

CRÓNICAS MORMONAS EN EL CONFÍN DE SIÓN: LA EXPERIENCIA ARGENTINA

César Ceriani Cernadas

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

*Universidad de Buenos Aires, Argentina**

Resumen: El trabajo presenta una crónica histórico-antropológica sobre el mormonismo en Argentina. La indagación empírica se organiza en base a documentos históricos, narrativas apologeticas y material etnográfico propio. De modo especial, el artículo analiza los inicios de este grupo religioso en el período de entreguerras, para luego abordar el proceso de formación del liderazgo nativo durante los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Posicionando las relaciones en el campo religioso y sociopolítico local, destacaremos el inicial énfasis misionero entre la variada población migrante y en la posterior construcción de estrategias de acomodación social con la sociedad nacional y la dirigencia política. Finalmente, se pondrán en correlación algunos dilemas que atraviesa la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en su fase de expansión global relativos a la tensión entre el *ethos* nacional mormón y las formas culturales de la sociedad receptora.

Palabras clave: Mormonismo, Argentina, Acomodación Social, Liderazgo

Abstract: This work presents a historical-anthropological chronicle about Mormonism in Argentina. The empirical exploration it organized in three main areas: historical documents, apologetic narratives and ethnographic data. In particular, the article analyzes the beginning of Mormonism in the country in the interwar, in order to inquire the social formation of national leadership during the fifties and the institutional organization in the next decades. In doing so, we take an special attention of the religious and political fields and the missionary work among Europeans migrants. Moreover, we discuss the construction of social accommodation strategies with the national society and the political leadership. Finally, the study presents some of the current dilemmas of the Mormon Church in it global expansion phase that involves a cultural tension between Mormon values and that of the host society.

Keywords: Mormonism, Argentine, Social Integration, Leadership.

Presentación

Surgidos en una atmósfera de efervescencia religiosa en el noreste estadounidense de 1830, su desafiante teología, junto a prácticas como la poligamia y el carácter teocrático-mesiánico del profeta Joseph Smith (1805-1844), hicieron de los mormones (o *santos*) un grupo refractario a los valores culturales de su época¹. Abocados a un celoso proyecto de autonomía colectiva, articulado en lazos de parentesco y ensayos de organización social, la historia de este grupo fue una de éxodos territoriales, disidencias fatales y lealtades imperturbables (Ships, 1985; Arrington & Bitton, 1992). Ya lejos de ese panorama, y con aproximadamente diez millones de miembros esparcidos en numerosos países, la oficialmente Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD) posee una rígida estructura organizativa y una dimensión cultural fuertemente territorializada en el Estado de Utah, región colonizada por los *santos* a partir de 1847 y cuya capital – *Salt Lake City* – devino en su *Nueva Sión*.

Fue a partir del proceso de colonización del Oeste, que iniciaron desde 1831 (un año después de organizada la iglesia), donde esta novel religión fue construyendo, entre conflictos violentos y alianzas diversas, su propia identidad como un “pueblo aparte”. Con la entrada del siglo XX, la IJSUD buscará acomodarse religiosa y políticamente a la sociedad norteamericana y expandir su obra misional más allá de las fronteras nacionales (Mauss, 1994). Latinoamérica se descubre entonces como territorio plausible a la evangelización mormona y la Argentina como su puerta de entrada.

En el contexto de una antropología histórica, este trabajo propone resaltar algunos momentos claves de la experiencia social del mormonismo en Argentina. Nuestra indagación empírica será heterogénea, combinando documentos históricos, como registros y diarios de la misión, crónicas apologéticas y material etnográfico de primera mano, fruto de una investigación mayor sobre el mormonismo en el país realizada entre el año 2000 y el 2005². Posicionando las relaciones en el campo religioso y sociopolítico local, se destacará el pionero accionar misionero entre las capas medias bajas y de ascendencia migrante, junto a la posterior construcción de *estrategias de acomodación social* a la sociedad nacional. De modo especial, exploraremos la acción misionera durante el período de entreguerras, para abordar luego el *proceso de formación del liderazgo nativo*. Asimismo, aunque con menor detalle, revisaremos el afianzamiento institucional de la IJSUD entre las décadas de 1960 y 1990. Como hipótesis del trabajo sostenemos que la experien-

cia argentina del mormonismo se expresó a partir de una *dialéctica entre la acomodación estatal-nacional y la diferenciación identitaria religiosa*. Es decir, entre las estrategias institucionales de buscar puentes sociales y/o simbólicos con la sociedad argentina en pos de legitimar la actividad misionera y la propia ideología exclusivista del mormonismo, ajena al canon protestante (y ciertamente en conflicto histórico con el mismo) y católico. Esta dialéctica también se pondrá en correlación con un dilema inherente a la etapa de expansión global de la IJSUD, sobre todo a partir de la segunda posguerra, relativo a la tensión entre el *ethos* nacional mormón y las formas culturales de la sociedad receptora. Sobre esta última cuestión nos detendremos brevemente en la discusión final del artículo.

Geografías sagradas de la imaginación colonial

El impulso evangelizador de la IJSUD fue paralelo a su derrotero por la frontera del Oeste norteamericano y desde sus primeras décadas dos frentes de misión fueron preparados: el primero en torno a los vecinos euro-americanos de los pueblos lindantes y, a partir de 1838, en relación a los ancestros allende el Atlántico (Reino Unido, Países Bajos, Dinamarca y Alemania). El otro frente, continuando el modelo de las demás misiones cristianas de la época, era el relativo a los pueblos indígenas americanos³.

Luego de sacralizar los sucesivos territorios donde se instalaba el ‘pueblo elegido’, el profeta Smith proclamó hacia 1840 que *Sión* ya no designaba solamente a los asentamientos mormones ni tampoco a Norteamérica. Por el contrario, haciéndose eco tal vez de la contemporánea doctrina Monroe, afirmó que correspondía a toda América. La primera presencia estable del mormonismo en Latinoamérica la encontramos en el noreste de México. Entre el deseo de convertir *lamanitas* y encontrar refugio en pleno conflicto abierto con el gobierno estadounidense por la poligamia (1889-1901), varias familias migraron y establecieron colonias agrícola-ganaderas en los estados de Sonora y Chihuahua, especialmente en colonia Juárez. Esta última experiencia permitió el asentamiento institucional, hecho que se fortaleció con la traducción de *El Libro de Mormón*, cuya edición completa se terminó en 1886 (Tullis, 1987; Domínguez Mendoza, 2003). La instalación de la *Misión Mexicana* en los albores del nuevo siglo permitió organizar con mayor fundamento la intención de expandirse hacia nuevas tierras, aquellas donde –según la visión propia del protestantismo anglo-norteamericano de

la época- la Iglesia Católica había subyugado en su idolatría a los nativos condenándolos al atraso social y moral⁴.

El primer país sudamericano donde la IJSUD decide iniciar la obra misionera fue la Argentina de la década de 1920. Intentos previos de evangelización se habían dado en el país trasandino, cuando uno de los *Apóstoles* y grandes hombres de la historia mormona, Parley Pratt, intentara sin éxito en 1851 convertir algún alma chilena a la *santa* causa (Curbelo, 2000, p. 1-11). Amparados en el contexto sociohistórico, es factible inducir que la elección de Buenos Aires como sede inicial de la *Misión Sudamericana* respondiera a tres motivos principales: 1. La favorable situación económico-social del país en el contexto regional e internacional; 2. El carácter cosmopolita y la nutrida migración europea que mutó la configuración sociocultural de la república desde las últimas décadas del siglo XIX; 3. Un campo religioso y político favorable para difundir esta nueva religión. En relación al tercer punto, los regímenes liberales que dieron forma al Estado-nación, así como la primera participación democrática a cargo de Hipólito Irigoyen en 1916, fueron también un terreno propicio para la emergencia de alternativas religiosas. Pese a la indiscutida hegemonía del catolicismo en el terreno político y sociocultural, diversos colectivos religiosos, como protestantes, evangélicos y espiritistas –entre otros- buscaron lentamente abrirse camino (Ochoa, 1994; Bianchi, 2004; Seiguer, 2007; Flores, 2008; Ludueña, 2009). Como contratara dialéctica, la década de 1930 estará signada por fuertes cambios políticos y por una programática voluntad de la Iglesia Católica, en alianza con las Fuerzas Armadas, de erigirse como matriz cultural de la nación, retomando el proyecto homogeneizador del Estado argentino y reclamando para sí su lugar central en la vida sociopolítica del país (Mallimacci, 1988; Zanatta, 1999).

La inclusión del mormonismo en el país tuvo como primera referencia la presencia de inmigrantes establecidos que ya profesaban dicha fe en sus países originarios. En este caso, fueron dos familias alemanas, llegadas al finalizar la Primera Guerra, las que solicitaron a las autoridades de Utah la posibilidad de recibir misioneros y comenzar a difundir el evangelio mormón en estas tierras. Estas familias eran los Friedrichs y los Hoppe y estaban asentadas al oeste de la Capital, en el barrio de Liniers, lugar donde posteriormente se edificará la primera capilla de la iglesia en el país. En tanto migrantes mantenían lazos de sociabilidad con otros coterráneos, con los cuales realizaron una incipiente tarea misional. Pero el hecho de que estos miembros no tuvieran la experiencia suficiente en la iglesia, cuya marca se

establece por el estatus sacerdotal, les impedía realizar bautismos o liderar una *rama*⁵. No obstante, el proselitismo entre algunos de sus congéneres y su visión optimista sobre la posibilidad de avanzar en la tarea de evangelización los motivó a escribir a la *Autoridades Generales* de Utah para solicitar el envío de misioneros.

Así fue como a fines de 1925 la cúpula eclesiástica ordena al *Apóstol* Melvin Ballard y a los *elderes* Rulon Wells (que hablaba alemán) y Rey Pratt (cabal conocedor del castellano y por entonces Presidente de la Misión Mexicana) a viajar a Buenos Aires para estudiar la posibilidad de instalar una misión. Apenas radicados y contactados con los miembros alemanes, los misioneros se entrevistaron con el embajador norteamericano con el propósito de pedir una carta de recomendación para lograr una entrevista con el intendente de la ciudad en pos de solicitar la libertad de difundir la religión. Pese a que el embajador P. A. Jay “*estaba lleno de los típicos prejuicios de Nueva Inglaterra contra los mormones*” –según señalan los misioneros en el diario institucional– su lealtad nacional primó sobre sus diferencias religiosas, pues no tuvo objeción en escribirles la misiva. Días después, y con varias horas de espera que irritaron a la puntualidad anglosajona, el por entonces intendente Dr. Carlos Noel los recibió en su despacho y les aseguró que tenían “*la más completa libertad*” para establecer la misión y que “*no habría ningún tipo de intervención por parte del gobierno*” Según se declara en dicha fuente, el buen manejo del castellano del misionero Pratt causó una “*good impression*” en el intendente, hecho que luego fue advertido por los misioneros como una señal para profundizar el trabajo evangélico en el idioma nacional (*History of South American Mission Church of Jesus Christ of Latter Day Saints*, 1925, p. 3)⁷.

El grueso del trabajo realizado por estos primeros *elderes* era básicamente la visita casa por casa y la entrega de un folleto específico, donde se introducía a la iglesia y se los invitaba a conocerla en un provisorio local en la Av. Rivadavia 8972 (en la señalada zona oeste de la Capital Federal). En dicho folleto, titulado el “*Evangelio Restaurado*”, se instaba a participar de las “*conferencias*” que “*los recién llegados misioneros de Norte América*” realizaban todos los domingos a las 19.30 hs. Por medio de este folleto es factible observar las primeras estrategias de presentación pública que la Iglesia Mormona adoptó para su propuesta de evangelización. Así, luego de presentar como objetivos el “*establecer una misión evangélica en Buenos Aires*” y de afirmar su distintiva identidad, aclarando que “*no es una iglesia protestante, sino que es la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo reestablecida en toda su pureza*”, el folleto se propone

explicar brevemente “*qué es, pues, esta iglesia*”. Y allí aparece un recurso de presentación bastante común a grupos religiosos o espirituales minoritarios que buscan difundir sus creencias en contextos donde, como es el caso que nos ocupa, ya existe una religión hegemónica. Siguiendo a Pablo Wright y Cristina Messineo (2002), podemos denominar a dicho recurso “identidad precautoria”, en la medida en que la marca inicial de presentación de un particular cuerpo de creencias y prácticas viene dada por su negatividad. De esta manera, el grupo se presenta públicamente negando aquello que, según la percepción social de otros colectivos, constituirían sus signos distintivos: “el *“Mormonismo” no es una religión nueva. No es un evangelio nuevo. No presenta nuevos ni extraños dioses [...] es simplemente una nueva dispensación de la Religión Antigua; del antiguo, el primero y el único Evangelio*” (En Curbelo, 2000, p. 42).

El 25 de diciembre de 1925 se efectuó la “dedicación del evangelio en Sudamérica”, hecho situado en la conciencia histórica de los mormones argentinos como una fundación mítica a partir de la cual se formó la obra misional en el país y el subcontinente. Reunidos en el Parque 3 de Febrero, ubicado en la zona norte de la ciudad, Ballard recitó la oración ritual en aras de sacralizar el nuevo espacio misionero,

Y ahora, oh Padre, por la autoridad de las bendiciones y dedicaciones, de Tu servidor, el Presidente de la Iglesia, y por la autoridad del Santo Apostolado, que sostengo, doy vuelta la llave, destrabo y abro la puerta de la predicación del Evangelio en todas estas tierras de Sudamérica; y reprimiendo y ordeno poner freno a todo poder que se oponga a la predicación del Evangelio en estas tierras. Y otorgamos bendición, y dedicamos estas naciones, y esta tierra, para la predicación del Evangelio. Y hacemos todo esto, para que la salvación pueda llegar a todo hombre, y que Tu nombre, sea honrado y glorificado, en esta parte de la Tierra de Sión (*History of South American Mision Church of Jesus Christ of Latter Day Saints*, 1925, p. 2).

Luego de asentar una base misionera y trabajar durante seis meses entre familias alemanas, españolas e italianas, los misioneros Ballard y Pratt retornaron a Utah hacia julio de 1926 (Wells había regresado con anterioridad por problemas de salud), una vez que los nuevos *elderes* se instalaron a Buenos Aires. Con ansias de explorar el espacio sudamericano, en el camino de regreso Ballard y Pratt ascendieron por tierra pasando por Bolivia, Perú y Brasil. Aparte de visitar “*antiguas ruinas indígenas*”, que testimoniaban a sus ojos “*que los antiguos americanos también conocían la Sagrada Escritura*”, los *elderes* tramitaron positivamente los permisos para misionar en las capita-

les de dichos países (*El Mensajero*, Órgano Oficial de la Misión Argentina de la IJSUD, 1937, Año 1, N° 12, p. 5). La llegada del *Apóstol* a Utah fue celebrada por la jerarquía eclesiástica y diversas notas se publicaron en las principales revistas mormonas de la época, la *Liabona* y la *Millennial Star*. Aparte de mencionar el potencial de la flamante experiencia misionera en Buenos Aires, los periódicos enfatizaron otro de los aspectos centrales de esta religión ya avizorado en la introducción de este trabajo y sobre el que volveremos más adelante: su conexión metonímica con la cultura nacional estadounidense.

El elder Ballard expresó que Sudamérica es una tierra enorme, rica en posibilidades para la agricultura. El notó que los proyectos empresariales de los Estados Unidos son ahora más prominentes allí, rivalizando con la influencia europea que se ha mantenido por muchos años. El noventa y cinco por ciento de los automóviles importados a Argentina el año pasado son construidos en los Estados Unidos, y las películas de cine son extremadamente populares allí. (“Elder Ballard Returns From Buenos Aires After Assisting in Establishing Mission”, *Liabona*, Oct. 5, 1926, p. 186).

Los *pioneros* y la construcción local del mormonismo

La situación social y económica de la Argentina en la segunda década del siglo pasado implicó, al tiempo que una apertura democrática en el juego político (ciertamente frágil a partir de la posterior década), una creciente complejidad y desarrollo. En efecto, tanto la beneficiosa relación con los mercados europeos y norteamericanos, sobre todo luego de la Primera Guerra y dado el énfasis en la exportación agropecuaria, como la sanción de las primeras leyes sociales en el país, fueron transformando la fisonomía sociocultural de los argentinos. Pero el clivaje cultural decisivo en este contexto, que se inició en 1880 con la emergencia del Estado-nación fue la masiva inmigración europea. Esto ocurrió de modo especial en las grandes ciudades (Buenos Aires, Rosario, Córdoba, Salta y Mendoza), donde las ingentes masas migratorias desencadenaron un proceso de cambio social que incidió fuertemente en la formación de las clases medias y populares. Como señala el historiador José Luis Romero respecto a los valores que encarnaron aquello que denominó “la mentalidad aluvial argentina”, con sus características de heterogeneidad e incongruencia:

La fuerte movilidad social mantuvo abierto el conjunto de las clases medias, y todos sus grupos coincidieron en una filosofía de la vida fundada, precisamente, en el prestigio del éxito económico y de la tendencia al ascenso social y a la posesión de bienes. (Romero, 1980, p. 181).

Ya observaremos el modo en que estos valores fueron positivamente propensos, desde el punto de vista de los actores, para la recepción del mensaje mormón. Si bien la primera *rama* de la IJSUD establecida en Buenos Aires estuvo ligada a la comunidad alemana, el propósito era extender sin reservas la obra misional a toda la población. La fuerte diversidad de la misma, a causa del impacto estructural del proceso inmigratorio, implicó que los primeros conversos mormones del país fueran, lógicamente, alemanes, italianos y españoles.

Según advertimos, la mirada de esta iglesia-pueblo sobre Argentina y Sudamérica no difería de la del protestantismo euro-norteamericano, afianzada aun más por su ideología triunfalista, cimentada en la exitosa experiencia de colonización de Utah y la creación de la *Nueva Sión*. Más allá de las fronteras doctrinales entre las diferentes vertientes protestantes, todas ansiaban –al decir de Jean Meyer (1991, p. 278)- “civilizar” a los latinos convirtiéndolos a una fe que engendraría la prosperidad”. La prédica de la Iglesia Mormona se orientó así a implantar una ética que, como observó Max Weber con insuperable agudeza, “era la típica moral burguesa de la respetabilidad y la diligencia” (1992, p. 208). Desde su propio punto de vista, los misioneros se situaban así como *pedagogos de la modernidad*, encarnada ejemplarmente en su religión-pueblo y en todo un estilo de vida, donde valores como el ahorro, el trabajo, el éxito económico, la salud y el cuidado corporal, en tanto indicadores certeros de una reforma moral, se alzaban como centrales.

Los primeros miembros argentinos provenían de esta heterogénea clase media, ubicados en general en sus estratos medios y bajos. Su mundo social se ligaba a pequeñas actividades comerciales u oficios como carpintería, albañilería, mercado de alimentos, etc., habitaban sobre todo en los barrios periféricos de Buenos Aires y poseían una incipiente educación formal. Como señalamos, junto a la convicción religiosa, la conversión al mormonismo se correlacionaba con un deseo de cambio y ascenso social, que se manifestaba en la inclusión a un grupo valorado por su orden moral, su organización administrativa y su destino civilizador (en contigüidad simbólica con su matriz nacional de origen). En una conversación con una

joven de 35 años de tercera generación en la IJSUD argentina, me comentaba el carácter de “*club social*” que presentaba para sus abuelos el “*estar en la iglesia*”, dando cuenta así de una fuerte dimensión asociativa donde intimidad social, competencia de estatus y carisma grupal se interpenetraban. Esta representación simbólica del mormonismo tuvo una eficacia funcional a la institución en la medida en que las primeras familias conversas comenzaron a establecer lazos de parentesco y afinidad entre ellas, amparados a su vez en la *doxa* mormona de la endogamia religiosa, y a formar pequeñas ‘dinastías’ emulando el paradigma de los *santos* de Utah. En el contexto político nacional, la importante movilidad socioeconómica que trajo aparejado el peronismo (1946-1955) fue también concomitante a este lento proceso de establecimiento de la comunidad mormona local.

Observemos algunos casos particulares de estos *pioneros* (término de amplio reconocimiento en la ideología mormona) y sus experiencias sociales. El caso de la familia Ávila representa uno de los fundamentales, pues de allí provendrán los primeros líderes locales y constituirán una de las familias de mayor arraigo en la comunidad local (una de las pequeñas dinastías arriba mencionadas). El primer contacto con el mormonismo fue a mediados de la década de 1930, cuando Ramón Ávila, que dos décadas antes había emigrado desde España, y Elisa Leonor Melga ya habían constituido una familia compuesta por 6 hijos varones. De acuerdo a la historia oficial vernácula (Curbelo, 2000, p. 89), el punto disparador de dicha conexión con la iglesia fue la “*sanación milagrosa*” del hijo más pequeño de la familia efectuada por dos misioneros norteamericanos que estaban predicando entre vecinos alemanes del barrio de Pompeya. Estos *élderes* dispensaron sobre el niño enfermo el rito curativo característico de esta iglesia, conocido como *bendición de salud*. Hacia mediados del 2003 tuve la posibilidad de conversar con dicha persona en la actual capilla de Lugano. Siendo un hombre afable y reconocido en la comunidad, me comentó su particular percepción respecto de aquel “*milagro*”, un tanto alejada de la señalada crónica. Sabiendo que yo había leído esa obra, y que estaba al tanto de la historia nacional de la iglesia, me dijo en tono amistoso y ciertamente jocoso, “*yo soy el que aparece en el libro diciendo que gracias al milagro de mi curación la familia se interesó seriamente en la iglesia. Y bueno es un poco exagerado, me parece, pero quedaba lindo ponerlo así*”. Sin ánimos de contradecir lo allí afirmado prefirió relativizarlo, afirmando la importancia de todo el esfuerzo y la fidelidad de la familia, especialmente después de la muerte de su madre, apenas 2 años después de bautizados en la iglesia, las dificultades económicas y el hecho de que su

padre se hiciera cargo de la crianza de sus hijos. En esos esfuerzos de “*hacer las cosas de la iglesia*” y concurrir siempre a las reuniones dominicales estaban, según la perspectiva de este pionero, los mayores logros de la experiencia familiar en la iglesia.

Este caso de la familia Avila, descendientes de españoles e italianos, de condición humilde y clase trabajadora, nos acerca un ejemplo de cómo el mormonismo se insertó en sus inicios en las capas de migrantes con escasos lazos sociales y de parentesco en el país. Otras familias pioneras como los Gianfelice, los Antonietti y los Salvioli –todas de origen italiano– también se ubicaron en esta situación.

Por el contrario, los casos de los iniciadores de la obra en las ciudades de Rosario (provincia de Santa Fe) y Bahía Blanca (provincia de Buenos Aires) adquieren otras dimensiones sociológicas y culturales. Fermín Barjollo, el primero en cuestión, vivió en Filadelfia (Estados Unidos) durante dos años y regresó al país en 1926. Once años después, los misioneros llegaron a su casa y el hecho de que provinieran de Estados Unidos lo entusiasmó a conocer con mayor profundidad el mensaje de los mismos. Así fue como a los 39 años, este hombre de clase media que trabajaba en un calificado puesto en el ferrocarril, se bautizó en la Iglesia Mormona, siendo con el tiempo uno de sus más conspicuos líderes regionales. Especialmente, se destacó la labor de este miembro durante el período de la Segunda Guerra Mundial, donde, al no haber misioneros norteamericanos en el país, los adeptos locales tuvieron que mantener la actividad de la iglesia, bajo peligro de virtual desaparición en el área. El caso de Thomas Looney adquiere connotaciones similares, aunque con sus propias particularidades. Este inmigrante australiano de ascendientes irlandeses fue clave en la instauración de la IJSUD en Bahía Blanca, donde durante varios años su casa ofició como lugar de reunión para los pocos conversos. Si en Barjollo la experiencia previa y positiva en los Estados Unidos influyó con probabilidad en su conversión, en Looney su especialidad laboral en el área de las maquinarias agrícolas parece haber tenido, junto a la afinidad sociocultural y lingüística, una repercusión importante. Según relata Curbelo en su libro,

Thomas había comprado un libro sobre el tema escrito por John Widtsoe (a la sazón miembro del Consejo de los Doce Apóstoles) y creía en cada palabra que este hombre había escrito, sabiendo también que era mormón. De modo que cuando los misioneros llegaron a su puerta, desocho tener la mayor información posible sobre la iglesia (Curbelo, 2000, p. 106).

Retomando lo expresado, a los ojos de los conversos los misioneros representaban el éxito, la eficacia y el optimismo asociados a la nación estadounidense. Asimismo, la conversión a la iglesia implicaba no solo la fe en haber encontrado al “verdadero Evangelio”, sino también adscribir a un *ethos* característico cuyos signos distintivos eran (y continúan siendo) el trabajo riguroso, la autosuficiencia económica, la unión familiar, las reglas de cortesía, la higiene y prestancia corporal, la obediencia a los líderes y la responsabilidad individual.

Los años de la Segunda Guerra forzaron a un *impasse* de la obra misional, ya que el *Profeta* y sus *Apóstoles* decidieron retirar a todos los misioneros fronteras afuera, muchos de los cuales se alistaron en las Fuerzas Armadas norteamericanas. El fin de la guerra y el nuevo mapa geopolítico que se abría implicaron un renovado interés en las misiones extranjeras junto a la necesidad de afianzar las estrategias proselitistas y de presentación en la sociedad. En 1949 Harold Brown fue designado como líder máximo de la Misión Argentina, cargo que ocupará por tres años, hasta que en 1952 será reemplazado por Lee Valentine, cuyo período finalizará en 1956. Con 32 años, el nuevo Presidente ya había servido como misionero en la Argentina entre 1937 y 1940, y en los años previos a su designación desempeñó dos tareas importantes ligadas al gobierno estadounidense: prestó servicios en el Departamento Federal de Investigaciones (FBI) en Washington y México y entre 1946-1949 actuó como cónsul norteamericano en Montevideo, Uruguay. Será Brown, entonces, el encargado en el área local de poner a prueba las nuevas perspectivas de la Iglesia en relación a los métodos proselitistas y al tipo de relaciones que buscaron establecer con la sociedad mayoritaria. Las estrategias se observan especialmente en el deseo de lograr una mayor *visibilidad social* a partir de diversas acciones: actividades deportivas (con un equipo de basketball), musicales (con un cuarteto integrado por *élderes* que realizan giras por distintas provincias), conferencias, emisiones radiales, folletos, notas periodísticas, contactos con funcionarios nacionales o municipales y legisladores. Según me comentó Curbelo en una entrevista personal:

Los misioneros, según el método de proselitismo en los cuarenta y cincuenta, cuando llegaban a algún lugar lógicamente tenían que hacerse conocer, entonces era muy común que jugaran béisbol, basketball, se integraran a clubes locales. Como una manera de acercarse a la gente, de decir ‘vean somos normales’.

Pero esta presentación pública de la IJSUD la expuso asimismo a una mayor visibilidad ante los tradicionales competidores en su tierra de origen: los protestantes. En efecto, si bien el mormonismo se inserta culturalmente en la matriz del protestantismo norteamericano, desde el punto de vista teológico, doctrinal y ritual este presenta una celosa diferenciación. Tan antiguas como la propia iglesia, las disputas con el protestantismo (bautista, metodista, Pentecostal, etc.), han gravitado en dos grandes tropos: el canon sagrado y el orden moral. Sobre el primer punto se cierne la infranqueable barrera entre la Biblia como *sola scriptura*, emblema ideológico de la Reforma, y *El Libro de Mormón y Doctrinas y Convenios*. En torno al segundo se engloba, fundamentalmente, el conflicto por la poligamia mormona y otras prácticas sociales ajenas al estándar puritano, como el baile y la música “mundana”. Estos temas serán puestos en crítica por miembros de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina durante los primeros años de la década de 1940, a partir de la publicación de una serie de artículos en la publicación oficial “*La Voz Menonita*”⁸. Allí se esgrimen cuestiones que ilustran tanto la percepción de este grupo sobre los mormones como también la situación del campo religioso durante dicha época. Hay dos especialmente interesantes a los fines de nuestra indagación: la denuncia acerca del vacío moral del mormonismo y cómo el mismo se refleja en sus métodos proselitistas, realizados tanto “por la propaganda, por los deportes, y aún por medio ¡del baile!”. Unido a este temor, donde se solicita la intervención de las autoridades, se sitúa el hecho de que esta, “extraña y perjudicial asociación [...] se está extendiendo en Ciudadela, Ramos Mejía, Haedo y Morón, es decir en el mismo distrito en el que los menonitas hemos empezado a predicar el evangelio de Cristo” (Josephs W. Shank, “Los Mormones o ‘Los Santos de los Últimos Tiempos’ (primera parte)”, *La Voz Menonita*, XI (7), 1942b, p. 122).

En relación a los artículos de la época sobre la IJSUD que aparecieron en la prensa nacional, es interesante destacar el relativo al nuevo nombramiento de Brown como Presidente de la Misión Argentina. En su edición del miércoles 23 de marzo de 1949, el por entonces influyente diario *Crítica* publica una nota, con foto del propio Brown junto al ex presidente Ernest Williams, bajo el título de “*Los misioneros mormones matean, cantan milongas y se tratan de ‘che’*”.

De la misma manera que es fundamental -agrega el presidente Young- el otro principio moral del mormonismo, por el cual estimo que ningún país del mundo debe temernos a nosotros en lo que concierne a su política. La prédica de la iglesia mormona es la obediencia a la ley, la vida moral y el respeto al derecho ajeno, y para nuestro credo la traición a la patria equivaldría a una virtual traición a la iglesia [...] Y el nuevo presidente, el señor Brown, agrega

entonces: -'Hay un aspecto que a veces no se tiene en cuenta, y es la enorme contribución que han prestado los misioneros mormones al estrechamiento cultural entre Estados Unidos y Argentina. Hay en el pueblo norteamericano un verdadero interés por la vida auténtica del pueblo argentino, narrada por quienes han compartido dicha vida popular. Los misioneros mormones se han congregado en agrupaciones llamadas Clubes de los Ches, por alusión al típico saludo porteño. Hay tres de estos clubes, en California, en Utah y en Arizona. Los misioneros hacen allí difusión folclórica y han arraigado hasta la costumbre del mate. Puedo asegurarles que han contribuido a disipar muchas ideas erróneas... Vengo a este país –nos dice [Brown]- muy satisfecho. Ya conozco a su pueblo. He convivido con él. Y conocer al pueblo argentino, es quererlo. ("Los misioneros mormones matean, cantan milongas y se tratan de 'che'", *Crítica*, 23 de marzo de 1949, p. 15)

Esta nota periodística constituye un ejemplo interesante de las *estrategias de acercamiento* a la sociedad mayoritaria que el mormonismo local puso en escena, como así también de las interrelaciones entre política y religión durante el peronismo. En relación al primer tema, podemos sostener que estos nuevos puentes con la sociedad mayoritaria trataron de establecerse a partir de lo que David Snow denominó, en relación a los movimientos sociales, estrategias de '*congraciación dramática*' (*dramatic ingratiation*) (Snow, 1979). La misma consiste en transmitir la impresión de que los valores, propósitos y conductas del grupo están en conformidad, o por lo menos no son incongruentes, con ciertos valores, tradiciones y estándares normativos dentro de la sociedad mayor (Frigerio, 1999). Asimismo, la autovaloración del mormonismo como representante cultural de los Estados Unidos en sus misiones extranjeras ha sido una constante desde su período transnacional y –como discutiremos al final del trabajo- uno de sus dilemas contemporáneos. La frase final del artículo, en donde el cronista cita las palabras de Brown, da cuenta de cómo un género discursivo propio de la época, que genéricamente podemos llamar 'populista', es utilizado aquí para legitimar la acción mormona en el país, más allá de haber sido una invención del reportero o bien palabras literales del flamante presidente.

El otro punto principal de la presidencia de Brown estuvo dado por la organización del liderazgo nativo, siendo el primero en "desarrollar confianza en los miembros locales, otorgándoles cargos y responsabilidades y a la vez capacitándolos", según comentaba Hugo Salvioli, otro de los pioneros del mormonismo argentino (en Curbelo 2000, p. 114). Dentro de este incipiente liderazgo local, comenzaría a destacarse la figura de Juan Carlos

Ávila (cuya historia familiar repasamos brevemente), quien en 1955 será nombrado Primer Consejero de la Misión Argentina. Hasta ese momento todos los cargos de peso en la estructura jerárquica de la iglesia local los ocupaban miembros norteamericanos.

Es interesante comentar un suceso de la época en que Ávila realizaba su misión por el centro del país (1950-52), pues representa otro ejemplo de las vinculaciones entre las estrategias acomodaticias de la IJSUD y el inicio del liderazgo nativo, en el marco de una coyuntura histórica específica. Según sus propias palabras: “*Harold Brown me dijo que sería el primer misionero llamado por dos años después de la Segunda Guerra Mundial*” (En Curbelo 2000, p. 116). La idea original de Brown era que Juan Carlos saliera a misionar junto a su hermano Miguel Ángel, pero esta se vio truncada por la falta de recursos familiares para costear los gastos de la misión. Como seguidamente dilucidaremos, el objeto de Brown era claramente estratégico dada la situación del mormonismo argentino por aquellos años, en donde el discurso nacionalista de Perón aún concordaba con los intereses de la Iglesia Católica y donde la ecuación *extranjero anglo = protestante = antipatria* era medular (Zanatta, 1999). En palabras de Ávila,

La primera área que me asignaron fue Rosario. Dos meses más tarde recibí un telegrama del Presidente Harold Brown, que decía: ‘Lo acabo de designar presidente de la Rama de Arroyito. La rama fue clausurada por la policía. Como usted es argentino, tengo la certeza de que la volverá a abrir.’ (En Curbelo, 2000, p. 116).

La gran certeza de Brown -aparte del hecho de que efectivamente se consiguió el permiso oficial para reabrir dicha *Rama*- fue percibir la necesidad histórica de que era el momento adecuado para ‘argentinar’ el liderazgo eclesiástico. El camino apropiado para lograrlo fue a partir de establecer nuevos puentes con la sociedad argentina, según aparece en la comentada nota de *Crítica*, y al mismo tiempo ir organizando una estructura de autoridad local.

Durante estos años, los *santos*, al igual que los grupos protestantes que actuaban en el país, también vieron limitado su rango de acción debido a la creación del Fichero de Cultos en 1947 (donde bajo decreto estatal debían inscribirse todos los grupos religiosos “no-católicos” que actuaban en el país), la censura de las emisiones radiales y, para el caso de los misioneros norteamericanos, la dificultad en la obtención de las visas. Un testimonio al

respecto lo encontramos en los citados diarios de la Misión Sudamericana donde, con fecha del 18 de julio de 1950, se devela una de las dificultades que por ese entonces la Iglesia Mormona tenía con el régimen de Perú:

Hoy recibimos una negación del Departamento de Inmigración sobre nuestra solicitud para extender las visas misioneras [...] Desde que nuestros misioneros no pueden obtener otro tipo de visa que la de turistas nosotros estamos comenzando ahora a sufrir los resultados de los nuevos decretos y de la estricta actitud de las autoridades de Inmigración (*History of South American Mission. Church of Jesús Christ of Latter Day Saints*, 1953, p. 30)

No obstante, según las fuentes históricas y el propio parecer de Curbelo (en comunicación personal), no se evidencian registros de que la IJSUD haya participado en alguna de las movilizaciones realizadas por distintas confesiones religiosas para anular dicha medida (Caimari, 1994; Bianchi, 2001).

El campo estaba preparado para que a principios de 1954 los mormones argentinos vivieran uno de sus momentos históricos a raíz de la primera visita de un *Profeta* al país, en una gira internacional cuya agenda incluyó también Chile, Brasil, Perú y Uruguay. Dos motivos centrales lo llevaron, con seguridad, a incluir la Argentina como país de visita. Por un lado, el lento crecimiento de la iglesia en dicho territorio, basado en la implementación de las comentadas estrategias de acercamiento y la preparación del liderazgo nativo. Por otro, la reciente buena predisposición del gobierno nacional respecto a las confesiones religiosas no católicas y hacia los emprendimientos norteamericanos, estuvieran ligados al mundo de la economía y negocios, la política o la religión. Es así que unos dos días después de haber arribado al país, el Profeta David McKay, junto al embajador norteamericano y otras personalidades importantes, se reuniría con el Presidente Juan Domingo Perón en su despacho oficial. El objetivo: obtener el permiso para alquilar un lugar público para realizar la reunión de los *santos* locales, que por ese entonces sumaban 1.500. Perón les ofrece el Teatro Nacional Cervantes y el Profeta realiza su deseado encuentro con la membresía. Constituye éste un capítulo importante en la historia de los *santos* argentinos, cuyos acontecimientos son positivamente valorados (Ceriani Cernadas, 2006b). Particularmente, en la construcción histórica que efectúa Curbelo (2000, p. 120-123), que es la misma que se dicta en los cursos de historia en el *Seminario* (orientado a jóvenes entre 14 y 17 años) e *Instituto* (para jóvenes mayores de 18 años) de la IJSUD local. En

esta historia, la crónica de dichos eventos relacionados a Mc Kay y Perón aparece como símbolo de legitimidad y estatus de la ‘historia grande’ del mormonismo en el país.

El proceso de nacionalización del liderazgo

Una preocupación central de la IJSUD es la doble necesidad de formar *líderes* religiosos y establecer *familias* mormonas. Esto se expresa en las declaraciones de los fieles en cualquier punto de la obra misionera en el país, dado que el estatus de los miembros varones (los únicos que acceden al sacerdocio) se mide por la vara del liderazgo y la extensión parental. Nada de ello es incoherente en una institución religiosa que ha hecho de la *genealogía*, la *autoridad* y la *organización* sus marcas principales. Tengamos presente asimismo el carácter mayoritariamente laico de la IJSUD, donde solo los altos cargos jerárquicos o las funciones administrativas exclusivas son remunerados. Como recientemente expusimos, la visita de MacKay vino a inaugurar una nueva etapa del mormonismo en Argentina, aquella donde los líderes locales pudieran tener mayor competencia y protagonismo. La táctica de la iglesia, y esto se extiende a toda su organización internacional, consiste en formar a los candidatos ocupando posiciones de importancia en la vida eclesiástica.

A partir de 1960, si bien el crecimiento numérico fue lento, el mormonismo local comienza a consolidarse institucionalmente a partir de la creación de diversas *Misiones* y *Estacas* en distintas provincias del país. Ambas conforman organizaciones dinámicas que dependen del crecimiento de miembros, especialmente el de *élderes*, pues allí reside el ‘capital simbólico’ de cada congregación. A medida que los registros de miembros se acrecientan, las estructuras organizativas se subdividen formándose nuevas unidades, siguiendo un patrón territorial. En el caso donde las *Misiones*, con sus unidades menores de *Distritos* y *Ramas*, se acrecienten sostenidamente, devendrán en *Estacas*, conformadas a su vez por la unión de varios *Barrios*⁹. En términos sociológicos, cada *Barrio* (con sus respectivas *capillas*) constituye una congregación, en tanto conjunto de hombres y mujeres de diversas edades que viven relativamente cerca entre sí y están conectados por distintos tipos de vínculos sociales, donde el parentesco y la afinidad juega un rol muy importante, y organizados en una jerarquizada estructura eclesiástica comandada por un *Obispo*.

Las *Misiones*, por su parte, también tuvieron su nacionalización en estos años cuando los miembros locales comenzaron a liderar en distintas zonas geográficas del país y, en casos menores, en algunas del extranjero. Este proceso se plasmó asimismo en una progresiva federalización del mormonismo argentino. Tengamos en cuenta que el centro neurálgico de la IJSUD en el país estuvo ligado desde sus inicios, y esto continúa en la actualidad, a la ciudad de Buenos Aires, sede de la primera misión y en tiempos presentes lugar donde reside la *Presidencia del Área Sudamérica Sur*, que dirige las actividades de la iglesia en Argentina, Paraguay y Uruguay. Desde allí se organizó el desplazamiento de los misioneros, abriendo el espectro progresivamente hacia el interior de la provincia de Buenos Aires (en las localidades de Pergamino, San Nicolás, Bahía Blanca) y en las provincias de Santa Fe, Córdoba, Mendoza, Jujuy, Salta, Tucumán y Chaco.

Durante los años de 1950 y 1960 las *Ramas* dependían enteramente de la actividad misional, sostenidas por el trabajo regular de los *élderes*. La táctica que los mismos llevaban a cabo, y que devino en una marca distintiva del mormonismo de posguerra, se dirigía a dos áreas principales. La primera orientada a expandir la membresía de la iglesia y establecer nuevas congregaciones. La más usual de las estrategias proselitistas utilizadas, aún hoy, es la de las redes sociales. Es decir, a partir de los miembros reclutados ir extendiendo por sus referencias la búsqueda de conocidos posiblemente interesados en escuchar el mensaje. Partiendo de las redes de parientes y afines, se buscaba conformar un grupo estable, el cual podría organizarse jerárquicamente según el modelo de la iglesia. La segunda área se dirigió a la sociedad receptora del mensaje mormón. El objeto era mostrar una imagen pública bien definida, orquestada bajo los principios de la respetabilidad, la honestidad, el progreso moral y económico, la higiene corporal y la eficiencia organizativa.

Observemos ahora, a partir de la narración oral de un *élder* norteamericano, un ejemplo concreto de esta doble dimensión de la actividad misional, orientada a la conversión de fieles y a las relaciones públicas con reconocidas personalidades e instituciones locales. El lugar, la ciudad de Resistencia (Provincia de Chaco) a principios de la década de 1960.

Había una sola persona que era miembro de la Iglesia en la ciudad: la hermana Lestani que se había bautizado en Rosario unos años antes. Ella trajo a sus hijos y llegamos a tener catorce a diecinueve personas en las primeras reuniones... El esposo de la hermana Lestani era un médico reconocido y

nos ayudó a concertar una cita con el gobernador, el intendente y el jefe de policía. A la siguiente semana visitamos a estas personas y les dejamos un Libro de Mormón. Visitamos también a los colegios secundarios y explicamos quiénes éramos y qué estábamos haciendo. La policía nos conocía, hubieron anuncios en los diarios y todos nos recibían muy bien... Un equipo de básquetbol de misioneros había estado en Resistencia diez años antes y la gente tenía mucha simpatía por los mormones (*Revista Liabona*, abril de 1998, p. 7-8)

La estrecha dependencia que las congregaciones locales tenían con los misioneros comenzó a restringirse durante las décadas de 1960 y 1970. El punto de inflexión estuvo dado por una política de consolidación de las bases congregacionales. En otras palabras, se buscó otorgar mayor autonomía, con sus propios líderes y organizaciones, a las *Ramas* y *Estacas* locales e implementar un trabajo misionero más focalizado y menos paternalista.

El primer punto en este proceso vino dado por la creación de la *Estaca Buenos Aires*, la cual mancomunaba la acción de siete barrios porteños (Liniers, Villa Sarmiento, Merlo, Caseros, Vicente López, Belgrano y Floresta). La misma estuvo dirigida por primera vez por un miembro argentino, el más destacado en la historia del mormonismo en el país: Angel Abrea. Bautizado a los diez años, a raíz de la conversión de su madre, Abrea constituye el tipo de líder religioso congruente con el *ethos* mormón. Repasemos brevemente algunos puntos de su biografía a partir de fuentes escritas de la propia iglesia (Searle, 1984) Con diversas posiciones dentro de la jerarquía local desde los 17 años, su crecimiento en la institución fue paralelo al desenvolvimiento profesional como contador publico. Egresado de la Universidad de Buenos Aires y habiendo trabajado como Secretario del Tesoro del municipio de San Miguel durante principio de los años '60 y en firmas internacionales como Deloitte, Haskins & Sells, Abrea escaló todas las posiciones de liderazgo nativo llegando a ser presidente de la *Estaca Buenos Aires*, de la *Misión Argentina Rosario* y del *Templo de Buenos Aires*, dedicado en 1986. El punto culminante de su carrera vino dado en marzo de 1981, cuando el por entonces profeta Spencer W. Kimball lo designó como integrante del *Primer Quórum de los Setenta*, cargo ocupado por primera vez por un miembro latinoamericano. Este hecho lo llevo definitivamente a radicarse junto a su mujer y tras hijas en Salt Lake City.

El templo como símbolo de afianzamiento institucional

A medida que los miembros argentinos iban inculturándose en el mormonismo los líderes más prominentes entraban en una nueva posición: ellos mismos —y ya no solo los representantes norteamericanos— emergieron como mediadores entre el mundo cultural de la Utah mormónica y el de sus respectivas localidades. Un punto importante debe recordarse aquí y es el carácter fuertemente territorializado de esta religión-pueblo, cuya experiencia de sucesivos éxodos y la triunfal colonización de Utah aparecen como marcas irreductibles de su identidad sociocultural. Junto a esto, los textos canónicos exclusivos (*El Libro de Mormón* y *Doctrinas y Convenios*) nos introducen en un imaginario donde la sacralización de la historia y la geografía estadounidense son clave en el proceso de construcción de la identidad colectiva (Mitchell, 2000). Así, y de modo similar al caso de otras geografías sagradas, *Salt Lake City*, se posiciona como “*nuestra Meca*” —según me comentó Curbelo personalmente. Desde una mirada sociológica, para todo miembro de la IJSUD el estado de Utah, y especialmente su capital, adquieren la connotación de un poderoso *centro simbólico* que conecta los valores de los creyentes con las fuentes del orden social de donde emana el carisma (Shils, 1965). Para retomar la expresión de la lingüística, el punto clave está puesto en la relación metonímica (de contigüidad y contacto) que se instaura entre los individuos y los espacios sociales que en su calidad de *centros* simbolizan y legitiman al poder. Como argumenta Clifford Geertz en su conocido ensayo es “la participación —incluso la participación antagónica— en esas arenas y en los acontecimientos trascendentes que en ellas suceden lo que confiere carisma” (1994, p. 148). De este modo, el carisma personal y/o grupal aparece asociado a los *centros*, entendidos como lugares que presentan un plus de sentido y valoración, dada su estrecha conexión con las potencias sagradas, o con los acontecimientos fundadores o bien con los héroes culturales de la religión o la patria. Es aquí donde debemos situar el interés de los dirigentes mormones argentinos de alto rango en viajar a dichos lugares, el cual podemos interpretar como rito de paso a la inclusión más profunda y acabada en la cultura mormona.

Fue a partir de 1970, época de consolidación progresiva de la iglesia en el país y en Sudamérica, cuando las *Autoridades Generales* creyeron oportuno iniciar la construcción de los primeros *templos* en el confín sureño de *Sión*. Remarquemos que en el ideario de lo *santos* estos constituyen los espacios más sagrados de su fe, donde se realizan exclusivamente los ritos

de iniciación o *investidura*, en la terminología nativa, de *sellamiento familiar* y de *bautismo por los muertos* (este último conectado con su conocido afán por las genealogías). El primero de ellos fue el de San Pablo en 1978, seguido por el de Santiago de Chile un lustro después y por el de Buenos Aires en los comienzos de 1986. Sin duda, el patrón que guía el aval para la construcción de nuevos templos es el crecimiento numérico de fieles, sobre todo de sacerdotes mayores, y la actividad de los mismos la iglesia. Hasta años recientes el proceso de selección de nuevos templos, siempre realizado bajo la inspiración del *Profeta*, era paulatino y en cierta forma discontinuo, pudiéndose registrar años sin avisos de nuevas edificaciones. La razón fundamental de esto, aparte del crecimiento efectivo de la membresía, era el valuado costo que estos emprendimientos acarreaban, en un promedio de U\$S 25 a 30 millones cada obra. El anterior *Profeta* y *Presidente* de la IJSUD, Gordon Hinckley, reactualizando una vez más la visión pragmática de la institución, optó en el 2002 por cambiar esta política y construir más templos de menor tamaño y costo, acelerando así la construcción de numerosas “*Casas del Señor*” en diversos países del mundo.

A un costado de la Autopista Richieri con destino al aeropuerto internacional de Ezeiza, en la zona sur de Buenos Aires, se ubica el imponente templo mormón. Edificado según los planos de un arquitecto norteamericano y dos argentinos, la obra fue inaugurada en enero de 1986. Los rumores sobre la “*estatua de oro macizo*” de la figura que corona el mástil, o sobre su carácter de “*centro de espionaje de los yanquis*”, han sido y continúan vigentes.. No es de sorprender la circulación de éstos y otros tantos rumores sobre dichas construcciones, que se remontan a los tiempos en que comenzaron a edificarse por el año 1835. El secreto acerca de sus rituales y ceremonias, la consabida conexión con ritos masónicos y su ampulosidad en la estética, hicieron de los mismos espacios fértiles para ser estigmatizados por los oponentes religiosos o seculares. Más allá de lo que los templos representen para los *gentiles*, para los involucrados en esta religión estos constituyen marcas de identidad y estatus religioso de suma importancia. Un mormón activo plenamente integrado en esta comunidad moral debe realizar los señalados ritos. Asimismo, el ingreso a los templos implica pasar por una prueba que certifique inequívocamente la cualidad de los interesados: la *carta de recomendación* del *Obispo*. Esta se renueva cada mes, y es fruto de la entrevista personal con el dirigente y de los otros signos que legitiman que uno es un miembro digno, como el pago del diezmo, el cumplimiento de los tabúes al consumo de alcohol y café, entre otros.

Es posible advertir que para muchos fieles la estricta organización y jerarquía de la iglesia, junto a la educación religiosa que instruye con ahínco, es entendida como un espacio de mejoramiento personal, donde lo *espiritual* se integra al *progreso* en el ámbito laboral o material. Ambos términos presentan una indisociable conexión en el punto en que se sitúan como cláusulas esenciales del *convenio* con el *Padre Celestial* que supone la conversión al mormonismo. Allí, la obediencia a las normas y ordenanzas estipuladas por Dios tienen su contradon específico en las *bendiciones* para aquellos que las cumplen y vigilan celosamente. Y podemos sostener que éstas atañen fundamentalmente a tres cuestiones: acceso al conocimiento, prosperidad económica y salud física.

Consideraciones finales

Los mormones argentinos superan en la actualidad los 300.000 miembros bautizados, aunque, como expresó un Obispo de una capilla de la zona oeste de Buenos Aires, “*de ahí hay que ver que muchos no son activos y apenas van a la iglesia*”. No obstante, las tasas de crecimiento son regulares y la organización eclesiástica funciona asiduamente. Junto a esto, las estrategias de acercamiento a la sociedad mayoritaria continúan en aumento, entre otros, por medio de servicios de ayuda social. Po ejemplo, uno especialmente subrayado durante la profunda crisis económica y política de la Argentina durante el 2001 fue la donación de alimentos y ropa enviados desde *Salt Lake City* para comedores e instituciones de beneficencia. Desde un punto de vista general, los líderes locales respaldan explícitamente una actitud conciliadora con el *establishment* político, desestimando cualquier tipo de acentuada disidencia. Como institución, la IJSUD se alinea a una ideología conservadora respecto al orden sociopolítico y a una planificación económica claramente capitalista neoliberal.

Actualmente, el grueso de la población mormona en Argentina se ubica entre la clase media urbana, siendo también importante el contingente de sectores populares, especialmente –según mi conocimiento directo– en el conurbano bonaerense y en diversas provincias. Respecto a los trabajos y profesiones de estos *santos* sureños he registrado una gama variada (e incompleta desde ya): empresarios, contadores, ingenieros, administrativos, albañiles, electricistas, vendedores, encargados de seguridad, policías, gendarmes, mecánicos, entre otros. Varias de estas personas fueron *Obispos* de

sus *Barrios, Presidentes de Estaca o Presidenta de la Sociedad de Socorro*, habiendo ocupado diversos cargos. Pero en dicha organización eclesiástica son los profesionales o empresarios, y exclusivamente varones (la estructura patriarcal del mormonismo es medular), los que ocupan puestos de mayor envergadura al punto de constituir sólidas elites políticas.

Distintos estudiosos han puesto en evidencia que la mayor de las pruebas que enfrenta el mormonismo contemporáneo radica en cómo articular una ideología fuertemente territorializada y centralizada en contextos culturales divergentes al norteamericano. Dentro de éstos, Latinoamérica ha sido el área de mayor crecimiento de la iglesia, seguido por Asia, el Pacífico occidental, África central y Europa oriental. Tal cual sugiere David Knowlton (1994, p. 219), “un múltiple y contradictorio proceso social contribuye a la rápida expansión de misiones por el mundo y la aceptación por parte de las personas, comúnmente por razones bien locales”. El punto de fricción es que, como construcción ideológica, ésta pretende constituirse en una visión de la realidad sin fisuras, donde la *doxa* cultural de esta religión-pueblo procura encarnarse como *único* modelo moral y actitudinal de referencia. Si bien las proporciones más altas de conversos provienen de los países “en desarrollo”, también de allí proceden los mayores índices de desertión e inactividad, como sugiere el comentario de un fiel citado al comienzo del apartado. El caso inverso es el de los países “desarrollados”, y especialmente aquellos de ascendencia anglosajona, que constituyen los de menos bautismos por año pero mayor estabilidad y compromiso a largo plazo¹⁰. No es difícil observar así, en palabras de Lawrence Young (1994, p. 57), “una correspondencia general entre las tasas de retención de miembros, por un lado, y las similitudes entre la cultura religiosa mormona y la de las sociedades huéspedes, por el otro”.

Pese a la dificultad de la Iglesia Mormona en sostener su presencia en contextos de marcada otredad cultural, ésta pondrá en escena diferentes estrategias de acomodación social con miras a lograr mayor respetabilidad social en el campo religioso y político. En el desarrollo del mormonismo en el país, observamos cómo este tema fue de primera importancia desde sus tiempos inaugurales hasta la actualidad. Los programas deportivos, los grupos musicales, la apropiación de tradiciones y costumbres, las conexiones políticas y económicas y, más recientemente, la ayuda social, conforman algunas prácticas de posicionamiento social implementadas por la matriz local de la IJSUD. Pero junto a estos puentes para la acomodación social,

es necesario analizar otros factores interconectados de orden religioso, político, económico y moral que también ocupan su lugar en el asunto. Estos presentan la otra cara dialéctica de la hipótesis que organiza el texto según lo señalado al comienzo: *la autoconciencia mormona de superioridad moral y destino manifiesto*.

Dentro del campo religioso argentino, el desarrollo de este grupo fue paralelo al de otros colectivos protestantes, y en modo similar su afianzamiento se acentuó entre las capas medias de la población, refiguradas a raíz de la masiva inmigración europea de fines del siglo XIX y principios del XX. En términos generales, en la percepción de los *gentiles* locales, ligados mayoritariamente a una cultura católica, los mormones constituyen una “iglesia protestante norteamericana”. Pero también suelen ser etiquetados como una “secta”, o bien una filial de la Agencia de Inteligencia Norteamericana (CIA), en tanto categorías peyorativas y socialmente estigmatizantes. Por su parte, en la autopercepción de los *santos* locales sobre su comunidad religiosa prevalece un *prestigio de modernidad entendido como perfección moral*. Con motivos, marcos simbólicos y condicionamientos materiales divergentes, adeptos criollos y también indígenas del noreste del país coinciden en una visión de la iglesia como institución “moderna”, “actual”, “respetable”. En los relatos de miembros previamente socializados en los marcos del catolicismo cultural, este ethos se contrapone a la inercia, la desidia y el absurdo de la religión católica. “*Eso de besarle el anillo al Obispo y arrodillarse ante él es ridículo. Cuando lo veía me resultaba raro y ahora sé que eso es falso*”, comentó un miembro del sur de la Ciudad de Buenos Aires mientras narra su papel como monaguillo y la importancia del catolicismo durante su niñez en un pueblo de Corrientes. “*Vos te fijás cómo están las capillas y los templos, todos cuidados y limpios, y cómo están todas las iglesias católicas o la misma Basílica de Luján que se caen a pedazos, y ahí se nota bien la diferencia de mentalidad*”, me refería un miembro de rango explicándome que cada año se realizan tareas de mantenimiento integral en todas las instalaciones de la iglesia, y actualmente en el templo. “*Mirá, yo no debería decirte esto, pero para mi llegamos a esta crisis económica y moral porque éste es un país católico, es así*”, comentaba el mismo miembro mientras conversábamos sobre los eventos sociopolíticos desatados en diciembre de 2001. En esa frase, la corrupción generalizada, el “caos social”, la creciente desocupación y pobreza constituían síntomas y metáforas de una estructura moral decadente asociada a una ‘cultura católica’.

Con más de 80 años de historia en la Argentina, la IJSUD continúa trabajando con esfuerzo en aras de difundir su mensaje, que como hemos

observado connota una pluralidad de valores identitarios localizados en su matriz cultural originaria. Sus dilemas actuales son aquellos de una religión que, aunque pretenda acomodarse estratégicamente a nuevas sociedades o a grupos étnicos minoritarios, presenta un único modelo social (moral, económico y político), al cual, y aquí no importa su variedad, estos grupos sociales deben adaptarse.

Notas

* Una versión previa de este trabajo fue presentada en la mesa “Las Minorías religiosas en la Argentina (siglos XIX a XXI) de las XIII Jornadas Interescuelas de Departamentos de Historia, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche (Río Negro, Argentina), 27-31 de Octubre de 2009. Agradezco los comentarios realizados por la Dra. Susana Brauner y los coordinadores de la mesa, Dra. Paula Seiguer y Dr. Fabián Flores.

¹ Smith se propuso restaurar la “verdadera” Iglesia de Cristo y develar los secretos perdidos sobre la historia del continente americano. Dichos misterios, afirmó el profeta, yacían en unos antiguos anales por él descubiertos y traducidos como *El Libro de Mormón*. Publicada en 1830, la obra narra las fortunas y desgracias de las tribus israelitas que colonizaron la antigua América y conforma una parte fundamental del canon mormónico, junto al compendio de revelaciones proféticas denominado *Doctrinas y Convenios* y la Biblia (Brokke 1996).

² En lo relativo a este trabajo expreso mi especial agradecimiento a Néstor Curbelo, historiador apologético de la IJSUD en el Cono Sur y Director de Asuntos Públicos del *Área Sudamérica Sur* (1995-2005) mientras realicé la investigación. A través de su autorización pude consultar libremente los registros históricos de la *Misión Sudamericana*.

³ Desde los primeros tiempos de la iglesia, los misioneros mormones han dedicado una especial atención sobre los pueblos nativos de América. La propia mitología de los *santos*, sostenida en su escritura madre, *El Libro de Mormón*, argumenta que los actuales aborígenes americanos son descendientes de los *lamanitas*, antigua tribu israelita que habitó el continente americano y que debido a sus “inicias” prácticas se rebeló contra Dios (Ceriani Cernadas 2008).

⁴ Es precisamente en este aspecto donde el protestantismo se figura como un campo religioso con cierta autonomía y capital específico, más allá de las innumerables diferencias teológicas y políticas de las denominaciones. En este campo, el catolicismo es generalmente comprendido bajo una triple negatividad: como religión *falsa*, *opresora* y *caduca*, en términos teológicos, morales y culturales.

⁵ A caballo entre el ideal protestante del sacerdocio individual del creyente y el simbolismo iniciático del hermetismo cristiano, y en términos prácticos como mecanismo para otorgar responsabilidades y facultades especiales a todo miembro *varón* mayor de 12 años, el cuerpo sacerdotal mormón se divide en dos órdenes jerárquicamente relacionadas. En primer lugar, el *Sacerdocio Aarónico* (o sacerdocio menor), con su gradación interna de *diáconos*, *maestros* y *presbíteros*. En segundo término, el *Sacerdocio Mayor de Melquisedec*, con sus grados de *elder* (término también utilizado para designar a los misioneros), *sumo sacerdote* y *patriarca*. Solo el

segundo de ellos presenta las competencias necesarias para bautizar a los neófitos, dirigir congregaciones y realizar los rituales del templo.

⁶ Las *Autoridades Generales* de la IJSUD están organizadas verticalmente. En la cúspide se ubican el *Profeta y Presidente* y el *Consejo de los Doce Apóstoles*, cargos todos vitalicios y organizados sociológicamente en clave dinástica (Quinn 1994). Luego se disponen el *Primer y Segundo Quorum de los Setenta* y el *Obispado Presidente*.

⁷ Todas las citas de publicaciones en inglés fueron traducidas personalmente.

⁸ Agradezco a Alejandro López y Agustina Altman por sus precisas referencias al respecto expuestas en su trabajo (inédito): “*Un hueso demasiado duro de pelar: La mirada de los primeros misioneros menonitas sobre el catolicismo argentino*”.

⁹ Por ejemplo la *Estaca Liniers* agrupa los *Barrios* de Caballito, Flores, Floresta, Liniers y Villa Luro.

¹⁰ En un extremo y otro de esta escala se ubican países como República Dominicana, Nigeria, Honduras, Guatemala, Filipinas, con tasas amplias de incorporación y deserción, y Escocia, Sudáfrica, Nueva Zelanda, Inglaterra, Estados Unidos, con escasas pero estables afiliaciones (Young 1994).

Referências bibliográficas

ARRINGTON, Leonard J. y BITTON, Davis. *The Mormon experience: a history of the Latter-Day Saints*. Chicago: University of Illinois, 1992.

BIANCHI, Susana. Los espiritistas argentinos (1880-1900). Religión, ciencia y política. In: SANTAMARÍA, Daniel (org.). *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992. p. 89-127

BROOKE, John. *The Refiner's Fire: The making of Mormon cosmology, 1644 – 1844*. New York, Cambridge University Press, 1996.

CAIMARI, Lila. *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Ariel, 1995.

CANCLINI, Santiago. *Los Evangélicos en el Tiempo de Perón*. Memorias de un Pastor Bautista sobre la Libertad Religiosa en la Argentina. Buenos Aires: Mundo Hispano, 1970.

CERIANI CERNADAS, César. El General y el Profeta. Acomodación social del mormonismo durante el régimen peronista (1946-1954). *Entrepasados*, Buenos Aires, n. 30, p. 29-46, 2006.

CERIANI CERNADAS, César. *Nuestros hermanos lamanitas*. Indios y Fronteras en la Imaginación Mormona. Buenos Aires: Biblos, 2008.

CURBELO, Néstor. *Historia de los Mormones en Argentina*. Relatos de Pioneros. Buenos Aires: Gráfica Integral, 2000.

DOMÍNGUEZ MENDOZA, Amelia. Los Mormones: surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México. *Graffylia*, Puebla, vol. 1, n. 2, p. 133-141, 2003.

FLORES, Fabián. Los Adventistas en el Mundo y en la Argentina. Aportes de un análisis histórico. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, vol. XX, n. 30-31, p. 91-106, 2008.

- FRIGERIO, Alejandro. Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades*, México, vol. 9, n.18, p. 5-18, 1999.
- GEERTZ, Clifford. Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder. In: *Conocimiento Local*. Barcelona: Paidós, 1994. p. 147-171.
- KNOWLTON, David. 'Gringo Jeringo'. Anglo Mormon Missionary Culture in Bolivia. In: CORNWALL, Mary; HEATON, Tim; YOUNG, Lawrence (orgs.). *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, 1994. p. 218-36.
- LAMOND TULLIS, Floyd. *Mormons in Mexico: The Dynamics of Faith and Culture*. Logan, Utah: Utah State University Press, 1987.
- LUDUEÑA, Gustavo. Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 15, p.71-103, 2009.
- MALLIMACCI, Fortunato. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos, 1988.
- MAUSS, Armand. *The Angel and the Behive: The Mormon Struggle with Assimilation*. Urbana: University of Illinois Press, 1994.
- MITCHEL, Hildi. 'Being There' British mormons and the history trail. *Anthropology Today*, London, vol. 17, n. 2, p. 9-14, April 2001.
- OCHOA, Daniel. La Formación del Protestantismo. Cronología. In: *500 años de Cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Tierra, 1992. p. 439-446.
- QUINN, Michael. *The Mormon Hierarchy. The Origins of Power*. Salt Lake City: Signature Books, 1994.
- ROMERO, José Luis. *La Experiencia Argentina y Otros Ensayos*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1980.
- SEARLE, Don. "Angel Abrea. Prepared for a life of service", *Ensign*, p. 25, October 1984.
- SEIGUER, Paula. ¿Son los anglicanos argentinos? Un primer debate sobre la evangelización protestante y la nación. *Revista Escuela de Historia de Salta*, Salta, v. 1, n.5, p. 59-92, 2006.
- SHILS, Edward. Charisma, order, and status. *American Sociological Review*, Nashville, vol. 30, n. 2, p. 199-213, 1965.
- SHIPPS, Jan. *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*. Urbana: University Of Illinois Press, 1985.
- SNOW, David. A Dramaturgial Analysis of Movement Acommodation: Building Idiosyncrasy Credits as a Movement Mobilization Strategy. *Symbolic Interaction*, vol. 2, n. 2, p. 23-43, 1979.
- YOUNG, Lawrence. Confronting Turbulent Environments: Issues in the Organizational Growth and Globalization of Mormonism. In: CORNWALL, Mary;

HEATON, Tim; YOUNG, Lawrence (orgs.). *Contemporary Mormonism*. Social Science Perspectives. Urbana: University of Illinois Press, 1994. p. 43-63.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus, 1992.

WRIGHT, Pablo y MESSINEO Cristina. La producción cultural del imaginario esotérico, una visión desde Buenos Aires. JORNADAS CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN, 2, Buenos Aires, CEIL-PIETTE, 2003.

ZANATTA, Loris. *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943–1946*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.

FUENTES

“Los misioneros mormones matean, cantan milongas y se tratan de ‘che’”, *Crítica*, 23 de marzo de 1949, p. 15.