en Santa Fe y otra en Entre Ríos, cerca de Camarero, la actual Villa Libertador San Martín, pero sólo a partir de los últimos años del siglo XIX (1898) el movimiento cobra fuerza cuando se inician las actividades del Colegio Camarero. El Colegio Adventista (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 la zona y que se habían convertido al adventismo participaron en esta obra. Tal es el caso de Jorge Lust que donó 17 de hectáreas de tierra para la construcción del Colegio Adventista y ante la difícil situación de los colonos, las donaciones no se hicieron en efectivo sino con el futuro producto de las cosechas. Lo donado alcanzó la suma de 700 dólares más el producto de cincuenta hectáreas de granos. Bajo la dirección de Francisco Westphal, y previo funcionamiento en la localidad de Las Tunas (Santa Fe) el Colegio inició sus actividades en Camarero hacia 1899. Otras de las instituciones que surge a principios de siglo (1908), y que mucho tiene que ver con la nueva organización del espacio que se adopta y el surgimiento de migraciones religiosas va a ser el Sanatorio Adventista del Plata. Se funda cuando el Dr. Roberto Habenicht y su esposa Adela Allen llegan desde los Estados Unidos con la misión de organizar un centro de salud. El Sanatorio se instala en los terrenos lindantes al Colegio y que fueron comprados por Habenicht a un ruso-alemán que habitaba en la zona (Godofredo Schacnypag) por la suma de 3000 pesos. Hacia 1907 Habenicht decide edificar una casa que sirvió de vivienda y a la vez como lugar de atención médica hasta la futura construcción del edificio del Sanatorio que se comenzó en 1908. Como el caso anterior, también la construcción del Sanatorio se llevó a cabo mediante las donaciones efectuadas por los nuevos miembros de la Iglesia. Los medios ya estaban listos y de este modelo se desarrolla el constante proceso de conversión religiosa.

3. Los procesos de conversión religiosa y la transformación de la identidad.

El perfil religioso de los colonos protestantes que habitaban las aldeas entrerrianas era complejo. De hecho constituían un conglomerado altamente heterogéneo en lo que respecta a denominaciones y prácticas religiosas. Los problemas eran una constante ya fueran internos como con el entorno predominantemente católico (Bianchi, 2004)⁴.

¿Cómo se fue llevando a cabo el proceso de conversión de los antiguos colonos ruso-alemanes al adventismo? ¿Qué papel desempeñaron las redes previas y los colportores? ¿Fueron ellos los que crearon los mecanismos que se encargaron de transformar las identidades? ¿Cómo lograron que los colonos ruso-alemanes se transformaran al

⁴ Entre los problemas más frecuentes se hallaban los vinculados a la discriminación como los que padecieron los colonos de San José por parte de capellanes católicos o representantes de las autoridades gobernantes. También el caso de las Colonias Esperanza y San Carlos, donde la división entre católicos y protestantes se convirtió en una especie de guerra de religión, a tal punto que se vio reflejada en la esfera política. (Bianchi, 2004).

adventismo y a la vez reconvirtieran sus patrones culturales? Estas cuestiones no son fáciles de resolver a simple vista y quizás necesitemos ahondar en su desarrollo. Recurriendo a los testimonios de los colportores enviados a la zona, podemos advertir en principio algunas de las formas y particularidades con las que se fue dando este proceso que estaba organizado desde las esferas más altas de la Iglesia y que los obreros sólo eran los encargados de poner en prácticas estas estrategias. Snyder (uno de los tres primeros colportores llegados a la Argentina) expresa en una de sus cartas:

Al iniciar nuestra obra en Buenos Aires, dividimos el territorio. Después de cuatro meses de labor, habíamos vendido unos doscientos libros, pero uno de los resultados más animadores fue el agregado de hermano Brooking a nuestras fuerzas, joven inglés que abrazó la verdad como resultado de la lectura. En su conversión a la verdad vemos la Providencia del Señor, por cuanto él tenía conocimientos del castellano y estaba preparado para entrar en los campos de lengua hispana que parecían una puerta abierta ante nosotros. Al unirse con nosotros, nos sentimos recompensados por todas las penurias que habíamos sufrido.

Como resultado de la obra del hermano Stauffer en Santa Fe, una familia de doce personas aceptó la verdad y a su vez ellos comunicaron la verdad a otra familia. Dos familias juntas constituyeron una Iglesia en San Cristóbal.

En julio de 1892, el hermano Brooking entró en la obra en las Colonias francesas de Santa Fe y como resultado tres familias abrazaron la fe en Colonia Felicia⁵.

En el documento se advierte cómo las redes interpersonales servían de apoyo a la transmisión de estas nuevas ideas y a la vez se transformaba en el elemento esencial de la expansión. El éxito logrado en la conversión, en su experiencia europea en Alemania, sirvió como antecedente para la penetración en las colonias germanas tanto en Argentina como en Brasil.

⁵ SNYDER, "The work in Argentina", *General Conference Bulletin*, Vol. I, Extra N°19, 4 de marzo de 1895.

La complejidad de la masa inmigratoria que constituyó la base previa del adventismo, tenía, sin embargo, algunas cuestiones comunes que favorecieron la conversión. En general los ruso-alemanes eran mayoritariamente protestantes y vinculados a comunidades anabaptistas⁶ que tenían prácticas religiosas ligadas al pietismo, movimiento religioso del siglo XVIII. El pietismo se basa en la piedad personal y en la experiencia religiosa subjetiva volcándose a la necesidad de vivir la fe personalmente y sin la necesidad de una Iglesia institucionalizada. “Devido à la falta de liderança religiosa, principalmente entre as comunidades protestantes, esta tradição se firmou na prática de religião familiar, centralizada normalmente, no culto familiar” (Schunemann, 2003: 31)⁷.

Este proceso expansivo a la vez se daba en el marco de otro más general en donde varios grupos protestantes desarrollaban su tarea misional y establecían redes de cooperación y solidaridad dentro del mismo campo protestante.

El escaso número de fieles, la falta de templos y personal eclesiástico, las grandes distancias que debían recorrerse dentro del ámbito rural, la obligación de cumplir con diferentes ritos y recibir los auxilios religiosos (bautismos), obligaron a estrechar lazos entre las distintas denominaciones compartiendo templos y realizar oficios religiosos en forma compartida a tal punto que “eran iglesias porosas, muchas veces con límites no demasiado definidos por sus propios fieles” (Bianchi 2004: 46). Muchas de estas dificultades aparecen materializadas en las experiencias de los misioneros que reconocen las falencias y los problemas, pero a la vez rescatan el fecundo campo sobre el cual desplegar la Misión:

A medida que llegamos a conocer a los nativos y vemos su ferviente deseo de recibir luz y conocimiento, nuestros corazones anhelan un equipo completo de publicaciones, misioneros, obreros bíblicos y pastores, de manera que esta tierra oscura pueda escuchar el mensaje. En el momento tenemos solo tres colportores trabajando entre los muchos

⁶ En la Misión Alemana también se advertía esta tendencia y fue allí, justamente, donde la conversión tuvo mayor éxito. “La marca del trabajo proselitista de Louis Conradi, misionero enviado a las tierras germanas, fue relacionar esencialmente, el adventismo del séptimo día con los movimientos anabaptistas sabatistas que existían esparcidos desde Europa Oriental a Rusia” (Schunemann, 2003: 29-30).

⁷ “Em parte, o fato de la a IASD ter sido muito forte entre os alemaes tornava a doutrina exótica, ainda mais difícil de ser entendida, pois diversas igrejas adventistas nesse período tinham o seu culto em alemão e repetiam uma forma litúrgica própria das comunidades protestantes alemaes” (Hosokawa, 2008: 106).

millones de nativos de Sudamérica, y preguntamos dónde hay un campo en el mundo más necesitado que éste, en el cual un colportor bíblico pueda viajar centenares de kilómetros sin hallar una familia que tenga una Biblia o que siquiera sepa qué es una Biblia⁸.

El proceso de conversión, que ya podía considerarse un éxito hacia fines del siglo XIX, se fue dando a través de varios pasos que construyen un modelo a seguir⁹: en primer lugar la visita a la familia y la entrega de material de lectura referido a publicaciones de la Iglesia como *El Faro* o *El Conflicto de los Signos*, luego en una visita posterior, previa lectura del material periodístico, se procedía al desarrollo de una charla (*speech*) en donde se les mostraba a las familias las “verdades de la fe adventista”, para finalmente hacerles la invitación formal de participar de las reuniones de la Iglesia en formación.

Pero los colportores no eran los únicos encargados de llevar a cabo la tarea misional. Hacia 1892 llega al país un importante funcionario de la Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día como veedor del panorama que los misioneros le habían presentado a la Iglesia Central. De las crónicas escritas por él, a partir de su visita a las colonias ruso-alemanas, hay algunos aspectos que merecen destacarse y que demuestran las formas en las que se desarrolló la Misión entre los colonos alemanes.

Así describía el panorama:

Estuve con los hermanos alemanes dos sábados. No obstante, durante la semana, el tiempo fue usado para otros lugares [...] Algunos de ellos entendían poco el idioma pero el segundo sábado me acompañó el hermano Stauffer y me tradujo el alemán. Durante mis dos visitas a esta Colonia alemana prediqué ocho veces, además de mantener cuatro reuniones para consejo e instrucción general [...] Yo creo que nunca gocé

⁸ Snyder, *Op. Cit.*

⁹ Este modelo se repetía o tenía muchos puntos comunes con otras denominaciones protestantes como el caso de los metodistas. “Los relatos de conversión metodistas se caracterizan por un antes ignorante y vacío de sentido, seguido por un momento de revelación, generalmente inducido por la prédica de algún pastor, o por la lectura de la *Biblia*, acercada por un protestante. A menudo se observa, siguiendo el patrón puritano, un período mas o menos prolongado en el cual el sujeto se debatía entre dudas e incertidumbres y era apoyado por un tutor espiritual [...] Luego del momento de certidumbre en el cual el creyente aceptaba a Dios seguía normalmente un período de necesario estudio o instrucción” (Seiguer, 2007: 21).

tanta libertad al tratar de predicar la palabra. Nuestras reuniones se hacían en una casa de barro, de uno de los hermanos y era bien concurrida de sus vecinos. Hay ocho familias guardando del sábado en la Colonia y en lo que concierne a sus casas, todas estaban a una distancia de poderse llamar unos a otros.

El último domingo estuvimos con ellos, dos hermanos fueron elegidos como dirigentes del grupo y un tercero para tesorero. Yo no pensé en una mejor circunstancia para organizar una Iglesia. Aproveché para darle instrucción con lo que estoy capacitado para darles y ellos ahora deben esperar pacientemente que se les envíe un obrero alemán a aquel campo que encontrará muchas puertas abiertas para trabajar entre ellos¹⁰.

Lo que el pastor Chadwick estaba haciendo en sus crónicas es nada más y nada menos que legitimar la necesidad expansiva de la Iglesia frente a la falta de instituciones educativas que cumplieran con ese papel. Para ello se estaba valiendo de la red y la buena recepción de los ruso-alemanes de las nuevas ideas religiosas traídas por los colportores. Al respecto, en una de sus cartas el colportor Stauffer escribe:

Nuestros amigos alemanes aquí en Argentina no tienen el privilegio de tener iglesias como tenemos en Norteamérica o como en su país de origen. Tampoco tienen el privilegio de escuelas para la educación de sus hijos, en comparación con nuestras buenas escuelas en el norte. Durante los primeros años de las colonias, casi no había escuelas, consecuentemente muchos chicos crecían sin aprender a leer y escribir; aún ahora las facilidades para la educación son escasas. [...] Hay aquí un gran campo donde se puede ser útil para la educación. Familias enteras o varias familias se unirán para dar la bienvenida a un maestro a sus hogares y qué oportunidad será ésta para hacer un bien a la gente. He sido objeto, si yo pudiera de conseguir

¹⁰ Chadwick, "Argentina", *General Conference Bulletin*, Vol. I, Extra N°19, 4 de marzo de 1895.

una buena persona para abrir **una escuela en alemán**
(resaltado propio)¹¹.

Es interesante ver en la primera carta del pastor Chadwick, cómo quedan bien definidos los objetivos de su visita a la colonia. Su “consejo” es referido a las formas en las que entendía se debía desarrollar la existencia cotidiana de la colonia para alcanzar “la salvación” y daba instrucción general de cómo poner en práctica estas formas de vida. Esto nos da indicio de cómo se combinan, desde el principio, los mecanismos coercitivos y de consenso que se conjugaron en la puesta en marcha de este proceso. También queda en claro, en sus alusiones a la vecindad o en las de Stauffer sobre el uso del idioma alemán en la escuela adventista que se estaría por abrir, cómo se aprovechó la red en la transmisión de esta nueva “cultura” definida en un espacio social limitado en el que ya operaban redes interpersonales.

Pero, más allá del desarrollo de este proceso de progresiva conquista y conversión de fieles, existen algunos indicadores que nos muestran la importancia creciente del crecimiento de la IASD y, sobre todo, su concentración territorial en torno a la zona de las colonias ruso-alemanas entrerrianas. Si observamos la tabla de la página siguiente (Cuadro N°1) podemos ver dónde se originaba el mayor porcentaje de recaudaciones de diezmos y colectas, para principios del siglo XX. La significación que alcanzan las colonias entrerrianas en el conjunto da cuenta de la importancia del nuevo territorio conquistado. También es necesario destacar el escaso porcentaje que representa Buenos Aires en relación con la población que reúne para este período, lo que nos demuestra las dificultades de penetración que se tenían en ese distrito y exalta el papel de la red entrerriana.

Cuadro N°1: Sumario de las ofrendas y diezmos recibidos en la Conferencia Argentina durante el año 1907

Iglesia o Compañía	Colecta	Of.1.Dí a	Diezmo s
Alberdi	39.87	10.60	369.85
Buenos Aires	108.10	15	3048.57
Tandil	50.75		

¹¹ Stauffer, A. B., “South America” en *The Review* Vol. LXX. 7 de febrero de 1893.

Florida	13.30	10.30	
Bella Vista	8.25		
Camarero	118.80	210.30	1455.75
Concordia	61.95	5.95	182.12
Crespo	88.80	29.40	3604.85
Gullino	72.30	29.53	
Grutil	25.60		70
Gualeguay	17.55	1	11.40
“ Reunión	24.40	17.80	
Guaminí	25.98		
La Banda	10		85.10
Lehmann			158.20
Las Tunas	77.80	26.20	137.75
Lucas González	48.15	34.25	325
Rosario de Tala	25.20		107.52
Malabrigo	19.40		30.50
Malbertina	68.85		836.50
Ocampo	54.60	10.35	422.85
Ramírez	136.40	104.60	1305
Fragueiro	70.30	8.05	
S.A de Obligado			35.30
San Cristóbal	12.50		287.30
San Gerónimo	65.80	37	
C. de Gómez	19.50		
Urdinarrain	38.12	22.25	780.76
Villa Alba	17.75	1.50	104
Varios	2.80	3.10	196.81
<i>Totales de 1907</i>	<i>1322.42</i>	<i>577.18</i>	<i>14458.4</i>
<i>Totales de 1906</i>	<i>1410.27</i>	<i>759.59</i>	<i>9890.89</i>
<i>Ganancia ó pérdida</i>	<i>87.85</i>	<i>182.41</i>	<i>4568.09</i>

Fuente: *Revista Adventista*, Año VIII, N°1, Enero de 1908.

La importancia que adquiere la Iglesia en la localidad de Camarero y en Crespo, plena zona de colonias ruso-alemanas, nos demuestra el éxito con el que se llevó a cabo este proceso, cuyo punto culminante se va a dar con la constitución de la primera Iglesia Adventista del Séptimo Día de Argentina y de toda Sudamérica. De la cual formaban parte, la mayoría de los inmigrantes convertidos ya al adventismo a principios del siglo XX. Este momento de auge que demuestran las cifras, en realidad coincide, y no por casualidad, con el desarrollo de las obras de construcción del Colegio y del Sanatorio. Este proceso se va ir consolidando en décadas posteriores en los cuales se incorporan nuevos ruso-alemanes conversos ahora al adventismo. Pero esta tarea se vio aún más apoyada con la llegada del pastor Francisco Westphal, quien hacia 1894 llegó a la Argentina con el fin de sistematizar al conjunto de fieles e iniciativas, para ese entonces dispersos en el entorno rural y formar una Iglesia en la zona cercana a Crespo, donde, según un vecino le comentó, vivía un grupo de alemanes observadores del sábado. Fue así como se incorpora a la tarea desarrollada por los colportores y de la mano de Jorge Riffel el 9 de septiembre de 1894 fundan la primera Iglesia de Sudamérica de la cual participaban treinta y seis miembros dirigida por Riffel¹². Los progresos en la tarea de Westphal pueden ser cotejados en uno de sus escritos a la Asociación General en donde anuncia:

El trabajo en Crespo está avanzado, durante mi última visita trabajé allí unas tres semanas. Diez más fueron añadidos a la Iglesia, los que ahora suman 51 y hay otros más interesados. Los que se han unido a la Iglesia son todos adultos. En la escuela sabática se alcanzan 80 personas, muy pronto habrá dos escuelas porque los hermanos viven en dos grupos a diez millas el uno del otro. Las donaciones fueron de \$140, en una sola reunión de la sociedad (...) nunca estuve en un lugar donde las demandas de un obrero sean tan urgentes. Yo he visitado un número de villas en Crespo, y en todas ellas hay un interés grande deseoso de escuchar las verdades de la Palabra de Dios¹³.

¹² Entre los miembros se encontraban algunos ruso-alemanes como Schneider, Riffel, Lust, Feder, Hetze, Weiss, Dallinger, Schmith. (Gullón, 1977).

¹³ Francisco Westphal, "Argentine Republic", *The Review*, Vol. LXXI, Octubre 30, 1894.

Como se podrá ver, en el escrito de Westphal queda claramente definido el espacio social sobre el cual estaban actuando los enviados de la Iglesia. Pero más allá del papel cumplido por uno u otro agente, es de considerar que el proceso de conversión es mucho más complejo ya que requiere de la transformación del sistema de creencias, un proceso de reconversión ideológico- cultural que implica la transformación de la identidad.

4. La transformación de la identidad religiosa.

Para poder comprender el proceso de transformación de la identidad religiosa a partir del despliegue de la Misión, se hace necesario ahondar en la carrera de conversión, considerando la combinación de estrategias utilizadas por la Iglesia en dicho proceso y el rápido triunfo que tuvo entre los colonos. Por un lado, la presencia de elementos que consolidaban la comunidad cuasi-cerrada que ya constituían los alemanes del Volga (los colportores hablaban alemán, las publicaciones estaban en ese idioma, las primeras celebraciones también, etc.) y por el otro lado el origen religioso previo de éstos. La complejidad religiosa del protestantismo ruso-alemán, al igual que los conflictos existentes en el plano identitario en el momento de la partida se fueron borrando luego de su instalación en las tierras entrerrianas. Al iniciarse el proceso, hay un fuerte predominio de grupos protestantes de raíz anabaptista en donde la religión de los inmigrantes gira en torno a las experiencias pietistas.

Al hablar de identidad, partimos de la idea de que ésta ante todo es una construcción social, que tiene carácter relacional, situado y estratégico (Frigerio, 2007). Desde esta perspectiva, la identidad es pensada como “una definición socialmente construida de un individuo” (Weigert, 1986: 40). Para este autor, “un individuo posee un *self* que es tipificado *situacionalmente* a través de una variedad de identidades. Las identidades constituyen el *self* en el contexto de la acción social” (Weigert, 1986: 40). Por lo tanto nuestro *self* solo es socialmente asequible a través de las identidades que se atribuyen o le atribuyen (Frigerio, 2007). Muchas veces, los individuos poseen varias y cambiantes definiciones del *self* y una y otra identidad puede ser presentada por los sujetos o impuesta por otros en un proceso de negociación.

Por lo tanto al adentrarnos en los procesos identitarios debemos centrarnos en la idea que éstas son siempre “situadas, emergentes, recíprocas, y negociadas (Gekas, 1982: 11)¹⁴.

La tarea de los colportores fue clave, sobre todo en un ámbito como en el que se debían mover: áreas rurales pobladas por colonos agricultores en donde la dispersión era una constante. Una primera visita, la entrega de material, la vuelta en unos días, el *speech* y, si todo funcionaba, el bautismo cerraría todo este proceso. Así es que en pocos años la *conversión career*¹⁵ era un hecho.

Pero el triunfo de la conversión en el caso de los adventistas no está sólo en quiénes sino en cómo se desarrolló, y especialmente en el “discurso” que recurre al convencimiento por coacción y también por consenso. El presagio del Fin de los Tiempos frente al pronto advenimiento de Jesucristo sobre la Tierra servía como mecanismo compulsivo de aceptación del mensaje de salvación. Aceptar la nueva cosmovisión significaba la posibilidad de “salvarse del juicio a los pecadores en el Fin de los Tiempos que estaba por ocurrir” y aguardarlo llevando una vida acorde a las *Sagradas Escrituras*.

El modelo de conversión, aunque con disparidades, fue compartido por varios grupos protestantes que transitaban el mundo rural de las colonias, como el caso de los

¹⁴ Siguiendo los lineamientos sobre el estudio de los movimientos sociales de Snow y McAdam (2000) y las conceptualizaciones de Goffman (1986) respecto de la identidad, Alejandro Frigerio (2007) propone distinguir entre distintos niveles de análisis de la identidad: personal, social, colectiva (Frigerio, 2003) que a la vez se encuentran fuertemente interrelacionados. También destaca que estos tres niveles en los que se manifiesta el proceso identitario no necesariamente convergen o resultan relevantes para todos los miembros de un movimiento religioso. De hecho, un individuo puede adoptar una *identidad social* (en contextos religiosos) sin sufrir grandes cambios en su *identidad personal* ni reivindicar la pertenencia a una *identidad colectiva*. Esta situación suele ser común cuando el individuo se encuentra en las primeras etapas en relación con el grupo religioso, cuando está *reclutado* pero no se ha convertido totalmente a la cosmovisión del grupo (Carozzi y Frigerio, 1994). Alternativamente, un sujeto puede adoptar una *identidad personal* religiosa (ser un *converso*) pero sin una clara conciencia de pertenecer a un grupo, es decir sin tener una *identidad colectiva*.

¹⁵ El término es utilizado en el campo de la sociología y antropología de la religión entendiendo la conversión como forma de sociabilización (Frigerio, 1994, Richardson, 1983) que varía en los distintos movimientos de acuerdo a las diferencias en los valores, la estructura organizativa y la forma en que el grupo religioso es considerado públicamente (Snow y Philips, 1993). A partir de este proceso se modifica la *cosmovisión del sujeto* (su “realidad subjetiva” o su “universo de discurso”), que se va transformando gradualmente y que involucra una sociabilización progresiva en las prácticas y su cosmovisión religiosa. Este proceso de transformación del ideario o de la cosmovisión religiosa está relacionado con un cambio en la percepción de la propia identidad personal (self) y / o grupal. A lo que debemos sumarle la idea desarrollada por varios autores como (Richardson, 1983, Carozzi, 1993) que consideran al converso como un sujeto activo, que desarrolla relaciones sociales y lazos efectivos en un determinado contexto social.

metodistas¹⁶, presbiterianos y bautistas, entre otros, entablando redes de solidaridad inter-denominacionales.

Respecto a los medios y mecanismos utilizados tenemos que tener en cuenta que desempeñaron un papel fundamental las publicaciones, en el idioma de los inmigrantes, que los colportores y pastores entregaban a los colonos, así como también las charlas que se realizaban en las reuniones improvisadas en la aldea. A esto debemos sumarle el aporte que realizaron después los ya “conversos” que, una vez que formaban parte del nuevo culto, se transformaban en propulsores de la nueva religión entre sus vecinos y amigos, como el caso de Santiago Mangold que fue misionero en Paraguay, Ecuador y Chile o el de Godofredo Block, Jorge Riffel y Pedro Kalbermatter, quienes desarrollaron tareas misionales en distintos países de América latina. Estos eran mucho más “útiles” aún porque las relaciones sociales que desarrollaban con el resto de los habitantes de la Colonia eran mucho más estrechas y el grado de confianza mucho mayor en relación con la que podían entablar con un misionero extraño.

Muchas veces en los casos más complejos los propios misioneros se quedaban durante días conviviendo con las familias hasta lograr su conversión definitiva.

El siguiente relato de conversión describe esta situación:

Al principio mi padre contradecía al pastor Westphal, pero el pastor, que era un hombre muy consagrado y persuasivo, lo convenció de que el sábado era el día de reposo que Dios estableció, y mi padre lo aceptó. El pastor quedó todo el domingo en nuestra casa de campo. Yo esperaba que se fuera esa tarde; no porque tuviera preocupación por algún trabajo urgente, porque había terminado el tiempo de la cosecha y no había llegado el de la siembra, de modo que no teníamos mucho que hacer, sino por otra razón: yo tenía 23 años, era un gran fumador, me gustaban las carreras de caballos y pensaba:

¹⁶ El caso de los metodistas fue uno de los más similares al modelo de conversión desarrollado por los adventistas del séptimo día. “En el contexto de la Iglesia Metodista rioplatense de fines de siglo XIX y principios del XX, las conversiones parecen haber seguido un patrón propio, menos rígido que el puritano del siglo XVII, pero en buena medida derivado de aquel” (Seiguer, 2007: 7). Las particularidades se evidencian en la masa de futuros conversos del ámbito urbano a los que apuntó el metodismo, especialmente proveniente de las clases trabajadores en un amplio espectro que iba “desde algunos trabajadores de cuello blanco, maestras y pequeños comerciantes, o policías hasta los hijos de los obreros o desocupados” (Seiguer, 2007: 8). Los pasos se repetían como en el caso adventista: la visita del pastor o el misionero, al entrega del material de lectura y el *speech* y finalmente el bautismo como aceptación del nuevo credo.

si ese hombre se queda aquí voy a tener que cambiar la vida y no tenía muchas ganas de hacerlo. Pero él se quedó el lunes, y siguió con reuniones a las nueve de la mañana, y además por la tarde y por la noche. Llegó el martes y siguió con una reunión tras otra y cuando vino el miércoles, todavía estaba allí y seguía con reuniones. Yo no sabía que hacer. Quería irme con la esperanza de no encontrarlo cuando regresara y la oportunidad se me presentó en respuesta a una carta de mi hermano Guillermo que había viajado a Santiago del Estero. Cuando volví al día siguiente, jueves, las cosas se habían agravado. No solamente todavía estaba en casa el pastor, sino que mis padres y tres de mis hermanas me esperaban con la noticia de que se iban a bautizar el sábado y esperaban que yo también me bautizara. El pastor Westphal me tomó por su cuenta para convencerme de la verdad e inducirme a abrazarla. Yo sabía que enseñaba la verdad, pero no quería aceptarla. Como último recurso le dije que cuando regresara mi hermano Guillermo nos íbamos a bautizar los dos juntos. Pero él me respondió que estas decisiones no debían postergarse y finalmente le dije: “Pastor déjeme tranquilo. No estoy dispuesto a hacerlo”. Y él no me habló más. Había hecho todo lo que podía. Ahora le estoy agradecido a todo ese esfuerzo. Llegó el sábado, tuvimos la escuela sabática y a continuación el pastor Westphal examinó a los catecúmenos. Cada uno respondió a las preguntas separadamente y por su cuenta. Cuando el examen terminó se fueron a la pileta donde se realizaría el bautismo. Pero yo me fui a mi dormitorio donde me arrodillé a orar. Le pedí a Dios que me diera la capacidad de comprender lo que debía hacer y el valor de hacerlo. Y me habló a la conciencia una voz que me dijo: “Si oyereis su voz no endurezcáis vuestros corazones”. Dejé de orar, me levanté y dije: “me voy al bautismo también” y fui a la pileta y me bautizó. Pero había otra cosa importante, ese día tenía que dejar el tabaco. Sin un curso de cinco días para dejar de fumar saqué

el tabaco del bolsillo y lo arrojé. Sabía que era malo y eso bastaba. Tenía un caballo de carrera que ataba todas las noches al palenque. Era muy ligero y siempre que corría ganaba unos pesos. Pero ese sábado de noche lo solté en el potrero con los demás caballos. Por la mañana había desaparecido, me lo habían robado. Cuando el pastor Westphal y su acompañante se fueron, uní los bueyes y fui a arar la tierra. Tenía el corazón lleno de alegría y contentamiento. Creía que la venida de nuestro Señor Jesucristo no tardaría más de cinco años. El pastor Westphal no le había fijado fecha ni se había referido expresamente al tiempo que tardaría pero hablaba con tanta convicción y fervor, que el advenimiento de Cristo parecía estar por producirse, parecía estar encima. Yo oraba continuamente y estudiaba con diligencia la palabra de Dios, pensando en el pronto regreso de Cristo”¹⁷.

En los relatos de Santiago Mangold quedan en claro algunas de las consideraciones anteriormente realizadas respecto al proceso de conversión. La insistente acción del pastor Westphal a través del discurso y la palabra termina convenciendo al hijo de los Mangold de que él es el equivocado y no el resto de la familia. Se evidencia en la acción de Westphal la intención de cortar con la *identidad personal*, ya adquirida, haciéndola entrar en conflicto con el resto del grupo (en este caso la familia), o sea con su *identidad social*. De manera similar ocurrió con el resto de la comunidad ruso-alemana ya que en otros testimonios se advierte el hecho de cómo eran vistas las familias convertidas al adventismo. El conflicto generado en los *compromisos identitarios* (Frigerio, 2007) hace dudar acerca de sus identidades a los inmigrantes, terminando por modificar la cosmovisión del converso y de su grupo familiar en general, aceptando lo que el nuevo sistema de creencias establece. Es sin duda el temor ante el advenimiento de Cristo lo que termina de convencer a Mangold de aceptar la fe adventista. El discurso insistente y coercitivo termina por hacer que Santiago acepte las mismas ideas que su familia había hecho suyas, utilizando como medio las relaciones familiares que los unían. Un hecho importante de destacar es que el pastor permanece en la casa de la familia desarrollando su tarea y no se retira hasta que no cumple con su misión, utilizando al mismo tiempo la

¹⁷ Relato de Santiago Mangold en F. Westphal, “Argentine Republic” *The Review*, Vol. LXXI, Octubre 30, 1894.

casa como templo y sede de las reuniones con el resto del grupo, desarrollando un proceso de sociabilización que le permite monitorear las actividades.

En la mayoría de los relatos sobre la conversión aparecen lugares comunes como por ejemplo la presencia de una situación previa de “ignorancia”, vacía de sentido, que posteriormente es superada a partir de la revelación y conversión al nuevo credo. Hay un período intermedio en donde el sujeto a convertir se debate entre dudas e incertidumbres, sobre todo en el caso en el que su entorno ya se ha convertido (como el caso de Santiago Mangold que en su relato describe con angustia la situación que padecía al ver que todos los miembros de su familia habían adoptado la fe adventista y él no), momento en que se encuentra en crisis su *identidad personal* en relación a una *identidad colectiva*.

Los relatos y experiencias de los “nuevos fieles” muchas veces eran utilizados en la Iglesia o en reuniones improvisadas como “ejemplificadores”, como menciona Seiguer (2007) para el caso de las conversiones al metodismo: “relatarlo cumplía múltiples funciones: por una parte, permitía glorificar a Dios y dar realce a la efectividad de la obra realizada por los predicadores. [...] Por otra parte, estas historias proporcionaban un ejemplo a aquellos que se aproximaban a la literatura protestante, futuros conversos, acerca de lo que debía pasarles en el momento de la conversión, y les permitía reconocer ese instante milagroso cuando se produjera. Así los relatos cumplían también en alguna medida el rol de reproductores de vivencias similares entre los creyentes, contribuyendo a generar experiencias comunes” (Seiguer, 2007: 8). De esta manera y siguiendo el modelo de Pierre Bourdieu (1971), los relatos de conversión aparecen estructurados por el modelo que los nuevos creyentes oían en las narraciones previas, que se les pedía repetir para alcanzar la salvación ante el inminente retorno de Cristo a la Tierra y el Fin de los tiempos, y a la vez eran estructurantes de las futuras experiencias generadora de relatos.

Un momento muy importante dentro del proceso de conversión era el bautismo. Por un lado, éste sellaba todo un conjunto de etapas previas en donde el sujeto pasaba a aceptar e incorporar la nueva *identidad religiosa*, y por otro lado, este momento mostraba el cierre de todo el proceso de reclutamiento y conversión. Para los adventistas no es un momento más, sino que ocupa un lugar central; de echo en los relatos de las conversiones, los misioneros hacen alusión a la necesidad de encontrar los medios necesarios para lograr el bautismo por inmersión (tal cual lo establece la *Biblia*) y a no

abandonar la misión hasta que los nuevos fieles “voluntariamente” aceptaran la fe adventista.

Finalmente cabe hacer mención a algunas particularidades que diferencian a la carrera de conversión puesta en marcha por la IASD y que la distingue de las estrategias entabladas por otras comunidades protestantes. Éstas tienen que ver con el discurso apoyado básicamente en la necesidad de cambiar los “hábitos de vida” junto con la incorporación de los nuevos dogmas religiosos. No se trata sólo de aceptar que el sábado es el día santo o que hay que bautizarse tal cual lo hizo Cristo; se trata de cambiar de vida, de aceptar normas y estilos que responden a un nuevo vínculo con Dios: comer sano, no tomar bebidas alcohólicas, ni cigarrillos, ni actividades moralmente ajenas a lo que las *Sagradas Escrituras* rigen.

Bibliografía:

BIANCHI, Susana, “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: el Episcopado Argentino (1930-1960)” en *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina Contemporánea*, Instituto de estudios Histórico-sociales, Tandil, 2001.

— *Historia de las religiones en la Argentina - las minorías religiosas -*, Buenos Aires, ed Sudamericana, 2004.

CAROZZI María Julia y Alejandro FRIGERIO, “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos” en FRIGERIO, Alejandro y María Julia CAROZZI, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, CEAL, 1994.

CAROZZI, M. J. “Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos 20 años” en *Revista Religión y Sociedad*, N°10/11, Junio de 1993.

CERIANI CERNADAS, César, *Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, FFyL, U.B.A., 1998.

CHADWICK, “Argentina”, *General Conference Bulletin*, Vol. I, Extra N°19, 4 de marzo de 1895.

FONSECA, Brasil Alexandre, “Muito além do Sábado: O Pionerismo Adventista na Mídia Eletrônica Religiosa” en *Rever*, Septiembre 2008, pp.89-100.

FRIGERIO, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina” en CAROZZI, María Julia y CERIANI CERNADAS César (Coord.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina –perspectivas en debate-*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

GEKAS, V. “The self-concept”, *Annual Review of Sociology*, 8, 1982.

GOFFMAN, Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1986.

GULLON, David, “El comienzo de la Obra Adventista en Argentina”, *Enfoques*, Vol. I. N°1. Ed. C.A.P. Octubre de 1977.

HOSOKAWA, Elder, “A coversao de Inmigrantes Japoneses no Brasil à Igreja Adventista do Sétimo Dia” en *Reveer –revista de estudos da religiao-*, setembro 2008, pp. 101-125.

LALIVE D’EPINAY, Christian, *Las Iglesias del transplante. Protestantismo de inmigración en Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970.

RICHARDSON, J., “Conversión careers”, *Society*, 17 (3), 1980.

Santa Biblia, Versión Casiodoro de Reina - Cipriano de Valera Revisada 1969, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil, 1994.

SCHUNEMANN, Haller E. S., “A inserção do Adventismo no Brasil a través da comunidade alemã”, en *Reveer-Revista de Estudos da Religião*, 1, 2003.

SEIGUER, Paula, “Ser de Cristo. Prácticas, ideas y recepción del protestantismo entre los sectores populares inmigrantes en Buenos Aires, c. 1870-1910” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 21, N°62, CEMLA, abril de 2007.

SNOW, D. y D. McADAM, “Identity work processes in the context of social movements: Clarifying the identity/movement nexus” en S. STRYKER, T. OWENS y R. WHITE (Orgs.) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Mineápolis, University of Minnessota Press, 2000.

SNOW, D. y C. PHILIPS, “Et Lofland-Stark Conversion Model: a Critical Reassessment”, *Social Problems*, 27 (4), 1980.

SNYDER, “The work in Argentina”, *General Conference Bulletin*, Vol. I, Extra N°19, 4 de marzo de 1895.

STAUFFER, A. B., “South America” en *The Review* Vol. LXX. 7 de febrero de 1893.

WEIGERT, A., J. SMITH TEITGE y D. TEITGE, *Society and Identity*, Cambridge, University Press, 1986.

WESTHPAL, Francisco, “Argentine Republic”, *The Review*, Vol. LXXI. (Octubre 30, 1894)