

⁵⁰ “Programa y condiciones de ingreso”, CMN, 1972, Archivo histórico del CMN.

⁵¹ Ídem.

⁵² Ídem.

⁵³ “Programa y condiciones de ingreso. Colegio Militar de la Nación”, 1972, Archivo CMN.

⁵⁴ En el Archivo del CMN sólo he encontrado los documentos de 1976 y 1977. La ausencia de documentos me impide realizar afirmaciones acerca del impacto de la derrota en la guerra de Malvinas en el modo en que el Ejército promovió la carrera militar a partir de 1982. No obstante, otros documentos consultados indican que, al menos en los documentos públicos del Ejército, estos impactos no se manifestaron en forma inmediata.

⁵⁵ Véase E. López y D. Pion-Berlin, *Democracia y cuestión militar*, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

⁵⁶ Folleto informativo sobre el Colegio Militar de la Nación, 1994, Archivo CMN.

⁵⁷ Uno de los principales difusores a nivel mundial de la noción de “sociedad del conocimiento” es Alvin Toffler, un conocido “gurú” norteamericano de las teorías de la administración empresarial. Este autor sostiene que el conocimiento es la más democrática fuente de poder, porque puede ser adquirido por cualquier persona. Véase A. Toffler, *El cambio de poder*, Madrid, Atalaya, 1992.

⁵⁸ Martín Balza, *Dejo constancia. Memorias de un general argentino*, Buenos Aires, Planeta, 2001, p. 118.

⁵⁹ La “Carta a los aspirantes” también se encuentra en la página de internet del CMN: www.colegiomilitar.mil.ar.

El general y el profeta Acomodación social del mormonismo durante el régimen peronista (1946-1955)

César Ceriani Cernadas*



Introducción

En los inicios de 1954 los mormones argentinos vivieron uno de sus momentos cumbres: la primera visita de un profeta al país, en una gira internacional cuya agenda incluyó también Chile, Brasil, Perú y Uruguay. Dos motivos centrales llevaron a que la máxima autoridad de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD) incluyera la Argentina como país de visita. Por un lado, el afianzamiento de la obra misionera en ese territorio a partir de la implementación de nuevas estrategias de acercamiento a la sociedad mayoritaria y la preparación del liderazgo nativo. Por otro lado, la reciente buena predisposición del gobierno nacional respecto de las minorías religiosas y de los emprendimientos estadounidenses, estuvieran éstos ligados al mundo de la economía o la religión. Es así como dos días después de haber arribado al país, el profeta David McKay, junto al embajador estadounidense y otras personalidades importantes, se reuniría con el presidente Juan Domingo Perón en su despacho oficial. Aquí se ubica el objeto particular de este artículo: desentrañar las vinculaciones entre el régimen peronista (1946-1955) y la denominada Iglesia mormona.

Sostenido en un conjunto heterogéneo de fuentes –documentales, historiográficas y

etnográficas– el estudio se orienta hacia dos propósitos interconectados: 1) presentar una descripción e interpretación sobre el proceso de cambio social en el mormonismo contemporáneo, tomando como caso ejemplar lo acontecido en la Argentina durante los años 50, y 2) ofrecer nuevos datos sobre el campo religioso durante el peronismo, indagando particularmente en las relaciones entre política y religión. La hipótesis que sostiene el trabajo es que el proceso de “nacionalización” del mormonismo argentino –iniciado en la década de 1950– tuvo en la favorable coyuntura del campo religioso durante el gobierno peronista, signado en un conflicto emergente con la Iglesia Católica y una estratégica apertura a las diversas comunidades religiosas, una vía proclive para la acomodación social.

Una estructura ternaria organiza el trabajo. En primer lugar, se expone un análisis histórico-sociológico orientado a situar algunos elementos clave de la experiencia mormona, tanto en su país originario como en el contexto latinoamericano. Uno de los temas centrales que aquí se presentan gravita en torno de los cambios estructurales operados en la IJSUD a partir de los años 50, donde entran en juego las estrategias de acomodación a la sociedad mayoritaria y las nuevas formas, muy cercanas al mundo de la política profesional, en que la jerarquía mormona

* Universidad de Buenos Aires-Conicet.

pone en escena la acción religiosa (aniversarios, giras de presidentes, entrevistas con representantes del mundo de los negocios y la política, etc.). En segundo lugar, el trabajo inquiere en la cuestión religiosa durante la década peronista, examinando la situación del campo religioso argentino y sus dislocaciones durante este período histórico. En la tercera parte, el estudio se detiene en el caso de los propios mormones argentinos durante los años 50, explorando allí las estrategias de adaptación social que ellos pondrán en juego y que tendrán como meta una nacionalización del liderazgo eclesiástico local. Finalmente, la propuesta es analizar un acontecimiento histórico: la reunión entre el profeta mormón y el presidente Perón. A partir del ensayo de una etnografía histórica, se buscará comprender ese acontecimiento en tanto rito político, desentrañando la lógica de dones y contradones que le otorgaron un sentido válido, legítimo y eficaz para los actores sociales involucrados.

Expansión y acomodación en el mormonismo contemporáneo

En una original confluencia de creencias y prácticas del folclore mágico y el hermetismo, enmarcados en un protestantismo cultural en pleno reavivamiento religioso, el mormonismo surge a fines de 1820 en el noroeste norteamericano. Su fundador y primer profeta fue Joseph Smith (1805-1844), quien se propuso restaurar la “verdadera” Iglesia de Cristo y develar secretos perdidos sobre la historia del continente americano y la naturaleza humana. Estos misterios, según afirmó el naciente profeta, yacían en un antiguo libro, el *Libro de Mormón*, escondido en la cima de un cerro cercano a su casa natal. Ya teniendo su propio libro sagrado,

publicado en enero de 1830, en los meses siguientes se organiza la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

Como observó *in situ* el literato franco-argentino Paul Groussac en su derrotero por Utah en 1897, “el mormonismo muestra realizado en nuestro tiempo un experimento completo”.¹ Y este experimento no fue otro que la transmutación de una religión en un pueblo, proceso devenido en un momento capital de la experiencia histórica y cultural norteamericana. Me refiero a la expansión fronteriza hacia el oeste y la marca indeleble que grabó en el imaginario y en el *ethos* nacional, así como también en su estructura y desarrollo económico. Abocados en un proyecto radical de autonomía social, sostenido en fuertes lazos de parentesco, mensajes de renovación religiosa y originales proyectos de organización sociopolítica, la historia de este grupo es de éxodos territoriales, conflictos internos y lealtades imperturbables.

Ya asesinado el profeta en 1844 y con la ciudad de Nauvoo, Illinois, asediada por las milicias populares antimormonas, el grupo emigra en 1846 hacia el sudoeste más allá de la frontera. Bajo el liderazgo del profeta sucesor, Brigham Young, arriban a la región del Gran Lago Salado en el territorio de Utah, hasta ese momento al margen de la acción colonizadora de los euroamericanos. Allí establecen en 1847 la Nueva Sión (Salt Lake City), centro neurálgico de la cultura y la Iglesia mormona. La marcha al oeste tuvo un profundo impacto tanto en la creación de los santos individuales como en la conformación del mormonismo como una “nueva tradición religiosa”, con doctrinas, prácticas, cánones y narrativas propias.² Unido a esto, es preciso tomar en consideración su carácter fuertemente terri-

torializado. La experiencia capital del éxodo, la difícil pero exitosa colonización de Utah y la consiguiente fundación de un centro religioso y económico de gran envergadura repercutieron sensiblemente en el imaginario mormón y en las representaciones sobre la propia historia y la tradición religiosa.³ En 1890, y ante la presión ya insostenible del gobierno federal, la cúpula eclesiástica abjura de la poligamia, práctica que había condensado simbólicamente el deseo autonómico de constituir “un pueblo aparte”. Desde esa fecha hasta el presente, la Iglesia mormona ha buscado integrarse a la sociedad norteamericana, limpiando progresivamente esa imagen estigmatizada de secta ominosa de escasa reputación moral e inicuas prácticas sexuales.

Es posible interpretar esta estrategia acomodaticia a partir de lo que el sociólogo David Snow denominó –con relación a los movimientos sociales– la *congraciación dramática* (*dramatic ingratiation*).⁴ Consiste en transmitir la impresión de que los valores, los propósitos y las 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. Como sugiere Alejandro Frigerio, el esfuerzo aquí “no estaría en desarrollar nuevos valores, sino en establecer un puente con los valores, conductas o tradiciones locales y mostrar cómo los del grupo se alinean con éstos”.⁵ En el caso mormón, esta *congraciación dramática* ha traído aparejada una progresiva “re Cristianización”, volcado cada vez más hacia una teología cristocéntrica emparentada a los valores del “protestantismo ascético intramundano”, según la clásica caracterización de Max Weber.⁶ La retórica de la Iglesia acentuará así tópicos como la importancia del trabajo y la racionalización económica, la unión fa-

miliar, la conducta honesta y obediente y el cuidado corporal, a medida que declinan otros temas como la llegada del milenio y los misterios del Reino de Dios.⁷

Es fundamentalmente a partir de 1950 cuando la Iglesia mormona se encaminó hacia una asimilación en la “vía principal de la vida norteamericana”, al decir del sociólogo Armand Mauss.⁸ El fin de la Segunda Guerra Mundial, con el consiguiente nuevo mapa político y el rol de Estados Unidos en este contexto, fueron correlativos a cambios importantes operados en la Iglesia fundada por Joseph Smith. En la perspectiva de los miembros estos cambios son conocidos como la etapa de “expansión global”. En su carácter de organización corporativa, con la formación de un jerarquizado cuerpo burocrático, la IJSUD se ha visto exitosamente involucrada en las instituciones económicas y políticas de Estados Unidos. El modelo operativo del liderazgo eclesiástico, su disposición y su dinámica, van a estar en gran parte inspirados en el mundo de la gerencia empresarial y los negocios.⁹ A partir de estos años, los elegidos para ocupar estos altos mandos serán reclutados especialmente del ámbito de la gerencia de negocios, el marketing y las leyes. Otro de los puntos centrales en este proceso viene dado por una creciente participación mormona en la vida política nacional estadounidense, pero ya no en carácter mesiánico-teocrático al estilo de Joseph Smith y Brigham Young, sino a partir de una incorporación directa a la estructura de la “American democracy”. El ejemplo más cabal al respecto fue el de Ezra Taft Benson, uno de los grandes hombres del mormonismo moderno, que llegó a ocupar el cargo de presidente de la Iglesia entre 1985 y 1994. Designado apóstol en 1944, en 1953 el presidente Dwight Eisenhower lo nombra secretario de



Agricultura, cargo que ocupará por doble mandato hasta 1961, con el previo consentimiento del entonces profeta David McKay. Este último fue precisamente el encargado principal de convertir a la IJSUD en una organización mundial y también en redefinir la construcción y representación de la política en la jerarquía mormona.

Si bien la relación entre mormonismo y política nacional fue cercana y conflictiva desde sus orígenes, la entrada al siglo XX trajo aparejados profundos cambios en las relaciones de esta comunidad con la sociedad mayoritaria y en su propia estructura interna. Es posible analizar este fenómeno adaptando la conceptualización de Marc Abeles sobre “la puesta en representación de lo político” y hablar de una *puesta en escena de lo religioso*.¹⁰ En efecto, como sostiene este autor en torno del orden de la política, en la religión el “hacer ver” se constituye también como una dimensión consustancial, y es así un lazo genérico el que une religión y representación (a partir de símbolos, ceremonias, ritos, narrativas, diacríticos identitarios, etc.). A partir de la posguerra, la IJSUD va a definir una nueva puesta en representación de lo religioso a partir de un giro en la dimensión política que comienza a envolver la figura presidencial. Y aquí, el nuevo rol que irán adquiriendo las relaciones públicas de la jerarquía mormona con la “política grande” y los medios masivos de comunicación será determinante. Si revisamos la agenda del presidente mormón desde los años 50 hasta la actualidad, nos encontramos con que, más allá de las diferencias, ésta presenta un interesante paralelo con la de cualquier político profesional contemporáneo. Desfiles, aniversarios, inauguración de sitios históricos de la Iglesia, dedicaciones de nuevos templos, giras nacionales y mundiales, reuniones regulares con

líderes políticos y/o empresarios, son algunas de las actividades que nos inducen a pensarlas como aquel tipo de “liturgia política que exalta la unidad y el consenso” y donde, en su analogía con los ritos religiosos, “re encontramos actuando los tres ingredientes: sacralidad, territorio, predominio de valores y símbolos colectivos”.¹¹

Formado en el ámbito de la educación, David Omen McKay constituyó la autoridad general de mayor duración y actividad en la historia de la IJSUD. Uno de los puntos centrales de la era McKay fue la apertura pública de la Iglesia en relación con la sociedad civil mayoritaria, al tiempo que inaugura las giras mundiales de los profetas mormones; él mismo es “el presidente que más viajó por todo el mundo en la historia de la Iglesia”.¹² Antes de introducirnos específicamente en uno de estos viajes del profeta, aquel que lo llevó a la Argentina y a otros países sudamericanos, es preciso indagar algunos rasgos centrales del campo religioso argentino en el período histórico ligado al advenimiento del peronismo y sus años hegemónicos.

El peronismo y el campo religioso (1946-1955)

A partir de los años 30 la Iglesia Católica latinoamericana volverá a ejercer una acción social y política decisiva, luego de la propuesta secularizante de los gobiernos liberales y cercana al emerger de los movimientos nacionalistas. Es el período de reconquista de la sociedad civil donde, a caballo de la Acción Católica, la Iglesia de Roma buscó conformar una verdadera “contrasociedad”, a partir de su participación en sindicatos, partidos políticos, escuelas, medios de comunicación y movimientos de juven-

tud. Son los años de gloria del denominado “catolicismo integrista”, detentador –en palabras de Jean Meyer– “del principio único de «redención social» contra la lucha de clases y contra el capitalismo liberal”.¹³ En el caso argentino, el golpe militar de 1943 fue recibido jubilosamente por amplios sectores de la Iglesia Católica, que veían en esta institución la única barrera contra la “revolución social” y la corrupción de la clase política dirigente. Ya a partir de la década del 30 asistimos a un nexo cada vez más fuerte entre la Iglesia y el Ejército, bajo el progresivo afianzamiento de la identificación entre catolicismo y nacionalidad y el temor compartido frente a los conflictos sociales.¹⁴

El vertiginoso ascenso del coronel Perón al poder, luego de los acontecimientos capitales del 17 de octubre de 1945 y el apoyo incondicional de numerosos contingentes de trabajadores, trajo dudas y ambigüedades a varios sectores del catolicismo argentino. El discurso del líder, si bien tenía algunos puntos de encuentro con la doctrina social de la Iglesia Católica, era fuertemente secularista y de corte claramente político. No obstante –y como afirma Susana Bianchi–, “desde que Perón asumió la presidencia (4 de junio de 1946), la Iglesia Católica mantuvo la fuerte presencia dentro del espacio público que ya había adquirido durante los años 30”, especialmente en el ámbito de la educación pública y la relación económica con el Estado.¹⁵ Pero hacia 1949, cuando el proyecto peronista abarcaba todas las dimensiones de la vida social argentina, los conflictos comenzaron a emerger. El enfrentamiento entre el gobierno y el catolicismo eclesástico, que llegará a su punto álgido en 1955, tuvo su origen en la progresiva opacidad de la presencia católica en las principales esferas sociales y culturales del Estado-nación: la educación pública, la estructuración y representación de la familia, los roles sexuales, la

juventud y los medios de comunicación.¹⁶ Como sostiene Alain Rouquié: “La influencia del régimen sobre la juventud, su intención de movilizar a las mujeres por medio del Partido Peronista Femenino (gracias al otorgamiento del derecho de voto) y su monopolización de la ayuda social ignorando la función caritativa de la Iglesia irritaban a los prelados mas jóvenes. [...] Si bien muchos católicos no querían ni sindicatos cristianos ni partido democristiano, deseaban poder sustraer a sus hijos de la influencia del peronismo, de sus organizaciones, de sus ceremonias, de su culto; esperaban mucho de la Iglesia contra el intento de movilización política forzada y la inmoralidad de que acusaban a los medios oficiales”.¹⁷

Uno de los puntos interesantes a destacar en torno de la cuestión religiosa durante el peronismo fue la creciente *visibilidad social* de instituciones religiosas que a partir de la segunda y la tercera década del siglo XX comienzan a competir con la Iglesia Católica por la salvación y la cura de almas. Dos fenómenos independientes y correlativos, que al conjugarse determinaron la mayor visibilidad de estos agentes religiosos pueden ser puestos en evidencia. En primer término, el naciente conflicto con la Iglesia Católica dio pie a que progresivamente –en palabras de Lila Caimari– “las actitudes oficiales hacia las religiones no católicas cambiaran de tono”, pasando el gobierno a revestir de una “nueva legitimidad” a estas diversas empresas de salvación.¹⁸ En segundo lugar, varios de estos grupos se encontraban en un momento de afianzamiento social, tanto en las campañas proselitistas y el crecimiento de fieles como en la organización de la obra en el país. Con relación al contexto histórico específico, es posible diferenciar cuatro categorías de agentes religiosos que abrogaban por difundir su mensaje: protestantes históricos (bautistas, metodis-

tas, anglicanos y luteranos), “sectas” norteamericanas (mormones, adventistas, Testigos de Jehová, principalmente), congregaciones pentecostales y grupos espiritistas (Escuela Científica Basilio, Confederación Espírita Argentina).

En el caso de la comunidad judía sus relaciones con el régimen también se vieron atravesadas por tendencias ambiguas y contradictorias, tanto de una parte como de la otra. En el ámbito institucional, ésta se mancomunaba fundamentalmente en la Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina (DAIA), creada en 1935. La animosidad de ésta hacia el gobierno de Juan Domingo Perón residía en sus relaciones originarias con el nacionalismo católico, de fuertes raíces antisemitas, y en la conflictiva política inmigratoria. No obstante, Perón estableció contactos cercanos con representantes de la comunidad y buscó fundar una institución paralela visiblemente a favor de la “Nueva Argentina”: la Organización Israelita Argentina (OIA), constituida en 1947. Pese a no reemplazar a la DAIA en su carácter de institución madre, aquélla logró una relativa influencia, y hombres significativos del gobierno, como el posterior embajador en Israel Pablo Manguel, el empresario José Ber Gelbard y el periodista Luis Elías Sojít, militaron en sus filas. Tal vez esta relación tan patente con el régimen explique su paralelo caso, pues desapareció en 1955.¹⁹

Como fue puesto de manifiesto, la relación del gobierno peronista con la Iglesia Católica fue contradictoria y cambiante: de un cortejo inicial (1946-1949) a un enfrentamiento cada vez más enérgico (1950-1955). Lo mismo se podría afirmar, pero en sentido inverso, sobre la relación del peronismo con estos grupos religiosos competidores, particularmente el caso de los protestantes (ortodoxos y heterodoxos) y pentecostales. Por su parte, la afinidad de Perón y sus cercanos seguidores con las creen-

cias espiritistas, y de modo especial su simpatía por la Escuela Científica Basilio, mantuvo una coherencia durante toda la década de gobierno. La prohibición en 1945 de las emisiones radiofónicas de los grupos protestantes locales, la obligación de la enseñanza religiosa católica en los colegios públicos en 1946 (hecho que también agitó las conciencias espiritistas), la creación en 1948 del Fichero de Cultos para todas las instituciones no católicas, la censura de los mensajes radiofónicos en 1949 y el proyecto de reforma constitucional con la nueva Ley de Ministerios (cuyo artículo 21 restringía toda práctica religiosa no católica al interior de sus propios templos), fueron medidas que obviamente irritaron a buena parte del protestantismo vernáculo. Como consecuencia de estas restricciones, y “en defensa de la libertad religiosa”, grupos evangélicos, católicos ortodoxos e instituciones de la comunidad judía (la DAIA especialmente) efectuaron diversas movilizaciones y presentaciones de firmas en aras de abolir estas reglamentaciones.²⁰

Hacia 1951 la situación empieza a cambiar de rumbo, cuando el conflicto con la Iglesia Católica se encontraba en plena fermentación. El problema sociorreligioso ya estaba planteado, en medio de una crisis económica, debido al crecimiento de la deuda interna y el endeudamiento del país, y una política de acercamiento en las relaciones con Estados Unidos.²¹ Es factible observar la visita de Milton Eisenhower en julio de 1953 y la “calurosa recepción” que el gobierno peronista le brindó como la mecha disparadora de este renovado, aunque no declarado, tipo de relaciones políticas y económicas.²² Asimismo, estas relaciones dan cuenta del viraje en la política económica y social del régimen, acomodándose –como sugiere Noemí Girbal-Blacha– a una de tipo liberal que luego se verá profundizada por la llamada “Revolución Libertadora”.²³

Tres elementos son entonces posibles de correlacionar: 1) revisión del gobierno peronista respecto de su política económica y social; 2) revisión de las relaciones diplomáticas con Estados Unidos, y 3) revisión de la política y normativa legal sobre la libertad de expresión religiosa.

Las restricciones impuestas a diarios y revistas norteamericanas fueron levantadas bajo expreso pedido de Eisenhower a Perón. Al mismo tiempo, las emisiones radiofónicas de muchos grupos protestantes de origen anglosajón fueron reanudadas con total libertad y el gobierno planteó una postura distinta para con las confesiones protestantes o evangélicas que existían en el país: de una actitud ciertamente hostil se volcó hacia una condescendiente.

La misma actitud se extendió a distintas corrientes de la Iglesia Ortodoxa y la comunidad judía (incluyendo un acercamiento con la DAIA) y se mantuvo vigente en la creciente feligresía espiritista de la Escuela Científica Basilio. Un indicador interesante de esta complacencia del gobierno peronista respecto de la pluralidad religiosa nos viene dado por el registro fotográfico de las visitas a la presidencia de líderes de diversas confesiones. A partir de 1953 (no hay registros previos a esta fecha) es posible ubicar cronológicamente siete visitas importantes que Perón recibió en su despacho, junto al ministro de Relaciones Exteriores y Culto y el jefe de Ceremonial.²⁴

- 1) 13 de noviembre 1953: Perón recibe en su despacho oficial al comisionado del Ejército de Salvación, al comisionado jefe en la Argentina y al teniente coronel del Ejército de Salvación, “quienes concurren a saludarlo”.
- 2) 17 de febrero de 1954: “Delegados adventistas en la Presidencia [...] quienes le hicieron entrega de diversos ejemplares de sus obras”.

- 3) 17 de marzo de 1954: “Perón recibe la visita de los pastores evangelistas Teodoro Hicks y Angelo Arvizo”.
- 4) 6 de abril de 1954: “Vicario Ortodoxo en la Presidencia”. “El Gral. Perón recibió a Monseñor Filipos Huchan, vicario patriarcal de la Iglesia Siriana Ortodoxa de Antioquía”.
- 5) 8 de abril de 1954: “Los representantes de la Convención Evangélica Bautista... concurren a Casa de Gobierno para presentar sus saludos al Gral. Perón”.
- 6) 18 de noviembre de 1954: “Miembros de la Iglesia Cristiana Evangelista concurren a la Casa de Gobierno para saludar y conversar con el Gral. Perón”.
- 7) 4 de enero de 1955: “El jefe de Estado fue saludado por el representante de la Iglesia Cristiana Evangélica, señor Ricardo Luzzi, quien concurreó acompañado por miembros de esa congregación”.

Es en este contexto particular donde hay que ubicar la visita que realizó el profeta mormón David McKay al presidente Perón, desafortunadamente ausente en los registros fotográficos consultados, ocurrida el 3 de febrero de 1954, e inaugurando así aquel año fecundo de encuentros con distintos líderes y representantes religiosos. Antes de abordar esta cuestión, es necesario revisar con mayor detenimiento la situación social de los mormones en la Argentina durante este período histórico.



Visibilidad y nacionalización de la Iglesia mormona local

El arribo oficial de la Iglesia mormona a Sudamérica tuvo lugar en 1925 y precisamente en la ciudad de Buenos Aires. Respondiendo el pedido de una familia de san-

tos alemanes recientemente radicada en esa ciudad, la jerarquía eclesiástica envió a un apóstol y dos *élderes*²⁵ (versados especialmente en los idiomas alemán y castellano) a estudiar la posibilidad de iniciar allí la obra proselitista. Aunque en términos cuantitativos fue una experiencia débil, unas cuantas familias aceptaron las “verdades del Evangelio Restaurado” y hacia fines de 1925 la Misión Sudamericana –con sede en Buenos Aires– iniciaba su acción. La obra misionera se efectuó primeramente entre familias alemanas radicadas en el sur y en el oeste de la ciudad, en las localidades de Dock Sud y Liniers respectivamente. Con el tiempo, la acción proselitista se fue extendiendo hacia otros contingentes sociales de origen italiano y español, frutos de la febril inmigración de europeos a la Argentina durante fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

El trabajo de los misioneros en Buenos Aires consistía en repartir folletos donde se invitaba a todo público a asistir a los “cultos y servicios religiosos”. En estos servicios, uno de los *élderes* entrenados en el idioma propio de la congregación predicaba sobre las doctrinas y creencias del grupo e instaba a los participantes a seguir conociendo más en aras de formar parte de la “Iglesia Verdadera”. De regreso a Utah, dos de los primeros misioneros que llegaron a Buenos Aires, los *élderes* Ballard y Pratt, recorrieron algunos países de Sudamérica (Bolivia, Perú y Brasil) buscando también la posibilidad de evangelizar en esas tierras. Según publicó la revista oficial de la IJSUD, *Liahona*, en su edición del 5 de octubre de 1926: “Sudamérica ofrece un campo fértil para el trabajo misionero de la Iglesia, reportó el *Élder* Ballard, quien afirmó que los gobiernos de los varios países visitados manifestaron complacencia

para el trabajo misionero y que la gente no es prejuiciosa... En las capitales de Perú y Bolivia ellos visitaron oficiales gubernamentales que le garantizaron a la Iglesia el derecho de realizar trabajo misionero [...] y el permiso para predicar fue también obtenido en Río de Janeiro”.

Para 1950 los *santos* también comienzan a experimentar cambios importantes como fruto de una nueva política en la presentación pública de la Iglesia y de la necesidad de cimentar un liderazgo religioso nativo. Por aquel entonces toda la República Argentina conformaba una sola Misión, regida por un presidente y dos consejeros. La mirada de la Iglesia mormona sobre la Argentina y Sudamérica no difería de la del protestantismo anglo-norteamericano, afianzada aun más por la propia experiencia en la exitosa colonización de Utah y la creación de la “Nueva Sión”. Ambos –al decir de Jean Meyer– “soñaban con «civilizar» a los latinos convirtiéndolos a una fe que engendraría la prosperidad”.²⁶ Los misioneros mormones aparecían así como pedagogos no sólo de una nueva religión sino de todo un estilo de vida, donde valores como el ahorro, el trabajo, la salud y el cuidado corporal se erguían como centrales. Más allá entonces de sus elementos doctrinales y exclusivistas, la predica mormona abrogaba por implantar, como sostuvo Max Weber, “la típica moral burguesa de la respetabilidad y la diligencia”.²⁷

Los miembros argentinos, que por aquel entonces rondaban el millar y la mitad vivían entre los límites de la Capital Federal, provenían en su mayoría de contextos socioeconómicos relativamente bajos. Eran, como ya dijimos, migrantes alemanes, italianos y españoles, y su mundo social era el de las clases medias-bajas urbanas, ligados en general a pequeñas

actividades comerciales u oficios varios (carpintería, albañilería, mercado de alimentos, etc.). La conversión al mormonismo implicaba una posibilidad de cambio social y la integración en un grupo con fuertes lazos morales, todo dentro de una aceitada y burocrática organización. En una conversación informal con una joven de treinta y cinco años, tercera generación en la IJSUD, me comentaba el carácter de “club social” que presentaba el mormonismo para aquellos primeros miembros de la Iglesia en la Argentina, dando cuenta así de su carácter socializador. La importante movilidad social que trajo aparejado el primer gobierno de Perón (1946-1952) fue también concomitante a este lento proceso de crecimiento de la comunidad mormona argentina, y muchos de estos primeros miembros se asentaron luego entre las clases medias de la población.

En 1949 fue designado como líder máximo de la Misión Argentina el estadounidense Harold Brown, que ocupará ese cargo durante tres años, hasta que en 1952 será reemplazado por Lee Valentine, cuyo período finalizará en 1956. Con apenas treinta y dos 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 en Montevideo, Uruguay. Será Brown el encargado en el área local de poner a prueba las nuevas perspectivas de la Iglesia con relación a los métodos proselitistas y al tipo de relaciones que busca establecer con la sociedad mayoritaria. En el caso del mormonismo en la Argentina durante 1950 las estrategias se observan especialmente en el deseo de lograr mayor visibilidad a partir de diversas acciones: activi-

dades deportivas o musicales, conferencias, emisiones radiofónicas, folletos, notas periódicas, contactos con funcionarios nacionales o municipales y legisladores. Así se expone esta cuestión en la historia apologética del mormonismo local y en una comunicación personal con su autor: “El presidente Brown continuó los programas atléticos y musicales a fin de quitar los prejuicios y ganar la confianza de la gente. En esa época, veinticinco años después de la apertura de la Iglesia en la Argentina, el esfuerzo misional había decrecido entre los inmigrantes alemanes y fue dirigido a toda la población. [...] Se imprimieron manuales ejecutivos y se organizaron comités de publicidad, deportes y programas radiofónicos. Eran muy frecuentes los artículos en los diarios, algunos de ellos con comentarios a favor y otros contrarios a la Iglesia, todos contribuían a hacerla conocer”.²⁸



Los misioneros, según el método de proselitismo en los 40 y 50, cuando llegaban a algún lugar lógicamente tenían que hacerse conocer, entonces era muy común que jugaran béisbol, básquet, se integraran a clubes locales. Como una manera de acercarse a la gente, de decir: “vean, somos normales”.

Con relación a los artículos en la prensa, es interesante destacar el relativo al nuevo nombramiento de Brown como presidente de la Misión Argentina. En su edición del 23 de marzo de 1949, el diario *Crítica* publica una nota –con foto del propio Brown junto al ex presidente W. Ernest Williams– bajo el sugestivo título “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».²⁹

Esta nota periodística constituye un ejemplo notable de las imbricaciones entre política y religión durante el peronismo, así como también de las nuevas estrategias de *congraciación dramática* que el mormonismo local puso en escena. Asimismo, nos invita a pensar de qué forma la religión –como la política– se halla íntimamente ligada a la *dimensión nacional de la vida social*; a la forma –según señala Federico Neiburg– en que se nacionalizan identidades, “ideales, valores y formas de sensibilidad propios de los grupos sociales que pasan a controlar áreas estratégicas en el funcionamiento de los Estados”.³⁰ La frase final

del artículo, 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.

El otro punto principal de la presidencia de Brown estuvo dado por la organización del liderazgo nativo, pues fue el primero en “desarrollar confianza en los miembros locales, otorgándoles cargos y responsabilidades y a la vez capacitándolos”, según comenta Hugo Salvioli, uno de los pioneros del mormonismo argentino.³¹ Dentro de este incipiente liderazgo local comenzaría a destacarse la figura de Juan Carlos Ávila, quien en 1955 será nombrado primer consejero de la Misión Argentina, y es el primer argentino en ocupar un lugar destacado en la estructura jerárquica mormona. Sin entrar en detalles, es interesante comentar un suceso relativo a la época de la misión de Ávila (1950-1952), pues representa otro ejemplo interesante de las vinculaciones entre las estrategias acomodaticias de la IJSUD y el inicio del liderazgo nativo, en el marco de una coyuntura histórica específica.

A comienzos de 1950 Ávila fue nombrado misionero. Según sus propias palabras: “Harold Brown me dijo que sería el primer misionero llamado por dos años después de la Segunda Guerra Mundial”.³² La idea original de Brown era que Ávila saliera a misionar junto a su hermano Miguel Ángel, pero ésta se vio truncada por la falta de recursos. Como seguidamente dilucidaremos, el objeto de Brown era claramente estratégico dada la situación del mormonismo argentino por aquellos años, cuando el discurso nacionalista de Perón aún concordaba con los intereses de la Iglesia Católica. 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».³³

La gran certeza de Brown –aparte del hecho de que efectivamente consiguió el permiso oficial para reabrir esa “rama– fue percibir la necesidad histórica de que era el momento indicado para “nacionalizar” al mormonismo. El camino apropiado para llevarlo a cabo fue a partir de establecer nuevos puentes con la sociedad argentina (según aparece claramente en la comentada nota de *Crítica*) y al mismo tiempo ir organizando un liderazgo propio. Durante estos años los *santos*, al igual que los otros grupos evangélicos y protestantes que actuaban en el país, también vieron limitado su rango de acción debido a la creación del Fichero de Cultos y la censura de las emisiones radiofónicas.³⁴ No obstante, según las crónicas y fuentes históricas no parecen haber participado en alguna de las ya comentadas movilizaciones realizadas por distintas confesiones religiosas minoritarias.

Los años 50 fueron así tiempos de lento pero seguro crecimiento de la congregación mormona argentina. Un hecho especial, ocurrido casi a mitad de década, es hoy interpretado por los propios mormones nativos como fundamental en el desarrollo de la iglesia en el país: la primera visita de un profeta. Nos introducimos así en la última parte de este estudio.

Dos potencias se reúnen: el encuentro entre McKay y Perón

En 1954 los *santos* argentinos sumaban unos mil quinientos miembros y pese al escaso conocimiento público de la Iglesia mor-

mona, la visita del profeta no pasó desapercibida para algunos medios de comunicación. Las primeras referencias relativas a la llegada de McKay aparecieron en dos importantes diarios porteños, *La Nación* y *Clarín*, el 1 de febrero de 1954. En el primero de éstos, bajo el título “Visitará nuestro país el jefe de los mormones”, se informaba: “Acompañado por su esposa llegará hoy a ésta el señor David O. McKay, presidente de la Iglesia de Jesucristo del Último Día [*sic*], como oficialmente se llama a la secta mormona, la cual posee un templo en nuestra capital –en Virrey del Pino 2130–, además de mil quinientos miembros dispersos en el país, en veinticinco filiales, con sesenta pastores a su frente. El señor McKay cuenta ochenta años de edad y hace casi cincuenta desempeña esa jefatura, cuya sede se halla en Salt Lake City, la bella ciudad del Estado de Utah construida por los mormones al ser desterrados de distintos estados de la Unión”.³⁵

Dos días después de su llegada, el jefe de los mormones y el presidente de la Misión Argentina fueron recibidos por el jefe de Estado. El encuentro entre Perón y McKay no fue fortuito ni secreto sino que estuvo teñido de todo el ceremonial propio de las reuniones entre líderes políticos. Acompañado por el embajador de Estados Unidos, el ministro de Relaciones Exteriores y Culto y el jefe de Ceremonial, McKay se entrevista con Perón en la Casa de Gobierno. Que McKay haya concurrido con el embajador estadounidense es sin duda un hecho importante a destacar, teniendo en cuenta el señalado giro operado en las relaciones diplomáticas con Estados Unidos. La buena relación de trabajo entre Perón y Albert Nufer había sido ratificada con la referida visita de Milton Eisenhower hacia julio de 1953, donde pese a lo previsto el embajador fue ratificado en su puesto. Asimismo, recordemos que la IJSUD, por

intermedio de su apóstol Benson, mantuvo relaciones estrechas con el gobierno de Eisenhower.

La reunión entre los líderes fue revelada por todos los grandes diarios de Buenos Aires y de circulación nacional (aparte de los ya nombrados, *La Razón*, *La Prensa* y *Crítica*), puesto que constituyó parte de la agenda del día del presidente Perón: “Fue intensa la labor cumplida ayer por la mañana por el jefe del Estado, general Perón, en la Casa Rosada [...] Posteriormente, el primer mandatario recibió en audiencia especial al doctor David O. McKay, superior de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, quien concurrió acompañado por el embajador de los Estados Unidos, señor Albert Nufer, y el jefe de ceremonial, señor Raúl Margueirat. También estuvo presente en esa reunión el canciller [Jerónimo Remorino]”.³⁶

Más que esta noticia oficial sobre las actividades de la presidencia, los diarios capitalinos no ofrecieron información alguna respecto de los motivos subyacentes de la reunión. Es verdad que Perón solía recibir en la Casa de Gobierno a numerosas y heterogéneas personalidades, ligadas al campo del deporte, el espectáculo, las ciencias o –como pusimos en evidencia– la religión misma. Sin embargo, la visita de McKay dio un paso más de ser un mero saludo al presidente, puesto que había intereses pragmáticos en ambas partes. Para dilucidar la dimensión profunda del acontecimiento y el giro de la política del gobierno con relación a la pluralidad religiosa y Estados Unidos, es preciso recurrir a las fuentes mormonas y del propio Perón.

En primer término, la referida obra apologetica intitulada *Historia de los Mormones en Argentina*. Allí encontramos el testimonio de Juan Carlos Ávila, luego de su propio encuentro con McKay, donde pone en evidencia la siguiente cuestión: “El Presidente McKay realizó una conferencia para

misioneros y contó que había tenido una entrevista con el Presidente Perón. Durante la entrevista el Presidente Perón le preguntó al Presidente McKay: «¿Qué puedo hacer por usted?»; el Presidente Lee Valentine, que era muy hábil, comentó: «Las capillas son demasiado chicas para una conferencia de esta magnitud. Queremos alquilarle un teatro para la conferencia». El Presidente Perón le ofreció el Teatro Nacional Cervantes, en Córdoba y Libertad. Es una sala muy linda, con palcos. En esos días la estaban refaccionando y pintando. Perón ordenó a los encargados que se apresuraran y lo tuvieran listo para la ocasión. Y así lo hicieron. *Entonces comprendí que Perón ahora era amigo de los mormones, porque antes había habido un poco de persecución por parte del gobierno*. Habían clausurado un par de ramas, no otorgaban visa, entre otras cosas. *Dicen que Perón habló en inglés con el Presidente McKay y que fue una entrevista muy cordial*”.³⁷

El momento no podía ser más favorable para que la IJSUD se acercara al gobierno, y que hasta pidiera al propio presidente un espacio para realizar el encuentro religioso entre los santos argentinos y su profeta. Ahora bien, no es lo mismo realizar el evento en la capilla –ámbito privado y confesional– que en el Teatro Nacional Cervantes –lugar público y célebre–. Mucho menos en una época cuando obtener el permiso para realizar una reunión pública era –en palabras de Lila Caimari– un “privilegio de pocos” y cuando el conflicto con la Iglesia Católica estaba en plena evolución.³⁸

Diversos estudios antropológicos han puesto en evidencia que los lugares no constituyen espacios inertes, neutros, sino construcciones simbólicas y políticas, ancladas en un marco cultural de referencia y ligados a la contingencia histórica y su multivocidad. Como sostiene Alejandro Frigerio,

“la religión y la actividad religiosa conlleva una dimensión espacial que ha sido poco estudiada pese a que incide fuertemente en su visibilidad y en el debate social que se entabla sobre [el lugar de] la religión en la ciudad”.³⁹ Asimismo, la *dimensión espacial* resulta especialmente importante para comprender la competencia de los grupos religiosos en el interior del campo, en la medida en que se esfuerzan por ocupar diversos lugares de la ciudad (fundamentalmente céntricos), donde la hegemonía católica da cuenta al mismo tiempo de una estructura y una topografía del poder.⁴⁰ Como ya hemos observado, la “libertad de cultos” y la “tolerancia” religiosa se constituyeron en cuestiones de relevancia durante la década peronista (1946-1955). Primero, cuando la Iglesia Católica y el régimen se mantenían en buenos términos, con las medidas en torno de la educación religiosa y el registro de culto que indignaron y movi-



lizaron a protestantes, ortodoxos y judíos; finalmente, cuando el conflicto con el catolicismo eclesástico era insostenible, con las prohibiciones a la Iglesia de realizar procesiones y manifestaciones públicas. De esta manera, el debate sobre el pluralismo religioso no sólo se desarrolló, y lo mismo ocurre en la actualidad, en el ámbito de las conciencias individuales, las leyes o los medios de comunicación, sino que también se constituyó a través de estas dimensiones conflictivas de las prácticas espaciales.⁴¹

El encuentro entre McKay y Perón fue todo un éxito; los mormones argentinos iban a tener la posibilidad de escuchar el testimonio de un “profeta moderno” (*modern-day prophet*) en un teatro histórico del centro de la ciudad, que constituía asimismo la primera reunión puertas afuera que realizaron los mormones argentinos.⁴² Uno de los puntos a destacar de esta reu-

nión se relaciona con el rito protocolar del *intercambio de regalos*. Es posible analizar dos tipos de intercambio que se establecieron entre estos líderes: uno formal y concreto, del que sólo tenemos los regalos mormones y que seguidamente describiremos, y otro generalizado y simbólico: el ofrecimiento del teatro Cervantes por parte de Perón (símbolo material de la “nueva amistad” entre Perón y los mormones) y el discurso de McKay en torno del presidente argentino y su gobierno. Ambos hechos permiten ilustrar simultáneamente las estrategias de acomodación social del mormonismo durante la década peronista y las tácticas peronistas con relación a los cultos “protestantes” de origen norteamericano.

Luego de numerosas peripecias y vicisitudes, ligadas a los vaivenes de la historia argentina luego del derrocamiento del gobierno peronista en 1955, durante 1990 fue restaurada y trasladada al Archivo General de la Nación la biblioteca personal de Juan Domingo Perón, compuesta por aproximadamente 3.800 registros bibliográficos. Siguiendo una intuición personal realicé una lectura íntegra del índice y bajo la numeración 2.444 y 2.756 encontré dos respectivos ejemplares de *Las doctrinas y convenios de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días* (edición 1948) y *El Libro de Mormón* (edición 1952). Al tenerlos en mis manos pude comprobar que efectivamente constituían dos obsequios otorgados y dedicados a Perón por el propio McKay. En la contratapa de ambas ediciones de lujo, forradas en cuero y en perfecto estado de conservación, se leen las dedicatorias que con mano temblorosa (recordemos que por ese entonces McKay tenía ochenta años) el presidente de la Iglesia mormona le escribió a su “colega” argentino:

To His Excellency, President
Juan D. Perón.
with appreciation from David O.
Mckay
President of the Church of Jesus
Christ of Latter-Day Saints
Feb. 3 1954 [Doctrinas y conve-
nios]

To His Excellency, President
Juan D. Perón
with the complements of Presi-
dent David O. Mckay
Feb. 3 1954
Church of Jesus Christ of Latter-
Day Saints [Libro de Mormón]

Resta ahora indagar en aquel otro inter-
cambio de dones que se dio entre ambos je-
fes y que nos permite vislumbrar los intere-
ses paralelos entre mormonismo y peronismo
hacia mediados de 1950.

La colaboración oficial del go-
bierno de Perón para con la visi-
ta de McKay y comitiva fue un
hecho: el jefe de Estado no sólo
lo recibió en la Casa de Go-
bierno sino que le ofreció un lugar
como el Teatro Nacional Cervantes
para realizar la esperada conferencia del
profeta mormón. Ante semejantes dones
otorgados por Perón, el jefe mormón no
podía dejar de recibirlos y –especialmente–
devolverlos; en el sentido de retribuir tan
generosa predisposición del mismo gobier-
no que cuatro años antes les clausuraba ra-
mas y no les otorgaba visas a los misione-
ros. Y la forma en que David McKay “de-
volvió” a Perón esas importantes ofrendas
fue a partir de un *discurso de congracia-
ción dramática*, donde buscará exponer
las afinidades electivas entre mormonismo
y peronismo, a fin de lograr mayor legiti-
midad y respeto de la pequeña comunidad
mormona argentina.

En la mañana del domingo 7 de febrero
de 1954, en el teatro Cervantes y ante un
auditorio de quinientas personas, el presi-
dente McKay habló a sus fieles, siendo tra-
ducido por su propio hijo Robert, que diez
años atrás había hecho su misión en varios
países sudamericanos.⁴³ Parte del discurso
que allí pronunció fue publicado en el *Men-
sajero Deseret*, por entonces la única publi-
cación regular que los mormones nativos te-
nían. “Siento una gratitud profunda esta
mañana al pararme ante ustedes y al pensar
en los cinco días de visita en la Argentina.
Digo gratitud, porque el dar gracias es la ac-
titud externa de la gratitud, la gratitud es el
sentimiento mismo. Estoy agradecido esta
mañana por la posibilidad de estar con us-
tedes aquí en este hermoso teatro. Estoy
hondamente agradecido por el privilegio de
haber conocido al Presidente de esta gran
república. Mediante su bondad y cor-
tesía –como el Presidente Valen-

tine sin duda les habrá expli-
cado– tenemos el privilegio
de juntarnos aquí con devo-
ción esta mañana. Su Presi-
dente es un gran líder, un anfi-
trión muy amable, y todo un caballe-
ro. Hago propicia la oportunidad para ex-
presar públicamente la gratitud de la Prime-
ra Presidencia de la Iglesia por su actitud fa-
vorable hacia nuestros adherentes. Aconse-
jamos a nuestros misioneros que no inter-
vengan en la política interna de ningún país
donde está establecida la Iglesia; pero quie-
ro decir que concuerdo sinceramente con
los principios fundamentales de este gobier-
no, y quisiera mencionar especialmente uno
de ellos: que la prosperidad no puede fun-
darse sobre dinero prestado.”⁴⁴

“Los dones circulan con la certeza de
que serán devueltos”, escribió Marcel Mauss
en su renombrado ensayo, y lo mismo po-
dríamos afirmar con relación a este aconte-

cimiento.⁴⁵ El discurso no deja lugar a du-
das: la gratitud de McKay es la devolución
ante los dones ofrecidos por el presidente
de la República. Aunque cuidándose de re-
marcar la apoliticidad que deben guardar los
misioneros afuera de su propio país, McKay
hace gala de una fina hermenéutica ponien-
do en afinidad dos “banderas” centrales tan-
to de la IJSUD como del régimen peronis-
ta: la *autosuficiencia mormona* y la *inde-
pendencia económica peronista*. El prime-
ro de ellos expresa uno de los ideales más
remarcados del mormonismo: que los pro-
pios miembros puedan solucionar sus
“asuntos temporales” (= económicos) a par-
tir de la organización, la responsabilidad y la
perseverancia en el trabajo. El segundo ma-
nifiesta la piedra angular del régimen, a par-
tir de la cual –como Perón mismo afirma-
ba– fue posible mantener “el edificio de la
realidad política y de la realidad social”.⁴⁶

Consideraciones finales

Es factible examinar las relaciones entre
mormonismo y peronismo (1946-55) desde
tres puntos de vista distintos, no excluyen-
tes sino más bien complementarios: 1) co-
mo concomitante al proceso de “nacionali-
zación” de la Iglesia mormona e inicio del li-
derazgo local, junto al afianzamiento del sis-
tema misionero y al nuevo rumbo en el tipo
de relaciones públicas que se buscó tender
con el gobierno y la sociedad argentina; 2)
como espejo invertido del tipo de relaciones
que se fueron plasmando, y cada vez con
mayor antagonismo, entre la Iglesia Católi-
ca y el régimen peronista, y 3) como metá-
fora de las relaciones políticas y económicas
entre Estados Unidos y la Argentina.

El primero de estos puntos toca uno de
los temas principales que surge a partir de
la investigación, encaminado a observar la

relación entre la religión, la política y la di-
mensión nacional de la vida social. Entra-
mos aquí en un terreno de evidente comple-
jidad, teniendo en cuenta especialmente
que el mormonismo constituye una religio-
sidad cultural fuertemente territorializada y
con un *ethos* social propio, aunque en im-
portantes consonancias con el *ethos* nacio-
nal norteamericano.

Los cambios internos y estructurales
que la IJSUD experimentara luego de la Se-
gunda Guerra Mundial, cuyo asunto capital
será la expansión mundial del movimiento,
también se pondrán de manifiesto en la Ar-
gentina. Las políticas de acercamiento a la
sociedad vernácula, a partir de los medios
de comunicación y de programas deporti-
vos y musicales, serán decisivas y darán in-
icio también a una nueva etapa del mormo-
nismo en el país. El otro punto clave de es-
te período, en absoluto desligado al punto
anterior, vendrá dado por la necesidad de
afianzar el liderazgo nativo a partir de la for-
mación de misioneros, presidentes de ra-
mas y consejeros de Misión. Si bien duran-
te los primeros años de esta época (1946-
1951) la Iglesia mormona encontrará cierta
reticencia por parte del gobierno, sin que
esto incidiera en su interés de tender puen-
tes con la sociedad argentina, diversos fac-
tores en juego fueron alterando poco a po-
co el estado de la cuestión.

En un mundo social netamente politiza-
do, el conflicto emergente entre el régimen
peronista y la Iglesia Católica se verá refle-
jado asimismo hacia el interior del propio
campo religioso. Tema escasamente indaga-
do por historiadores o sociólogos, abocados
más que nada a descifrar la lógica particular
de la disputa gobierno-catolicismo, la cues-
tión religiosa durante la década peronista
ofrece un interesante potencial heurístico
para problematizar tópicos como los proce-
sos de *politización de la vida social* y el pa-

pel que los sistemas religiosos juegan en ellos, la “libertad de cultos” y el pluralismo religioso en la historia argentina, y el peso que las relaciones internacionales (diplomáticas y/o comerciales) pueden ejercer sobre la estructura no invariante e históricamente configurada de todo campo religioso.⁴⁷

Sin ánimos entonces de dar por concluida esta problemática, sino más bien de esbozar nuevas preguntas, la indagación histórica realizada sobre la visita del presidente mormón en 1954 y su encuentro en Casa de Gobierno con Perón ofrece un ejemplo interesante sobre la vida religiosa y política de los argentinos en uno de los momentos clave de la historia nacional.

Notas

¹ Paul Groussac, *Del Plata al Niágara* (1925), Buenos Aires, Dictio, 1980, p. 296.

² Véanse Jessie Embry, “Ethnic American Mormons: the development of a community”, en Dean Davies (ed.), *Mormon Identities in Transition*, Londres, Cassel, 1996; Mark Leone, *Roots of Modern Mormonism*, Cambridge, Harvard University Press, 1979; Richard y Joanna Ostling, *Mormon America: the Power and the Promise*, San Francisco, Harper Collins, 1999; Jan Shipps, *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*, Urbana, University Of Illinois Press, 1985.

³ Véanse Richard Francaviglia, *The Mormon Landscape: Existence, Creation, and Perception of a Unique Image in the American West*, Nueva York, AMS Press, 1979; Hildi Mitchel, “«Being There» British mormons and the history trail”, *Antropology Today*, 17 (2), 2001, pp. 9-14; Steve Olsen, “Community celebrations and the Mormon ideology of place”, *Susntone*, 5 (3), 1980, pp. 40-45.

⁴ Véase David Snow, “A dramaturgial analysis of movement acomodation: Building idiosyn-

cracy credits as a movement mobilization strategy”, *Symbolic Interaction*, 2 (2), 1979, pp. 23-43.

⁵ Alejandro Frigerio, “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades*, 9 (18), Universidad Autónoma Metropolitana, 1999, pp. 5-18

⁶ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid, Taurus, 1992.

⁷ Véase Lawrence Young, “Confronting turbulent environments: Issues in the organizational growth and globalization of mormonism”, en Mary Cornwall, Tim Heaton y Lawrence Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, Urbana, University of Illinois Press, 1994, pp. 43-63.

⁸ Armand Mauss, “Refuge and retrenchment: The Mormon quest for identity”, en Mary Cornwall, Tim Heaton y Lawrence Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana, University of Illinois Press, 1994, pp. 24-63; “Identity and boundary maintenance: International prospects for Mormonism at the dawn of the Twenty-first century”, en Douglas Davies (ed.), *Mormon Identities in Transition*, Londres, Cassel, 1996, pp. 9-19.

⁹ Véase Warner Woodworth, “Brave New Bureaucracy”, *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 20 (3), 1987, pp. 25-36.

¹⁰ Marc Abeles, “La mise en représentation du politique”, en Marc Abeles y Henri-Pier Jeudi, *Anthopologie du Politique*, París, Gallimard, 1997, pp. 247-271.

¹¹ Ídem, p. 257

¹² *Historia de la Iglesia en la Dispensación del Cumplimiento de los Tiempos*, Utah, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 1993, p. 627.

¹³ Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1991, p. 216.

¹⁴ Véase Susana Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Trama-Prometeo Libros, 2001; Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Ariel, 1995; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000; Fortunato Mallimacci, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Centro Nueva Tierra, 1992, pp. 197-368; Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

¹⁵ S. Bianchi, ob. cit., p. 85

¹⁶ Véase S. Bianchi, ob. cit.; L. Caimari, ob. cit.; Mariano Plotkin, *Mañana es San Perón*, Buenos Aires, Ariel, 1993.

¹⁷ Alain Rouquié, *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, II: 1943-1973 (1978), Buenos Aires, Emecé 1998, p. 105.

¹⁸ Véase L. Caimari, ob. cit., p. 197

¹⁹ Véase S. Bianchi, ob. cit., pp. 232-239; Emilio Corbière, “Perón y los judíos”, *Todo es Historia*, N° 252, junio de 1980; Leonardo Senkman, “Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2-3, 1992, pp. 5-38.

²⁰ Santiago Canclini, *Los evangélicos en el tiempo de Perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*, Buenos Aires, Mundo Hispano, 1970.

²¹ Véase Noemí Girbal-Blacha, “Dichos y hechos del gobierno peronista (1946-55). Lo fáctico y lo simbólico en el análisis histórico”, *Entre pasados*, 13, 1997, pp. 63-78.

²² A. Rouquié, ob. cit., p. 103; S. Bianchi, ob. cit.; Joseph Page, *Perón. Una biografía*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 1999.

²³ N. Girbal-Blacha, ob. cit., p. 76

²⁴ Archivo General de la Nación, Sección Fotográfica, ítems “Perón” y “Visitas Presidenciales”.

²⁵ El Quórum de los Doce Apóstoles de la Primera Presidencia constituye la máxima jerarquía eclesiástica después del profeta y sus dos consejeros. Asimismo, los apóstoles representan la vanguardia misionera de la Iglesia, y son muchas veces los encargados de inaugurar nuevas misiones en territorios inéditos. Además, la categoría de *elder* se ubica en el grado superior de la jerarquía sacerdotal mormona, en el *sacerdocio de Melquisedec* (el de Aarón constituye el grado primario e inferior). Pese a que muchos miembros integran esa categoría, sólo a los misioneros y a las autoridades generales se los nombra explícitamente antecediendo siempre su status de *elder*. Al resto de los miembros, más allá del grado sacerdotal, simplemente se los llama “hermanos”.

²⁶ Jean Meyer, ob. cit., p. 278

²⁷ M. Weber, ob. cit., p. 208.

²⁸ Néstor Curbelo, *Historia de los mormones en Argentina*, Buenos Aires, Gráfica Integral, 2000, p. 71.

²⁹ *Crítica*, Buenos Aires, 23 de marzo de 1949, contratapa (mi subrayado).

³⁰ Federico Neiburg, “Politización y Universidad. Esbozo de una pragmática histórica de la política”, *Prismas*, 3, 1999, pp. 51-72.

³¹ Citado por N. Curbelo, ob. cit., p. 114.

³² Citado por N. Curbelo, ob. cit., p. 116.

³³ Citado por N. Curbelo, ob. cit., p. 116 (mi subrayado).

³⁴ En el diario histórico de la misión aparece la siguiente inscripción, con fecha del 18 de julio de 1950, donde se devela una de las dificultades que por ese entonces la Iglesia mormona tenía con el gobierno peronista: “Today we receive a denial from Immigration Department on our request for extensions on missionary visas ... Since our missionaries were unable to obtain any other

type of visa than one for tourists were are now beginning to suffer the results of the new decrees and the strict attitude of the Immigration authorities"; *Historia de la Misión Argentina (1925-1953)*, Departamento de Asuntos Públicos, Presidencia del Área Sudamérica Sur, IJSUD.

³⁵ *La Nación*, Buenos Aires, 1 de febrero de 1954, p. 2.

³⁶ *Clarín*, Buenos Aires, 4 de febrero de 1954, p. 3.

³⁷ Citado por N. Curbelo, ob. cit., p. 120-122 (mi subrayado).

³⁸ L. Caimari, ob. cit., p. 201.

³⁹ Alejandro Frigerio, "La ciudad católica: el orden religioso-espacial de Buenos Aires", ponencia presentada en la IV Reunión de Antropología del Mercosur, Curitiba, 12-14 de noviembre de 2001.

⁴⁰ "Como sucede con todo espacio apropiado socialmente, la ciudad de Buenos Aires es un espacio construido, diferenciado, en el cual cada lugar tiene un valor, posee marcas y atributos simbólicos que designan, entre otras cosas, la relación que los diferentes grupos sociales mantienen con ella, y que muestran también las relaciones de los grupos sociales entre sí. El área central de la Capital Federal contenía –y sin duda aún contiene– una máxima concentración de todos los símbolos de la autoridad política y del poder económico, social y cultural: la Casa Rosada y el Congreso Nacional, la catedral, las sedes de los clubes sociales de elite", F. Neiburg, ob. cit., p. 74.

⁴¹ El 15 de octubre de 1951 se llevó a cabo la gran conferencia pública de la Escuela Científica Basilio en el estadio deportivo Luna Park, donde se registraron episodios de violencia cuando un grupo de jóvenes de la Acción Católica ingresaron por la fuerza y agredieron a varios adeptos espiritistas. Un mes después de la visita del profeta mormón, el 17 de marzo de 1954, Perón recibió en su despacho al predicador pentecostal estadounidense Theodore Hicks (acompañado por su par local Angelo Arvizu), y le otorgó el permiso oficial para realizar sus aglutinantes y debatidas "campañas de sanación" en el estadio de Atlanta durante junio.

⁴² Las sucesivas visitas de grandes líderes mormones a Buenos Aires siempre se efectuaron en lugares reconocidos de la ciudad, como el céntrico cine Ópera cuando vino el profeta Ezra Taf Benson en 1979, o bien el estadio de fútbol del club Vélez Sarsfield en 1996, con relación al último viaje de un presidente mormón al país (el viénte y nonagenario Gordon B. Hinkley).

⁴³ Néstor Curbelo, comunicación personal.

⁴⁴ Citado por N. Curbelo, ob. cit., p. 122.

⁴⁵ Marcel Mauss, "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 155-263.

⁴⁶ N. Girbal-Blacha, ob. cit., p. 66.

⁴⁷ Véase Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

Una ciudadanía de residencia: la experiencia de los extranjeros en la ciudad de Buenos Aires (1882-1917)

Pilar González Bernaldo*



Durante el período de las grandes migraciones transatlánticas de masas la República Argentina recibió alrededor de cinco millones de extranjeros. Estas cifras parecen escasas comparadas con los más de treinta millones que se dirigieron hacia Estados Unidos, pero son significativas si tenemos en cuenta la proporción de extranjeros respecto de la población total: mientras los extranjeros representaban el 14,7 por ciento de la población total de Estados Unidos en 1890, constituían el 25,5 por ciento de la población argentina en 1895 y alcanzaban el 30 por ciento en 1914. Las cifras son aun más sorprendentes si consideramos la distribución regional. Entre las décadas de 1880 y 1920 los extranjeros representaban entre 45 y 55 por ciento de la población de la ciudad de Buenos Aires. Más de dos hombres sobre tres mayores de dieciocho años que habitaban la ciudad en 1895 eran jurídicamente extranjeros.¹

La cuestión de la "asimilación" de los extranjeros se planteó tanto en términos de soberanía –numerosos son los políticos e intelectuales que alertaban a la opinión pública sobre el peligro de que se desarrollara en territorio nacional una "colonia" compuesta de individuos que habían jurado fidelidad a una potencia extranjera– como de identidad –la identidad nacional comienza a exigir en-

tonces una homogeneidad cultural que la presencia de los extranjeros amenazaba–.² El modelo de integración republicana, que apuntaba a la transformación jurídica del extranjero en nacional, fue la respuesta diseñada para responder al doble problema de la asimilación. Ahora bien, a pesar de la "liberalidad" del régimen de naturalización en la Argentina, los extranjeros aparentemente manifestaron una gran indiferencia hacia la posibilidad que ofrecía la ley.

La hipótesis de este trabajo es que el dispositivo jurídico y legislativo para "poblar la nación de ciudadanos" inducirá, a través de la retracción del campo de la ciudadanía al de la nacionalidad, a poblar la nación de extranjeros. Veremos en un primer momento cómo estas dos nociones, aunque provenientes de campos semánticos diferentes, tienen tendencia a confundirse a lo largo del siglo XIX. El predominio del modelo republicano de integración, de inspiración francesa, que exige la naturalización como condición de integración, tendió a silenciar otras formas de ciudadanía que no reposan sobre la nacionalidad.³ Es el caso de la categoría de "ciudadano residente" que abordaremos en la segunda parte. A pesar de la singularidad de la misma, el derecho acordado a los extranjeros de participar en la vida política local a través del voto en las elec-

* ICT-Université Paris VII Denis Diderot.