

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

# **Santos en el confín de Sión. La experiencia mormona en Argentina.**

Ceriani Cernadas, César.

Cita:

Ceriani Cernadas, César (2009). *Santos en el confín de Sión. La experiencia mormona en Argentina. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/682>

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

## **Santos en el confín de Sión. La experiencia mormona en Argentina**

Dr. César Ceriani Cernadas (UBA - CONICET)

### **Introducción**

Surgidos en una atmósfera de reavivamiento religioso en el noreste Norteamericano de 1830, su desafiante teología, junto a prácticas como la poligamia y el carácter teocrático-mesiánico del profeta Joseph Smith, hicieron de los mormones (o *santos*) un grupo refractario a los valores culturales y morales de su tiempo. Abocados en su origen a un proyecto de autonomía social, sostenido en fuertes lazos de parentesco, mensajes de renovación espiritual y originales proyectos de organización socio-política, la historia de este grupo fue una de éxodos territoriales, disidencias fatales y lealtades imperturbables. 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* (Ships 1985, Olsen 1987, Embry 1996).

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 Iglesia Mormona buscará, al tiempo de acomodarse a la y edad norteamericana, expandir su obra misional más allá de la frontera nacional o europea. Latinoamérica se “descubre” así como territorio plausible a la evangelización y Argentina como su puerta de entrada.

En este trabajo presentamos una crónica histórico-antropológica sobre el mormonismo en Argentina. Nuestra indagación empírica será heterogénea, combinando documentos históricos, crónicas apologéticas y material etnográfico propio, fruto de una investigación mayor sobre el mormonismo en Argentina<sup>1</sup>. Posicionando las relaciones

---

<sup>1</sup> Realizada como investigación doctoral entre el año 2000 y 2005, el estudio tomó en cuenta desde una perspectiva histórica y etnográfica las representaciones y prácticas mormonas sobre los indígenas

en el campo religioso y sociopolítico local, destacaremos el énfasis de este grupo en su accionar misionero entre las capas medias, y de ascendencia inmigrante, de la población local y en la posterior construcción de estrategias de acomodación con la sociedad y la dirigencia política. De modo especial, exploraremos los inicios de este grupo religioso en el período de entreguerras, para luego abordar el proceso de formación del liderazgo nativo y su afianzamiento institucional durante las décadas de 1960 y 1970. Asimismo, se pondrán en juego algunos dilemas que atraviesa la IJSUD en su actual fase de expansión global –iniciada con énfasis luego de la Segunda Guerra- y que implican de modo especial problemáticas de orden cultural que ponen en tensión los valores y representaciones mormonas y aquellos de la sociedad receptora.

### **La fundación mítica de Sudamérica**

El impulso evangelizador de la IJSUD fue paralelo a su derrotero por el Oeste y desde sus primeras décadas dos frentes de misión fueron preparados: el primero y fundamental, en torno a los vecinos de los pueblos lindantes (muchos de ellos migrantes desterrados de Europa occidental) y –a partir de 1838- en relación a los ancestros allende el océano, particularmente en el Reino Unido (seguido por los Países Bajos, Dinamarca y Alemania). El otro frente, siguiendo el modelo de las demás misiones cristianas de la época, siempre a la “vanguardia de la colonización” al decir de los Comaroff (1992), era el relativo a las sociedades indígenas o mestizas<sup>2</sup>.

Hacia el fin de sus días, el profeta Joseph Smith proclamó que *Sión* no designaba meramente a las ciudades mormonas ni tampoco al subcontinente norteamericano. Por el contrario, haciéndose eco tal vez de la contemporánea doctrina Monroe, afirmó que *Sión* correspondía a toda América. Así, los misioneros que continuaron su obra se aprestaron a evangelizar la parte sur de esta “sagrada tierra” (IJSUD 1993). No deja de

---

americanos (Ceriani Cernadas 2008). En este trabajo retomo algunas discusiones vertidas en la segunda parte del primer capítulo. Agradezco especialmente a Néstor Curbelo, historiador oficial de la IJSUD en el Cono Sur y por entonces encargado de la Oficina de Asuntos Públicos, donde libremente pude consultar los diarios y registros históricos de la Misión Argentina.

2 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).

ser sugestivo que el primer país sudamericano donde el mormonismo decide iniciar su obra misionera fuera la Argentina de la década de 1920. El único caso previo del mormonismo en Latinoamérica lo encontramos en el noreste de México; cuyos habitantes conocieron el *Evangelio Restaurado* en pleno conflicto sobre la poligamia (1890-1900), donde varias familias migraron y fundaron colonias agrícolas y ganaderas autónomas. Esta última experiencia permitió un acercamiento mayor al castellano, que se vio cristalizado en la traducción del *Libro de Mormón*, cuya edición completa se terminó en 1886. La instalación de la *Misión Mexicana* en los albores del nuevo siglo permitió organizar la idea mormona de expandirse hacia nuevas tierras, aquellas donde –según la visión propia del protestantismo anglo-norteamericano de la época- la Iglesia Católica había subyugado a los “latinos” condenándolos al atraso social y moral (Meyer 1991)<sup>3</sup>.

Es factible, a partir de una indagación en la historia social de la época, que la elección de Buenos Aires como sede inicial de la Misión Sudamericana respondiera a tres motivos principales: 1) la auspiciosa 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 a este último punto, y pese a la indiscutida hegemonía cultural del catolicismo, los regímenes liberales que dieron forma al Estado-nación y las políticas inmigratorias, así como la primera participación democrática a cargo de Hipólito Irigoyen en 1916 (y continuada en la década del '20 por Marcelo T. de Alvear y el mismo Irigoyen), fueron también un terreno propicio para el establecimiento y la consolidación de otras alternativas religiosas, donde protestantes, evangélicos y espiritistas buscaron lentamente abrirse camino<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Es precisamente en este aspecto donde el protestantismo aparece como un campo religioso con cierta autonomía y ethos característico, más allá de las innumerables diferencias teológicas o rituales de las diversas confesiones. En este contexto el catolicismo es generalmente comprendido como: 1) religión *falsa*, en el plano teológico, cosmológico y antropológico; 2) institución *opresora*, ligada a los “tiempos oscuros de la humanidad avecinados luego del Concilio de Nicea”, según sostiene la narrativa maestra de la imaginación histórica protestante; 3) mentalidad y praxis propia de un *pasado caduco*, entendido en términos negativos de atraso y dogmática tradición.

<sup>4</sup> Al respecto se puede consultar: Bianchi (1992) y Ludueña (2001, 2004) sobre espiritismo; Semán y Wymarzck (1994) sobre pentecostalismo; Ochoa (1994) y Bastian (1998) sobre protestantismos históricos en Argentina y Latinoamérica respectivamente y Ceriani Cernadas (1999) sobre los adventistas.

Como en varias otras iglesias del heteróclito campo protestante, la inclusión del mormonismo en el país tuvo como referencia inicial la presencia de inmigrantes establecidos que ya profesaban dicha fe en sus países originarios. Así, 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<sup>5</sup>. Estas familias 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 (Curbelo 2000). Al igual que muchos otros migrantes mantenían lazos de sociabilidad con otros coterráneos, con los cuales realizaron una incipiente tarea misional.

Respondiendo al pedido, a fines de 1925 la cúpula mormona ordena a tres misioneros (o *élderes*) a viajar a Buenos Aires y estudiar allí la posibilidad de instalar una misión. Aunque éste era el destino clave del viaje, ya tenían pensado recorrer en el camino de regreso otras ciudades sudamericanas de Bolivia, Perú y Brasil, donde sabían que la población indígena era numerosa. Ese viaje fundacional seguía entonces dos propósitos: inquirir en la situación de los mormones alemanes en Buenos Aires y explorar otros lugares del subcontinente donde -según afirmaban- habitaban los descendientes de las tribus israelitas emigradas a América en el año 600 a.C., los cuales también habían dejado imponentes obras arquitectónicas que testimoniaban la “veracidad” de las narraciones del *Libro de Mormón*<sup>6</sup>.

Apenas radicados en Buenos Aires y contactados con los miembros alemanes, los *élderes* se entrevistaron con el cónsul y embajador norteamericano con el objeto de pedir una carta de recomendación para una futura entrevista con el intendente de la ciudad. Pese a que el embajador norteamericano “*estaba lleno de los típicos prejuicios de Nueva Inglaterra contra los mormones*” –según se afirma en los registros históricos de la época<sup>7</sup>-, su lealtad nacional primó sobre sus diferencias sociorreligiosas, pues no tuvo objeción alguna 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

---

<sup>5</sup> Similar fue el caso en el país de otro de los grandes grupos religiosos de la heterodoxia protestante norteamericana: la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que estuvo asociada en sus orígenes argentinos a la empresa colonizadora en la provincia de Entre Ríos por parte de grupos ruso-alemanes del Volga (Ceriani Cernadas 1998).

<sup>6</sup> *History of South American Mision Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, 1925*, pag. 2

<sup>7</sup> *History of South American Mision Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, 1925*, pag. 3

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 Rey Pratt causó una “*good impression*” en el mencionado funcionario.

El grueso del trabajo realizado por estos primeros *élderes* era 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. Este folleto nos introduce en las primeras estrategias de presentación pública que la Iglesia Mormona adoptó para su propuesta de evangelización en el país. Así, luego de posicionar el objetivo de “*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 Wright y Messineo (2002), podemos denominar a dicho recurso *identidad precautoria*, en la medida en que la adscripción a un particular cuerpo de creencias y prácticas viene dada, en principio, por su cautela. De esta manera, el grupo se define públicamente negando aquello que, según la percepción social de los otros colectivos, constituirían sus signos distintivos. Podemos ubicar también a estas prácticas en tanto estrategias de ‘desmarcación’ que los grupos minoritarios realizan con el propósito de posicionarse en un campo social específico.

El “Mormonismo” no es una religión nueva. No es un evangelio nuevo. No presenta nuevos ni extraños dioses... No recomienda ningún sacerdocio nuevo como un medio de autoridad divina para hacer cosas sagradas o administrar en ordenanzas santas.... El “Mormonismo” es simplemente una nueva dispensación de la religión antigua; del antiguo, el primero, y el único Evangelio<sup>8</sup>.

La *identidad afirmatoria* del último párrafo emerge como una característica común a muchos grupos cristianos primitivistas propios de la época de Smith. Más allá

---

<sup>8</sup> En Curbelo (2000: 42).

de la influencia del medio sociorreligioso de la época, y entrando en el terreno de la imaginación histórica de los grupos o movimientos sociales, este tema nos introduce en aquello que Mircea Eliade denominó el “prestigio de los orígenes” y que, volviendo a Wright y Messineo (2001), también podemos señalarlo como el *sentido de pertenencia remota*. Se trata de la idea de que los comienzos, sean del cristianismo, de la escritura, de la revolución, etc., están signados por una cualidad beatífica, con el tiempo degenerada por diversos acontecimientos. En la perspectiva mormona, luego de la desaparición de los apóstoles y discípulos originarios, la iglesia primitiva entró en un proceso de “contaminación” progresiva. La expresión cristalizada de estos acontecimientos –siguiendo el pensamiento protestante tradicional- será la fundación de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Lo importante de la empresa mormona fue la absoluta seguridad de haber restaurado los auténticos rituales, libros canónicos, organización eclesiástica y bases cosmológicas del verdadero y único cristianismo, logrando así -como sostienen Hobsbawn y Ranger (1980) en relación a los procesos de invención de tradiciones- una continuidad simbólica con un adecuado pasado histórico.

En relación a este último tema sobre la construcción de la tradición, podemos ubicar un ejemplo relativo a aquello que en términos propios se conoce como la “dedicación del Evangelio en Sudamérica”. En la conciencia de los mormones argentinos este hecho emerge como una fundación mítica a partir de la cual se formó la obra misional en el país y el subcontinente. Toda reseña histórica apologética de la IJSUD en Argentina comienza con el arribo de los citados misioneros al país y con el momento iniciático de la mencionada “dedicación” el 25 de diciembre de 1925 (ver Curbelo 2000). Reunidos en el Parque 3 de Febrero, ubicado en la zona norte de la ciudad, el apóstol Ballard y los *élderes* se dispusieron a officiar la oración ritual por medio de la cual “*se abrió la llave para la predicación*”<sup>9</sup> en América del Sur.

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 reprendo 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<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *History of South American Mission. Church of Jesús Christ of Latter Day Saints, 1925, p. 5*

<sup>10</sup> *History of South American Mission. Church of Jesús Christ of Latter Day Saints, 1925, p. 5.*

## **Los pioneros y el proceso de nacionalización**

La situación social y económica de la Argentina en los años '20 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, especialmente 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 cambiando la fisonomía sociocultural de los argentinos. Esto ocurrió de modo fundamental en las grandes ciudades (Buenos Aires, Rosario y Córdoba), donde asimismo se habían asentado las ingentes masas migratorias, y cuyo proceso de cambio expandió numérica y heterogéneamente a las nacientes clases medias. Como señala con precisión José Luis Romero, “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” (1980: 181). Ya observaremos el modo en que estos valores y mentalidades fueron positivamente propensos para la recepción del evangelio mormón.

Si bien la primera *rama* de la IJSUD establecida en Buenos Aires estuvo ligada a la comunidad alemana, el propósito central 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, italianos y españoles (Curbelo 2000). Según advertimos, la mirada de este grupo sobre Argentina y Sudamérica no difería en absoluto de la del protestantismo anglo-norteamericano (luteranos, bautistas, metodistas y presbiterianos especialmente), afianzada aun más por la propia experiencia en la exitosa colonización de Utah y la creación de la *Nueva Sión*. Podemos afirmar, siguiendo a Jean Meyer, que ambos “soñaban con ‘civilizar’ a los latinos convirtiéndolos a una fe que engendraría la prosperidad” (1991: 278). La prédica de la iglesia, más allá de los elementos doctrinales y exclusivistas, se orientaba a implantar una ética que -como observó Max Weber con insuperable agudeza- “era la típica moral burguesa de la respetabilidad y la diligencia” (1992: 208). Los misioneros aparecían así como pedagogos no solo de una nueva religión sino de todo un estilo de vida, en donde valores como el ahorro, el trabajo, el éxito económico, la salud y el cuidado corporal se alzaban como centrales.



Los primeros miembros argentinos provenían de esta clase media en formación, 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. La conversión al mormonismo implicaba –según sus percepciones- una posibilidad de cambio social y la integración en un grupo con fuertes valores morales y una dinámica organización. En una conversación informal con una joven de 35 años, tercera generación en la IJSUD, me comentaba el carácter de “*club social*” –en sus propias palabras- que presentaba el mormonismo para aquellos primeros miembros en Argentina, dando cuenta así del sentido socializador y cohesionador del mismo. Asimismo, ya ubicados en la década de 1940, la importante movilidad socioeconómica que trajo aparejada el primer gobierno de Perón (1946-1952) fue también concomitante a este lento proceso de crecimiento de la comunidad mormona local.

Proveniente de Estados Unidos, los misioneros y su mensaje fueron percibidos por varios de los receptores locales, a pesar de las diferencias en sus trayectorias de vida y marcos culturales de referencia, como imágenes metonímicas de la modernidad. Ellos representaban, a los ojos de estos actores, el éxito, la autoconfianza y el optimismo propios de dicha nación. Asimismo, la conversión a la iglesia implicaba no solo la fe en haber encontrado el “*verdadero Evangelio*” sino también adscribir a un ethos característico, donde el trabajo riguroso y el ascenso social, la unión familiar, las reglas de cortesía, el aseo corporal, la obediencia a los líderes y la responsabilidad individual eran centrales.

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 y en la necesidad de afianzar las estrategias proselitistas y de presentación en la sociedad.

En 1949 fue designado como líder máximo de la Misión Argentina el norteamericano Harold Brown, que ocupará ese cargo 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 buscan 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 o musicales, conferencias, emisiones radiales, folletos, notas periodísticas, contactos con funcionarios nacionales o municipales y legisladores. Según me comentó personalmente Curbelo:

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’

En 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 miércoles 23 de marzo de 1949, el diario *Crítica* publica una nota, con foto del propio Brown junto al ex presidente Ernest Williams, bajo el sugestivo 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*. [énfasis agregado]

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 (1979) denominó -en

relación a los movimientos sociales- estrategias de ‘congraciación dramática’ (*dramatic ingratiation*). La misma consiste, como sugiere Alejandro Frigerio (1999), 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. La frase final del artículo, en donde el cronista ‘cita’ las palabras de Brown, da cuenta asimismo de cómo un género discursivo característico 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: 114). Dentro de este incipiente liderazgo local, comenzaría a destacarse la figura de Juan Carlos Avila, 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 representantes norteamericanos. Aquí encontramos 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 Avila 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*” (Curbelo 2000: 116). La idea original de Brown era que Juan Carlos saliera a misionar junto a su hermano Miguel Angel, pero esta se vio truncada por la falta de recursos familiares (que son los encargados de costear el mayor porcentaje de los gastos en la misión). 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. En palabras de Avila,

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* [énfasis agregado] (Curbelo 2000: 116).

La gran certeza de Brown -aparte del hecho de que se consiguió el permiso oficial para reabrir dicha *Rama*- fue percibir la necesidad histórica de que era el momento adecuado para ‘nacionalizar’ al mormonismo. El camino apropiado para lograrlo 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 grupos protestantes que actuaban en el país, también vieron limitado su rango de acción debido a la creación del Fichero de Cultos (donde debían inscribirse –bajo control estatal- 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. No obstante, según las crónicas y fuentes históricas y el propio parecer de Curbelo (en comunicación personal), no parece que la IJSUD haya participado en alguna de las movilizaciones realizadas por distintas confesiones religiosas de ascendencia protestante para anular dicha medida (Caimari 1994, Bianchi 2001, Canclini 1970).

El camino estaba preparado para que a principios de 1954 los mormones argentinos vivieran uno de sus momentos célebres: 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 lado, 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 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<sup>11</sup>. Constituye éste un capítulo importante en la historia de los *santos* argentinos, cuyos acontecimientos son positivamente

---

<sup>11</sup> En un artículo específico analizo detenidamente este evento histórico, dentro del contexto de la política socio-religiosa durante aquellos años y las estrategias de acomodación de la Iglesia Mormona (Ceriani Cernadas 2006a).

valorados por la *intelligentsia* del grupo. Particularmente, en la construcción histórica que efectúa Curbelo (2000), que es la misma que se dicta en los cursos de historia en el Seminario e Instituto de la IJSUD local. En esta historia, la crónica de dichos eventos relacionados a Mc Kay y Perón aparece como símbolo de legitimidad y status de la ‘historia grande’ del mormonismo en el país.

### **Liderazgo e institucionalización**

La preocupación central que recorre buena parte de la actividad de la IJSUD es la necesidad de *formar líderes*. Esto se expresa literalmente en las declaraciones de los miembros en cualquier punto de la obra mormona en el país, y los avances o retrocesos de la misma se miden precisamente por la vara del liderazgo. Nada de ello es incoherente en una institución religiosa que ha hecho del mando, la obediencia y la organización sus marcas principales. 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 Misiones o Estacas como consejeros de los Presidentes de origen norteamericano.

A partir de la década del 60, si bien el crecimiento numérico fue lento, el mormonismo local comienza a consolidarse institucionalmente. La primera piedra en este proceso vino dada 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<sup>12</sup>. Con diversas posiciones dentro de la jerarquía local desde los 17 años, su crecimiento en la institución fue paralelo al desenvolvimiento profesional como contador público. 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

---

<sup>12</sup>“Angel Abrea. Prepared for a life of service”, *Church News* abril, 1981.

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*, hecho que lo llevo definitivamente a radicarse junto a su familia en Salt Lake City.

Continuando lo ya expresado, durante los años '60 y '70, la Iglesia Mormona en Argentina logró afianzar su organización institucional a partir de la creación de diversas *Misiones* y *Estacas* en distintas provincias del país. Tanto unas como otras son organizaciones dinámicas que dependen del crecimiento de miembros, especialmente el de *sacerdotes mayores*, pues allí reside el status de cada congregación<sup>13</sup>. Al tiempo entonces que los registros de *élderes* se acrecientan, las estructuras organizativas se subdividen formándose nuevas unidades, siguiendo un patrón de orden geográfico. 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*<sup>14</sup>. En términos sociológicos, cada *Barrio* 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 juega un rol muy importante, y organizados en una jerarquizada estructura eclesiástica.

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

---

<sup>13</sup> Con el propósito de llevar literalmente a la práctica el ideal protestante del *sacerdocio individual del creyente*, y en el marco de una estructura eclesial laica donde todo miembro varón mayor de 12 años es ordenado sacerdote, el sacerdocio mormón se divide en dos cuerpos jerárquicamente relacionados. En primer lugar, el *Aarónico o Menor*, con su gradación interna de *diáconos*, *maestros* y *presbíteros*. En segundo término, el de *Melquisedec o Mayor*, con sus grados de *élder* (término también utilizado para designar a los misioneros), *sumo sacerdote* y *patriarca*. Solo el segundo de ellos presenta los saberes y competencias necesarias para bautizar a los neófitos, dirigir congregaciones y realizar los rituales del templo.

<sup>14</sup> Por ejemplo, en Buenos Aires la *Estaca Liniers* agrupa los *Barrios* de Caballito, Flores, Floresta, Liniers y Villa Luro.

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 las provincias de Buenos Aires (Pergamino, San Nicolás, Bahía Blanca), Rosario, Córdoba, Mendoza, Jujuy, Chubut<sup>15</sup>, Salta, Tucumán y Chaco (Resistencia).

En estas primeras décadas, las *Ramas* dependían enteramente de la actividad misional, sostenidas por el trabajo regular de los *élderes* norteamericanos. La táctica que los mismos llevaban a cabo, en tanto marca distintiva del mormonismo del siglo XX y especialmente de la posguerra, se dirigía a dos frentes principales. El primero se orientó, lógicamente, a divulgar las buenas nuevas del *Evangelio Restaurado* y organizar núcleos congregacionales. 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 parentesco, primero de la familia nuclear y luego extensa, se buscaba conformar un grupo estable, el cual podría organizarse jerárquicamente según el modelo de la iglesia. El segundo de estos frentes 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 y otros valores propios del pretendido ethos norteamericano, como el sentido de higiene corporal y cortesía en el trato cotidiano.

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 reconocidos personalidades o instituciones locales. El lugar: la ciudad de Resistencia (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

---

<sup>15</sup> Especialmente en las colonias de galesas que migraron hacia la patagonia a fines del siglo XIX (y fundaron pueblos como Trelew, Gaiman y Trevelin), donde la afinidad lingüística y en menor medida cultural motivo la aceptación del mensaje mormón por parte de varias personas.

de básquetbol de misioneros había estado en Resistencia diez años antes y la gente tenía mucha simpatía por los mormones<sup>16</sup>.

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.

### **Afianzamiento y construcción del templo**

A medida que los miembros iban inculturándose en el mormonismo, a partir de un conocimiento y experiencia en la organización de la iglesia, los líderes más prominentes entraban en una nueva posición: ellos mismos –y ya no solo los representantes norteamericanos- emergieron como intermediarios entre el mundo social y cultural de la Utah mormónica y el de sus respectivas localidades de la Argentina. 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, como el *Libro de Mormón* y las *Doctrinas y Convenios*; nos introducen en un imaginario donde la sacralización de la historia y la geografía estadounidense son clave (Mitchell 2000). Así, y de modo similar al caso de otras geografías sagradas, *Salt Lake City*, se posiciona como “*nuestra Meca*” –según me comentó un referente importante de la Iglesia en el país. Desde una mirada sociológica, para los mormones Utah, y especialmente su capital, adquieren la connotación de un *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. De este modo, el carisma de grupo aparece asociado a los *centros*, entendidos como lugares que presentan un plus de sentido y

---

<sup>16</sup> Revista *Liahona*, abril de 1998, pags., 7-8.



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) (Geertz 1994). Es aquí donde debemos situar el interés de los dirigentes mormones argentinos de 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 asociado al 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, especialmente de sacerdotes mayores, y la actividad de los mismos en la iglesia. Hasta años recientes el proceso de selección de nuevos templos, siempre realizado bajo la inspiración del *Profeta* y el aval de sus *Consejeros* y *Apóstoles*, 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 acarrearán, en un promedio de U\$S 25 a 30 millones cada obra.

Cualquiera que pase por la Avenida Richieri con destino al aeropuerto internacional de Ezeiza, en la zona sur de Buenos Aires, verá con claridad 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 y chismes sobre la “estatua de oro macizo” de la figura con trompeta en boca que corona el mástil 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 (1835). El secreto acerca de sus rituales y ceremonias, la consabida conexión con ritos masónicos y su ampulosidad en la estética, hicieron de los templos espacios fértiles para ser estigmatizados por los oponentes evangélicos o católicos. Más allá de lo que los templos representen para los *gentiles*, para los involucrados en esta religión aquellos constituyen marcas de identidad y estatus religioso de suma importancia. Un

mormón activo y 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 obispo 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.

### **Consideraciones finales**

Actualmente, los mormones argentinos superan los 300.000 miembros bautizados, aunque, como expresó un fiel, “*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. Uno especialmente subrayado en los últimos años, en concordancia con la crisis sociopolítica y económica del país, fue la donación de alimentos y ropa –enviados desde *Salt Lake City*- para comedores e instituciones de beneficencia. Desde el punto de vista general, los líderes locales respaldan una actitud conciliadora con el *establishment* político, desestimando cualquier tipo de acentuada disidencia. Como institución, la IJSUD se alinea a una ideología conservadora y pasiva respecto al orden sociopolítico y a una planificación económica claramente capitalista y neoliberal.

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: empresarios, contadores, ingenieros, administrativos, albañiles, electricistas, vendedores, encargados de seguridad, policías, gendarmes, mecánicos, entre tantos otros. Varias de estas personas fueron *Obispos* de sus *Barrios* o *Presidentas* de la *Sociedad de Socorro*, habiendo ocupado diversos cargos. Pero en dicha estructura eclesiástica son los profesionales o empresarios, y cabezas de familia exclusivamente, los que ocupan los puestos de mayor envergadura.

Distintos estudiosos han puesto en evidencia que la mayor prueba 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, seguido por Asia, el Pacífico occidental, África central y Europa oriental. Tal cual sugiere David Knowlton, “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” (1994: 219). El punto de fricción es que, como construcción ideológica, ésta pretende constituirse en una visión de la realidad sin fisuras, donde la impronta cultural de esta religión-pueblo procura instaurarse *inconscientemente* como *único* modelo moral y actitudinal de referencia. Si bien las más altas proporciones de conversos provienen de los países “tercermundistas”, también de allí provienen los mayores índices de deserción e inactividad. 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 incorporación y estabilidad<sup>17</sup>. No es difícil observar así, en palabras de Lawrence Young, “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” (1994: 57).

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 *congraciación dramática* 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, la apropiación de tradiciones, las conexiones políticas y la ayuda social son algunas de las estrategias de posicionamiento implementadas por la matriz local la iglesia. Pero más allá de estos puentes para la acomodación social, es necesario analizar otros factores interconectados de orden político, económico y moral que también ocupan su lugar en el asunto.

Dentro del campo religioso nacional, el desarrollo del mormonismo fue paralelo al de otros grupos evangélicos o protestantes, y en modo similar su afianzamiento se acentuó entre las capas medias de la población, forjadas al calor de la masiva inmigración europea a fines del siglo XIX y principios del XX. En términos generales, en la percepción de los *gentiles* argentinos, ligados en general a una cultura católica, los

---

<sup>17</sup> En un extremo y otro de esta escala se ubican países como República Dominicana, Nigeria, Honduras, Guatemala, Filipinas y Escocia, Sudáfrica, Nueva Zelanda, Inglaterra, Estados Unidos (Young 1994).

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), categorías peyorativas y socialmente estigmatizantes que buscan desacreditar los propósitos mormones de expandir su fe e institución. Por su parte, en la autopercepción de los *santos* locales sobre su comunidad religiosa prevalece un *prestigio de modernidad*. En efecto, en dichas representaciones la inclusión a la iglesia implica generalmente la entrada a una institución simbolizada por los principios de eficiencia, organización y éxito. 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” y “actual”. En los relatos de miembros socializados bajo el background del catolicismo cultural, este prestigio de modernidad representado por el mormonismo 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 bonaerense mientras narraba 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 las iglesias católicas que se caen a pedazos y ahí se nota bien la diferencia de mentalidad*”, me refería un miembro explicándome que cada año se realizan tareas de mantenimiento integral en todas las instalaciones de la iglesia. “*Mirá, yo no debería decirte esto, pero para mi llegamos a esta crisis económica y moral porque éste es un país católico, es así*”, decía un miembro de rango 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, entre otros factores, a una “mentalidad 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 pretende 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.

## Bibliografía

- BASTIAN, Jean Pierre.  
1997 *La Mutación Religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BIANCHI, Susana.  
1992 “Los espiritistas argentinos (1880-1900). Religión, ciencia y política”. En: Santamaría, Daniel et. al. *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992
- CAIMARI, Lila.  
1995 *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Ariel.
- CANCLINI, Santiago.  
1970 *Los Evangélicos en el Tiempo de Perón. Memorias de un Pastor Bautista sobre la Libertad Religiosa en la Argentina*, Buenos Aires: Mundo Hispano.
- CERIANI CERNADAS, César  
1998 *Utopía y Milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.  
1999 “Inventando una tradición al adventismo argentino”. *Mitológicas* 14: 61-82  
2006a “Narrativas de frontera y mito-praxis colonial en el imaginario mormón. *Etnografías Contemporáneas* [Buenos Aires] 2: 167-195  
2006b “El General y el Profeta. Acomodación social del mormonismo durante el régimen peronista (1946-1954)”, *Entrepasados* 30: 29-46  
2008 *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la Imaginación Mormona*. Biblos: Buenos Aires.
- COMAROFF, Jean y John  
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
- CURBELO, Néstor.  
2000 *Historia de los Mormones en Argentina*. Buenos Aires: Gráfica Integral.
- ELIADE, Mircea  
1994 *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor
- EMBRY, Jessie  
1996 “Ethnic American Mormons: the development of a community”. En Dean Davies (ed.) *Mormon Identities in Transition*. London: Cassel, pp. 39-58
- FRIGERIO, Alejandro  
1999 “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades* 9 (18): 5-18
- GEERTZ, Clifford  
1994 (1983). “Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder”. En: *Conocimiento Local*. Barcelona: Paidós, pp. 147-171
- IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ULTIMOS DÍAS  
1993 *La Historia de la Iglesia en la Dispensación del Cumplimiento de los Tiempos*. Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Ultimos Días.
- KNOWLTON, David  
1994 “Gringo Jeringo’ Anglo Mormon Missionary Culture in Bolivia”. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp 218-36.

- LUDUEÑA, Gustavo  
 2001 Cosmología y Epistemología espiritualista en la Escuela Científica Basilio. *Ilú, Revista de Ciencias de las Religiones* 6: 67-77.  
 2004. Espiritismo y catolicismo en la Argentina: la Escuela Científica Basilio como Estudio de Caso. *X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad* (ALER). San Cristóbal Las Casas, Chiapas
- MAUSS, Armand  
 1994 *The Angel and the Behive: The Mormon Struggle with Assimilation*. Urbana: University of Illinois Press.
- MEYER, Jean.  
 1991 *Historia de los Cristianos en América Latina siglos XIX y XX*. México: Vuelta.
- MITCHEL, Hildi  
 2001 “‘Being There’ British mormons and the history trail”. *Antropology Today* 17(2): 9-14.
- OCHOA, Daniel  
 1992 “La Formación del Protestantismo. Cronología”. En: *500 años de Cristianismo en Argentina*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Tierra, pp. 439-446
- OLSEN, Steve  
 1980 “Community celebrations and the Mormon ideology of place”, *Susntone* 5(3): 40-45
- ROMERO, José Luis  
 1980 *La Experiencia Argentina y Otros Ensayos*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano
- SHILS, Edward  
 1965 “Carisma, order, and status”, *American Sociological Review* 30(2): 199-213
- SHIPPS, Jan  
 1985 *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*. Urbana: University Of Illinois Press.
- SNOW, David  
 1979 “A Dramaturgial Analysis of Movement Acommodation: Building Idiosyncrasy Credits as a Movement Mobilization Strategy”. *Symbolic Interaction* 2 (2): 23-43.
- STARK, Rodney.  
 1994 “Modernization and Mormon Growth: The Secularization Thesis Revisted”. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 13-23.
- YOUNG, Lawrence  
 1994 “Confronting Turbulent Environments: Issues in the Organizational Growth and Globalization of Mormonism”. En: M. Cornwall, T. Heaton y L. Young (orgs.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 43-63
- WEBER, Max.  
 1992 (1920) *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid: Taurus
- WRIGHT, Pablo y MESSINEO Cristina  
 2002 La producción del imaginario esotérico: una visita desde Buenos Aires. *II Jornadas Ciencias Sociales y Religión*. Buenos Aires, CEIL –PIETTE.